

Imaginário do aborto e comunicação medial

Imaginary of abortion and medial communication

FLORENCE DRAVET^a

Universidade Católica de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Inovação em Comunicação e Economia Criativa, Brasília – DF, Brasil

RESUMO

Este texto visa apresentar o aborto como uma experiência estética em que um fluxo de comunicação medial é interrompido. Para mostrar como a medialidade se dá no corpo feminino, buscamos as possíveis fontes do medo na quase ausência de representação mítica do aborto e recorremos ao conceito de “nobjetos” (sangue, sons, líquido amniótico) para identificar um tipo de relação entre mãe e feto em que ambos não se distinguem. Concluímos sobre o papel de conversor do corpo para se lidar com o sofrimento gerado pela ruptura do fluxo medial. Por fim, abrimos o texto para a necessidade de maior exploração do assunto, que constitui um interdito discursivo, todavia tolerado na maioria das sociedades tradicionais.

Palavras-chave: Aborto, comunicação, mídia, corpo, mulher

^a Professora do Mestrado Inovação em Comunicação e Economia Criativa da Universidade Católica de Brasília. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3822-3627>. E-mail: flormd@gmail.com

ABSTRACT

This text aims to present the abortion as an aesthetic experience in which a medial communication flow is interrupted. In order to show how mediality occurs in the body, we seek the possible sources of fear in the almost absence of mythical representation of abortion and we resort to a concept of “nobjects” (blood, sounds, amniotic fluid) to identify a type of relationship between mother and fetus in which both are not distinguishable. We conclude on the role of the body’s converter to deal with the suffering generated by the rupture of the medial flow. Finally, the text opens for the need for further exploration of the subject, which is an interdict and is, however, tolerated in most traditional societies.

Keywords: Abortion, communication, media, body, woman

Mas faremos como sempre: arrastaremos para o fundo tudo o que jogarem em nós – porque somos profundos, não o esquecemos – e nos tornaremos novamente claros.

(Nietzsche, 2008, p. 255)

¹ Aborto ou abortamento é o processo de interrupção voluntária e involuntária da gravidez até a vigésima semana ou com o feto pesando até 500 gramas, quando o estágio gestacional é desconhecido (Rocha & Andalafit Neto, 2003).

² Em língua Iorubá, àbíkú significa “nascer-morrer”, ou “as crianças nascem para morrer várias vezes” (Verger, 1983).

³ Chamamos de infra e suprassensível os níveis de realidade – para retomar uma expressão desenvolvida pelo físico transdisciplinar Basarab Nicolescu (2009) – imediatamente abaixo (infra) e acima (supra) daquilo que nos é dado experimentar na realidade física aqui e agora; são as percepções psíquicas do invisível, impalpável, inaudível e que, no entanto, por alguma faculdade sensível desenvolvida, tornam-se acessíveis e passam a ser percebidas, tais como as premonições, as intuições, as inspirações, os fenômenos de vidência, de expansão da consciência etc.

⁴ Utilizamos a noção de quiasma, empregada por Kamper (2016) no sentido de algo que se dispõe de forma cruzada e não pode ser lido senão em dois sentidos ao mesmo tempo unidos e contraditórios.

O OBJETIVO DESTA ARTIGO é apresentar o aborto¹ como um fenômeno de interrupção de fluxo comunicacional medial, recorrendo à categoria proposta por Sloterdijk (2016) de medialidade. Nesta reflexão, partimos do corpo-mídia, um corpo atravessado, lugar de passagem de forças, positivas e negativas, que nos afetam. Supomos que o corpo-mídia (Baitello Jr, 2014; Pross, 1972) é um corpo vivo, dinâmico e fluido, partícipe de uma ordem/desordem universal cósmica, mas também de uma ordem planetária, física, biológica e psíquica. Trazemos aqui o olhar para a abjeção (Kristeva, 1980) que qualificamos de energético-espiritual embora se manifeste fisicamente no corpo das mulheres: o aborto de um feto, o nascimento de uma criança morta ou de um àbíkú², criança destinada a morrer antes de seus pais. Trata-se da morte, mas ela só pode acontecer na medida em que foi precedida de vida; por isso, consideramos que se trata de um fenômeno de *vida/morte no corpo feminino*. O sangue menstrual carrega consigo o estigma não só da inutilidade do dejetivo, mas também da morte em potencial dentro do corpo feminino; algo que pode ser moralmente considerado como um erro. A busca aqui, porém, é por desvincular o fenômeno da vida/morte prematura de um feto ou de uma criança, de qualquer questão moral ligada à falha, fraqueza ou ao erro seja ele de ordem moral ou fisiológica. Pensamos em termos energéticos, também em termos comunicacionais, na tentativa de desassociar a noção de negatividade e morte da noção moral de mal.

A noção de comunicação medial, que acontece nos e entre os corpos, situa-se na perspectiva de um exercício de observação e análise de fenômenos que qualificamos de comunicação ampliada (Dravet, 2019; Marcondes & Dravet, 2021) porque passa pelos níveis de realidade infra e suprassensíveis³. Níveis que a imaginação consegue alcançar e trazer à tona na fala, no gesto, nas imagens e em toda forma de expressão que seja possível utilizar. Interessa pensar a partir da experiência do corpo, o que é vivido, sentido, percebido com o fenômeno da vida/morte intrauterina e do nascimento de um ser que morre prematuramente. Tratamos de sensibilidade, entre beleza e feiura, entre aquilo que causa prazer e repulsão e procuramos entender o que se passa, para além da moral, com o corpo em quiasma⁴, investigando a comunicação em termos estéticos.

Nessa perspectiva e em busca de conceitos que possam alimentar uma teoria do corpo-mídia e da comunicação ampliada, trazemos a proposta de Peter Sloterdijk (2016) que elabora uma “análise medial” dos “objetos” do corpo:

o sangue, o som e a respiração. A respeito desses “nobjetos”, um conceito que ele mesmo encontra nos trabalhos de Thomas Macho⁵, o filósofo escreve:

Nobjetos. Trata-se de entidades dadas de maneira esfericamente envolvente que, ao modo de presença não confrontativa, planam como seres originários de proximidade, no sentido literal do termo, diante de um si que não lhe faz face, precisamente o pré-sujeito fetal. Seu estar-aqui-perto (que não é ainda um estar-aí demonstrável) se transmite à criança sobretudo pelo primeiro dom que lhe é feito: o sangue placentário. (Sloterdijk, 2016, p. 268)

⁵Filósofo austríaco, nascido em 1952 em Viena, ocupa a cadeira de História Cultural do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Humboldt, em Berlim.

A “análise medial” se dá em termos de díades não separadas e não separáveis, em que nenhuma relação sujeito-objeto pode ser estabelecida sem tirar-lhe sua condição intrínseca de díade, unidade dual, dualidade una, que implica uma “dissolubilidade recíproca”. A condição fetal, enquanto experiência vital, embora anterior ao nascimento, é aquela que, para ser tratada em termos relacionais e comunicacionais, necessita daquilo que Sloterdijk (2016, p. 269) chama de “regime de medialidade radical”, no reino fluido dos “nobjetos” corporais.

Este artigo seguirá uma organização em três etapas: 1) O corpo feminino como um lugar que não só historicamente, mas também de maneira atávica, inspira medo pela sua relação com a parte negativa do mundo. À guisa de contextualização, serão retomadas aqui as imagens telúricas da caverna e do útero e as imagens aquáticas e suas conexões com a lua no imaginário mítico. 2) O acontecimento da vida/morte no corpo feminino no aborto e na natimortalidade, fenômenos ausentes das mitologias das sociedades arcaicas e das representações. 3) Uma perspectiva comunicacional da relação feminina à vida/morte no corpo, sendo esta então concebida primeiro como uma força de inversão que atravessa o corpo feminino e segundo como uma força de regeneração.

O MEDO E A EUFEMIZAÇÃO DO NEGATIVO

O imaginário do mal colocou a mulher como a agente de Satã e sabemos que a história judaico-cristã ocidental levou essa misoginia a seu mais alto grau de acusação e concretização com a caça às bruxas durante a Idade Média. Mas não foi só isso. É possível considerar, com Jean Delumeau, que, no caso do corpo feminino, estamos na presença de um “medo espontâneo”, distinto do discurso do “medo refletido” historicamente construído.

No começo da Idade Moderna, na Europa ocidental, antijudaísmo e caça às feiticeiras coincidiram. Não foi por acaso. Do mesmo modo que o judeu, a mulher

D

Imaginário do aborto e comunicação medial

foi então identificada como um perigoso agente de Satã; e não apenas por homens de Igreja, mas igualmente por juízes leigos. [...] Precisamos esclarecer essa situação complexa e, além disso, acompanhar, a partir de um novo exemplo, a transformação pela cultura dirigente de um medo espontâneo em um medo refletido. (Delumeau, 1990, p. 310)

Interessa-nos aqui o “medo espontâneo” que pode ter características estéticas, ligadas tanto às imagens telúricas do mistério do fundo da terra, como às imagens aquáticas do também misterioso universo oceânico. Um imaginário primordial capaz de atormentar os homens por se apresentar não só a seu campo de visão, mas também e sobretudo à sua visão interna, habitando seus sonhos, devaneios, fantasias; instigando sua curiosidade, incitando seu desejo, causando-lhe repulsa. Essas imagens originais de poder atávico atravessam os tempos e os processos históricos, sociais, religiosos; independem das interpretações culturais, da criação artística, literária e dos discursos políticos, das discussões teóricas e de suas noções de liberdade e igualdade. A hipótese de um medo espontâneo implica que, antes de todas essas questões históricas e interpretativas, as imagens psíquicas já existiam e que, em meio a todo o processo cultural, elas permanecem ativas.

Gilbert Durand (2002) chamou de “regime noturno das imagens” o conjunto de imagens psíquicas ligadas à descida no universo da noite, do abismo, da caverna e da profundidade oceânica. Em sua concepção antropológica da forma como as imagens se constituem em um sistema estruturado na consciência do ser humano (nos mitos, na arte e na literatura, por exemplo), a eufemização e a conversão são as duas formas de abordagem simbólica desse universo noturno da descida. Fica evidente à leitura do estudo de Durand de que o imaginário noturno apresenta um potencial destrutivo e aniquilador, o potencial da queda, que faz de todo esse conjunto de imagens algo insuportável para a mente e a psique humana. Uma série de subterfúgios literários, artísticos e mitológicos permite então amenizar o efeito negativo das imagens da morte, do abismo, dos ciclos infernais, do infinito, do desconhecido etc.

⁶ A expressão “desaprender o medo” é originalmente utilizada por Mircea Eliade em seu livro *O mito do eterno retorno* (1992).

Trata-se de “desaprender o medo”⁶. É uma das razões pelas quais a imaginação da descida necessitará de mais precauções que a da ascensão. Exigirá couraças, escafandros, ou então o acompanhamento por um mentor, todo um arsenal de máquinas e maquinações mais complexas que a asa, tão simples apanágio do levantar vôo. Porque a descida arrisca-se, a todo momento, a confundir-se e a transformar-se em queda. Precisa continuamente se reforçar, como que para se tranquilizar, com os símbolos da intimidade. (Durand, 2002, p. 200-201)

O buraco negro associado ao universo interior feminino e à volta às origens (sua abertura vaginal e sua cavidade uterina), porque implica na queda para o abismo, é eufemizado pela imagem da caverna que, aos poucos, vai sendo transformada pela produção narrativa e pela representação artística em ventre protetor onde um feto é maternalmente gerado. O imaginário da mulher torna-se então o da figura arquetípica da grande mãe com seu seio protetor, suas virtudes consoladoras e aconchegantes, sua doçura etc. Mas o que há na origem da caverna e do ventre-cabaça é, de fato, o grande medo do mistério desconhecido, o grande medo da noite, o grande medo da queda e do abismo.

Junto com a conversão da queda em lenta descida, também a associação entre morte e renascimento é um modo de eufemização pela conversão. Morte sim, mas sempre compensada por um nascimento.

É impressionante que as cavernas sejam precisamente os lugares próprios dos cultos de morte e de renascimento: cavernas de Deméter, Dioniso, Mitra, Cibele e Atis, catacumbas dos primeiros cristãos; as igrejas, basílicas, catedrais são cavernas sobreedificadas, construídas pelo homem, mas obscuras, nuas e retumbantes como a caverna natural; elas trazem em si, como um útero num ventre, a cripta subterrânea. (Morin, 1997, p. 123)

Como em uma percepção em negativo – ou através de um sistema de compensação – é possível enxergar o imaginário da caverna e suas relações com as divindades ctonianas femininas e a alternância vida/morte como um complexo universal de conversão do grande medo original relacionado ao feminino, à sua dimensão profunda, vazia e aniquiladora. As vaginas dentadas, imagens presentes em vários mitos arcaicos e que podem ser entendidas como representações do medo da mulher castradora, foram aos poucos substituídas por ventres e seios arredondados, por largas ancas e por toda simbologia do redondo. As imagens do plenilúnio e do ventre redondo da mulher grávida chegam a estereotipar o arquétipo materno. “E, na paisagem arredondada, tudo parece repousar. O ser redondo propaga a sua redondeza, propaga a paz de toda redondeza” (Bachelard, 2003, p. 241). A mulher-mãe e a terra-mãe são uma só, ambas veneradas e reverenciadas nas cavernas, como Deméter, a grande provedora agrícola, que também, em suas versões arcaicas, traga os mortos para fazê-los renascerem.

O mito exibicionista de Baubo, personificação do sexo feminino extraído da tradição órfica, situa-se exatamente no interstício da relação morte/vida atribuída à deusa Deméter. Esta está chorando, lamentando o desaparecimento de sua filha querida, Perséfone, levada ao reino de Hades. Em desespero, recusa-se a comer

D

e beber. Baubo sua serva, para tentar consolar a deusa, levanta então seu vestido e lhe mostra sua vulva. O jovem Iakchos ali está, meio nascido da vulva da velha Baubo, agitando seus braços, exibindo seu sorriso em uma cena cômica e grotesca que arranca o riso da deusa. Consolada, esta aceita a bebida que Baubo lhe apresenta.

O fundador da etnopsiquiatria, Georges Devereux, passou cinquenta anos trabalhando o mito de Baubo. Sua perspectiva foi mostrar, entre outras coisas, que o sexo feminino foi objeto de culto, mas foi amplamente renegado pelas culturas falocêntricas. Tratava-se de um culto ligado ao riso decorrente das provocações sexuais exibicionistas entre mulheres. Devereux constata que essas mesmas provocações ainda hoje são muito bem recebidas por pessoas em luto como Deméter e que o riso funciona como uma poderosa válvula de escape de virtudes terapêuticas. A argumentação é lógica e simples, porém parece fazer parte de um modo de pensar e agir que a moral vigente nos encarrega de manter em silêncio. A respeito do poder de consolação de Baubo, Devereux interpreta:

É esse espetáculo preciso, evocando um nascimento, que anima novamente Deméter, lembrando-a de que, apesar de ela ter perdido Perséfone, descida ao Reino dos Mortos, nada a impede de dar à luz a uma *outra* criança. Sabemos, por outro lado – e este é um detalhe capital – que, *precisamente durante seu luto e sua errância*, Deméter, metamorfoseada em égua, engravidou de Poseidon na forma de um garanhão. (Devereux, 2011, p. 50)⁷.

⁷No original: “C’est ce spectacle précis, évoquant une naissance, qui ragaillardit Deméter, car il lui rappelle que, bien qu’elle ait perdu Perséphone, descendue au Royaume des Morts, rien ne l’empêche de donner naissance à un *autre* enfant. On sait alors – et c’est là un détail capital – que, *précisément durant son deuil et son errance*, Deméter, métamorphosée en jument, fut saillie par Poseidon sous la forme d’un étalon.” Esta e demais traduções, da autora.

Se a morte implica em renascimento, a regeneração feminina implica também em aniquilamento. O sangue menstrual, potencial de vida é também dejetado mórbido quando é mensalmente evacuado, em uma sobra abjeta e inútil, perigosa, ameaçadora para a ordem geracional da esperança de vida que reina no universo diurno das imagens: ascensionais, luminosas, positivas. Celebra-se a vida em cartões anunciando felizes nascimentos. Rejeita-se a morte contida potencialmente no sangue menstrual que escorre para fora do corpo feminino, atestando a falha, a não geração, uma espécie de pequena morte lembrada a cada ciclo lunar. A vinculação feminina ao astro noturno vem então corroborar o medo original do mistério da noite.

Não é só a imagem ctoniana da caverna a atormentar o ser humano na sua percepção da força e da energia feminina. Também a água carrega consigo o imaginário amedrontador da profundidade, da correnteza, da escuridão e do silêncio misterioso que conduz ao Reino dos Mortos. Também, e com a mesma ambivalência, a água é o berço da vida embrionária. Vida e morte encontram-se ligadas na figura misteriosamente contraditória da mulher-mãe.

As águas não evocam a morte apenas por serem dormentes e o nascimento apenas por serem férteis. Elas trazem consigo um além cosmomórfico que emociona o mais profundo no homem: elas lhe falam a linguagem das origens, que talvez ele reconheça confusamente. O que não significa ter o homem guardado a *lembrança*, no sentido exato do termo, de sua vida intramarinha, e intrauterina. Mas talvez ele ainda sinta as reminiscências dessas vidas. (Morin, 1997, p. 128-129)

O universo da intimidade maternal é aquático e não há ser humano que não tenha passado por ele para vir ao mundo. Trataremos agora do que identificamos como a presença da morte no corpo feminino, não mais do ponto de vista das interpretações e dos subterfúgios conversores e eufemizantes da imaginação, e sim da ausência de imagens dessa experiência do negativo.

A VIDA/MORTE NO CORPO FEMININO – A GRANDE AUSENTE DA REPRESENTAÇÃO

Embora o sangue menstrual seja sempre o sinal da não geração e lembre de forma implícita a potencialidade da vida (a mulher em idade de gerar) tanto quanto da morte (ela não está gerando), a interrupção de uma gestação com um aborto, não importa aqui se provocado ou espontâneo, é a experiência mais evidente da presença da morte no corpo feminino. Que este talvez seja um dos temas mais ausentes da antropologia não se deve a um preconceito da ciência e dos antropólogos e sim à falta de indícios mitológicos e de representações no conjunto das referências disponíveis sobre as sociedades arcaicas, antigas e modernas. Ao que parece, não há no imaginário sobre o feminino, um sistema explícito que permita “desaprender o medo” da vida/morte no corpo feminino.

Segundo Luc Boltanski (2012), o estudo de Devereux, *A study of abortion in primitive societies*, publicado em 1955, constitui um dos mais completos levantamentos já feitos sobre o assunto, a partir dos arquivos do *Human relations area files*, da Universidade de Yale, nos Estados Unidos e de dados de pesquisas levantados diretamente pelo autor. A principal observação é de que na totalidade das sociedades estudadas (mais de 400 sociedades pré-industriais) a possibilidade de tirar os fetos do ventre antes de seu nascimento com a intenção de destruí-los parece fazer parte dos quadros fundamentais da existência humana em sociedade. De acordo com Boltanski ainda:

Na maioria das sociedades cuja informação está disponível, parece que os meios usados para praticar um aborto são da ordem de um *saber comum*, mesmo que

algumas pessoas (que, de hábito, têm também o papel de parteira) sejam tidas como mais conhecedoras ou mais hábeis do que outras. De fato, muitos dos meios empregados para provocar um aborto são difíceis de aplicar e conhecidos por serem mais ou menos perigosos. Eles causam medo, mas isso não impede que se recorra a eles quando a necessidade de abortar parece se impor. (Boltanski, 2012, p. 210)

Mesmo assim, a prática não se reflete nos mitos, nos rituais nem nas representações das sociedades arcaicas. Não há quase nenhum dispositivo social que permita tratar o assunto coletivamente. Temos um *corpus* bem reduzido de mitos associados aos fetos abortados e aos natimortos ou crianças nascidas para morrer cedo. Trataremos de alguns aqui. Mas o que parece mais importante em um primeiro momento é tratar dessa ausência de representação. Ela nos remete às realidades do domínio do oculto, daquilo que deve permanecer quieto e silenciado, cuja revelação aparece como incômoda e inconveniente, enquadrando perfeitamente o aborto no universo do inquietante, tal como o apresentou Sigmund Freud com a noção de *Unheimlich*:

Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que, não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto. *Unheimlich* seria normalmente usado como antônimo do primeiro significado, não do segundo. Sanders nada nos diz sobre uma possível relação genética entre os dois significados. Nossa atenção é atraída, de outro lado, por uma observação de Schelling, que traz algo inteiramente novo, para nós inesperado. *Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu [...] Portanto, *heimlich* é uma palavra que desenvolve o seu significado na direção da ambiguidade, até afinal coincidir com o seu oposto. *Unheimlich* é, de algum modo, uma espécie de *heimlich*. (Freud, 2010, p. 254-256)

O aborto é, portanto, como a vagina e a vulva da mulher, uma realidade familiar e inquietante ao mesmo tempo. Mulheres abortam, de forma clandestina nos países onde, a partir do século XIX, o aborto passou a ser objeto jurídico e foi massivamente proibido, ou de forma discreta nos países onde a prática é legal embora socialmente repreendida. Em ambos os casos, não se fala sobre o assunto, não se narra tal experiência. O mesmo acontece quando se trata de aborto espontâneo. Clandestina ou discreta, a morte que atravessa o corpo feminino é algo que permanece oculto, povoando apenas as mais recônditas imagens psíquicas.

Na modernidade, o tema do aborto aparece no contexto das reivindicações políticas, seja a favor, seja contra o direito da mulher de praticá-lo de forma voluntária. No Brasil, segundo Luna (2014), em um artigo sobre as representações

do aborto por meio de imagens em documentários brasileiros, é nos casos de discursos pró-vida que os fetos são representados: “No intuito de formalizar a denúncia do aborto como uma prática do mal em termos absolutos, os documentários e *slides* pró-vida recorrem a imagens ditas realistas dos restos mortais de fetos inteiros ou de embriões despedaçados” (Luna, 2014, não paginado).

Embora fracamente, os fetos também passaram a ser representados pela medicina ou as ciências biológicas, no contexto didático-pedagógico:

De fato, descartando os bonequinhos e imagens destinados à instrução dos médicos e das parteiras, que se multiplicam sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, o feto é estranhamente pouco presente tanto na representação visual (raridade de imagens religiosas, representando Cristo no seio da Virgem, enquanto feto) quanto na poesia, na literatura, no mito, no discurso em geral. (Boltanski, 2012, p. 221)

É sabido que na China e no Japão, a interrupção voluntária da gravidez e o infanticídio foram, ao longo de séculos, práticas comuns. No Japão especialmente, de acordo com pesquisas de Jolivet (2004), até o século XIX e em menor proporção ainda na primeira metade do século XX, aborto e infanticídio funcionavam como medida de controle demográfico por parte da população adulta, em meio à pobreza nas áreas rurais e à ameaça de superpopulação do arquipélago. No entanto, com a necessidade de garantir a vida da mãe que representava uma força de trabalho indispensável à família, o infanticídio logo após o nascimento era mais corrente que a interrupção da gravidez, uma vez que esta era considerada perigosa. Apenas as mulheres mais ricas podiam recorrer a profissionais que faziam abortos de forma considerada segura. A respeito da prática do *Mabiki*, Jolivet escreve:

O termo *mabiki* (...) é um eufemismo que remete ao ato de desbastar uma planta. Tratava-se de uma prática considerada um mal inevitável, destinado a assegurar a sobrevivência dos outros membros da família. Nesse mesmo estado de espírito, “abrevia-se” a vida dos mais velhos, como testemunham “os montes de onde se jogavam os velhos” (*ubasuteyama*). (Jolivet, 2004. p. 101)⁸

Nesse contexto, a instrução dos religiosos budistas em favor da vida se deu através de gravuras representando cenas de aborto e infanticídios, exibidas nos templos. Segundo a pesquisadora e suas fontes, a exibição de tais representações no interior dos templos teve um efeito duplo na sociedade: por um lado, amedrontava as mulheres causando-lhes culpa e arrependimento (elas eram representadas

⁸No original: “Le terme *mabiki* (...) est un euphémisme qui renvoie à l’acte d’éclaircir un plant. Il s’agissait d’une pratique considérée comme un mal inévitable, destiné à assurer la survie des autres membres de la maisonnée. Dans le même état d’esprit, on “abrégeait” la vie des plus âgés, comme en témoignent “les monts où on jetait les vieux” (*ubasuteyama*).”

D

Imaginário do aborto e comunicação medial

como ogbras ou padecendo no inferno), por outro lado, banalizavam o assunto. De acordo com Boltanski (2012), a respeito da pouca representação do aborto na cultura, o Japão é uma das raras sociedades em que existe um ser mitológico representando o feto ou recém-nascido morto, com um culto e uma ritualística a ser cumprida a fim de evitar a sua ira. Trata-se do *kappa*, assim descrito por Jolivet:

Do tamanho de uma criança, este ser mítico é representado com um corpo viscoso, geralmente recoberto de escamas e de um casco de tartaruga. Anfíbio e vampiro, ele assombra os charcos e os rios, à espreita de algum ser vivo de quem busca sugar o sangue. Certas representações de *kappa* evocam de maneira inquietante [ênfase adicionada] um corpo de feto inacabado, mumificado ou em um grau de decomposição mais ou menos avançado. (Jolivet, 2004, p. 118-119)⁹

⁹No original: “De la taille d’un enfant, cet être mythique est représenté avec un corps visqueux, généralement recouvert d’écailles et d’une carapace de tortue. Amphibie et vampire, il hante les marécages et les rivières à l’affût d’un être vivant dont il cherche à sucer le sang. Certaines représentations de *kappa* évoquent de façon troublante un corps de fœtus inachevé, momifié ou dans un état de décomposition plus ou moins avancé.”

Para evitar que uma criança abortada se torne “filha da água” (possível interpretação da origem da palavra *kappa*) e, provavelmente, também como forma de apaziguar os pais das crianças devolvidas antes mesmo de nascerem, estes escreviam *koema* ou cartas destinadas aos deuses ou aos próprios espíritos das crianças abortadas. Alguns templos especializados nos rituais para os bebês e os casos de maternidade problemática ainda os exibem. Segue um exemplo das mensagens que essas cartas podem conter, citado por Jolivet:

Perdoe-me/ por não poder te dar à luz/ Descanse em paz...

(Com, embaixo, um recado do pai)

Peço-te perdão/ Espero que tenhas um dia a oportunidade de renascer/ E zelar por nossa felicidade.

(Jolivet, 2004, p. 126)¹⁰.

¹⁰No original: “(Zôjôji, Tôkiô) (De la part de Jirô e Yurika): Pardonne-moi de ne pas avoir pu te mettre au monde/ Repose en paix... (avec, en bas, un mot du père) Je te demande pardon/ J’espère que tu auras l’occasion de renaître un jour/ Et veille sur notre bonheur.”

O artigo da pesquisadora sobre o aborto e o infanticídio no Japão termina com uma reflexão sobre a eficiência desses ritos – que continuam vivos ainda hoje – no tratamento psicológico das mulheres que abortam. Ter uma forma de expressar algo à criança a quem não se permitiu nascer e que não se quis acolher no mundo parece fazer ofício não só de ritual espiritual para afastar o *kappa*, mas também de ritual terapêutico para diminuir a culpa dos pais.

Dada a fraca mitologia do aborto na cultura, vale a pena tratar, ainda, da existência de um mito dos natimortos, os *àbíkú*, na cultura africana iorubá, especialmente na Nigéria. Informações a respeito desse mito e dos rituais a ele relacionados chegaram ao Brasil através dos estudos de Pierre Verger (1983).

Acredita-se que os *àbíkú* formam sociedades no céu e que de vez em quando são conduzidos à terra para trazer algum ensinamento à mãe, causando-lhe a dor

da perda ao morrerem cedo e logo voltarem para a região que habitavam no céu. Os àbíkú vêm ao mundo repetidas vezes e sempre através da mesma mãe. Os mitos narram que, no momento de descer para a terra, esses seres prometem a seus companheiros que irão voltar e estabelecem o prazo de permanência com a mãe:

Quando Aláwaiyé levou duzentos e oitenta àbíkú ao mundo pela primeira vez, cada um tinha declarado, ao passar a barreira do céu, o tempo que iria ficar no mundo (VII, 4, 10). Um deles se propunha a voltar ao céu assim que tivesse visto sua mãe (VII, 10); um outro, que iria esperar até o dia em que seus pais decidissem que ele se casasse (VII, 11); um outro, que retornaria ao céu, quando seus pais concebessem um novo filho (VII, 15); um ainda não esperaria mais do que o dia em que começasse a andar (VII, 16). (Verger, 1983, p. 139)¹¹

Verger nos fala então de uma série de rituais feitos pelos pais dessas crianças, prescritos pelos *babalawô*¹², a fim de fazê-las esquecerem suas promessas de retorno, esquecerem de onde vieram e permanecerem na terra. Mas não é sempre que os companheiros àbíkú do céu aceitam perder seus irmãos. É frequente que eles desçam para resgatá-los.

Os membros da sociedade àbíkú, *egbé ará òrum*, vêm do céu residir nos lugares pantanosos (II, 28) ou nos regatos (II, 46; V, 20), donde chamam as crianças que querem ficar no mundo. Vão também ao pé dos muros (II, 47), lá onde vão esvaziar as sujeiras (II, 48). Ficam nas salas onde as pessoas se lavam (*balüwe*) no fundo das casas (III, 63), que são lugares frescos onde é enterrado *iwo*, a placenta dos recém-nascidos, colocadas num vaso *isàsún*, coberto de folhas de palmeira desfiadas, chamadas mariwó e cauris (búzios). (Verger, 1983, p. 142).

É possível perceber de imediato a semelhança entre o habitat do *kappa* japonês e o dos àbíkú que vivem em lugares de águas paradas como pântanos, charcos e regatos. O corpo viscoso do *kappa*, seu estado de putrefação e o habitat sujo do àbíkú remetem à condição da origem uterina, sombria e abjeta do feto abortado e do natimorto. Também remetem à condição negativa da morte e da interrupção do curso da vida. Tais representações, tão raras, mostram que, de certa forma, e mesmo com todas as suas estratégias eufemizantes, há meios de se enfrentar o problema da morte do feto e da criança recém-nascida e de afastar as consequências negativas de tais acontecimentos. A existência dessas duas imagens permite vislumbrar formas de “desaprender o medo” desse tipo de experiência da morte.

De acordo com Diniz e colegas (2017), a partir do estudo da Pesquisa Nacional do Aborto 2016 (PNA 2016):

¹¹ As numerações entre parênteses se referem ao *corpus* de referência dos textos do pesquisador, as histórias de *Ifá*, sistema de adivinhação dos iorubás.

¹² Na cultura iorubá, os *babalawô* são os detentores do segredo, aqueles que leem o oráculo de *Ifá* e sabem aconselhar as pessoas sobre as formas ritualísticas de conduzir suas vidas.

O aborto é comum no Brasil. Os números de mulheres que declaram ter realizado aborto na vida são eloquentes: em termos aproximados, aos 40 anos, quase uma em cada cinco das mulheres brasileiras fez um aborto; no ano de 2015 ocorreram cerca de meio milhão de abortos. Considerando que grande parte dos abortos é ilegal e, portanto, feito fora das condições plenas de atenção à saúde, essas magnitudes colocam, indiscutivelmente, o aborto como um dos maiores problemas de saúde pública do Brasil. (Diniz *et al.*, 2017, p. 659).

A morte intrauterina do feto é, portanto, uma realidade experimentada por milhões de mulheres brasileiras hoje e, por constituir-se em uma abjeção de que não se ousa tratar, interessa-nos indagar, em meio à ausência inclusive de dados antropológicos que permitam lidar com as imagens psíquicas produzidas a partir dele, que tipo de processo se dá na mais recôndita obscuridade do já obscuro universo uterino: a morte de um outro tão profundamente conectado a si mesmo? Seria possível estabelecer alguma relação de familiaridade tal que o fenômeno de vida/morte uterina se torne menos inquietante e possa sair da obscuridade, uma vez que afeta diretamente milhares de mulheres e, indiretamente, toda a humanidade? Propomos agora uma tentativa de criar uma instrumentação teórica capaz de compreender o fenômeno da vida/morte no corpo feminino em termos de experiência estética medial, de consequências éticas.

INTERRUPÇÃO DO FLUXO VITAL: INVERSÃO E REGENERAÇÃO

Todo fluxo implica na possibilidade de sua interrupção, toda interrupção de fluxo implica na possibilidade da geração de um novo fluxo. Em uma *análise medial radical* dos fluxos ali estabelecidos, primeiro tentaremos perceber o tipo de relação tecida entre mãe e embrião/feto nos primeiros instantes da concepção e ao longo da permanência no útero. A realidade é que não temos logo uma relação entre mãe e feto, posto que o processo de implantação e desenvolvimento do embrião no corpo materno a partir da concepção, se dá em uma relação que chamaremos de *nobjetal*, retomando a noção acima exposta de *nobjeto* proposta por Thomas Macho e desenvolvida por Sloterdijk.

Uma relação *nobjetal* é uma relação exclusivamente medial em que não é possível distinguir sujeito e objeto. Não há diferenciação possível entre o sujeito mãe (esta, sim, inteiramente constituída, externa e internamente) e o objeto que está naquele momento se projetando: o embrião, supostamente um futuro feto a nascer na forma de uma criança recém-nascida. Não há confrontação possível, embora a copresença seja total e íntima. Na fase anterior à nidação quando, em torno de cinco a quinze dias depois da fecundação, o embrião se desloca

das trompas para se fixar na parede uterina, a gravidez ainda é chamada de gravidez química pelos cientistas. Qualquer falha do processo nesse período é muito comum e não chega a ser considerada um aborto. Muitas vezes essa falha da gravidez sequer é percebida pela mulher que, de fato, pode não ter tomado conhecimento de que esteve grávida. Do ponto de vista medial, quanto menos trânsito molecular entre a mãe e o óvulo fecundado, mais discreta e pouco sensível se torna a interrupção desse trânsito. O que não sabemos é o que se passa do ponto de vista do embrião, durante seu deslocamento das trompas para o útero, como se dá essa descida que, em muitos casos pode falhar? Que tipo de força o embrião precisa desprender para vencer essa primeira etapa do seu desenvolvimento? E que tipo de impressão deste desafio inicial da vida se fixa em sua constituição psicoemocional?

O que se passa depois, a partir da implantação, é o desenvolvimento do embrião que se torna feto e continua estabelecendo com a mãe uma relação íntima de trocas cada vez mais intensas que se dão através dos objetos corporais: o sangue placentário, o líquido amniótico e o som. O próprio feto é considerado um objeto, uma vez que não é possível para nenhum sujeito olhá-lo e confrontar-se diretamente com ele. As técnicas de imagens uterinas, por mais desenvolvidas que sejam, continuam trazendo aos sujeitos observadores imagens do feto, sons do feto, mas não o feto em si. Não é possível a troca de olhares, não é possível o toque.

Em sua condição de objeto e na relação medial que então acontece entre ele e seu ambiente (o ambiente interior materno), o laço estabelecido com a mãe é paradoxal: “o que a mãe tem para dar ao feto não é nada mais do que aquilo que o feto dá a si mesmo através da mãe” (Sloterdijk, 2016, p. 280). Mas se esta não está em condições de oferecer-lhe os elementos de que precisa ou, se por alguma malformação original, ele não estiver em condições de se dar, através da mãe, aquilo que lhe é vital, então o frágil ciclo da vida se rompe.

Durante o período de vida intrauterina, sangue e som são os elementos condutores da primeira relação objeto-feto. Se o imaginário medieval – que perdurou em certa medida até o século XIX no que diz respeito ao desenvolvimento fetal – difundiu massivamente a ideia de que as crianças sobreviviam e se desenvolviam no útero bebendo o sangue menstrual de suas mães, hoje, sabe-se que o sangue placentário é o meio de nutrição do feto, garantindo as trocas metabólicas entre este e a mãe durante a gravidez. Os nutrientes, anticorpos e oxigênio passam da corrente sanguínea da mãe para a placenta e fluem para dentro do corpo dele através da veia umbilical. Em nenhum momento, o sangue da mãe se mistura ao do bebê. Também não se trata de uma troca no sentido de um diálogo, mas de uma comunhão fluidica, um compartilhamento imersivo. Dentro do líquido amniótico, o feto experimenta durante a vida intrauterina a percepção do mundo

sonoro da mãe e especialmente a sua voz. Sloterdijk chama isso de “iniciação psicoacústica” e mostra o quanto essa experiência de ser-na-sonosfera parece determinar a relação afetiva que o indivíduo terá com o mundo sonoro fora do útero, a música ouvida em conjunto sendo uma espécie de germe fundamental para a formação das comunidades e para a vida psicossocial.

As crianças já escutam notavelmente bem no interior do útero, graças ao desenvolvimento precoce do ouvido – talvez desde o estágio embrionário e com certeza durante a segunda metade da gestação. Além disso, observações impressionantes atestam que essa capacidade auditiva precoce não leva o feto a se entregar passivamente à vida sonora interior das mães, às vozes e aos ruídos externos filtrados pela água; ao contrário, o ouvido fetal já desenvolve a capacidade de orientar-se ativamente em um ambiente sonoro agressivo e incessante, por meio de uma escuta e de uma contraescuta ativas e autônomas (Sloterdijk, 2016, p. 454).

Mãe e filho compõem uma díade. A mãe se nutre e o feto lhe toma parte desses nutrientes para seu próprio desenvolvimento. Existe aí uma vitalidade dupla que implica a devoração simbiótica das energias vitais (internas e externas) e a constante alimentação ao longo dos sucessivos ciclos do desenvolvimento da vida que se constitui. A mãe é fecundada e inicia-se o ciclo da concepção. O embrião vence o primeiro ciclo com a nidação. A mãe está grávida e o embrião torna-se feto, segundo ciclo, em que os abortos espontâneos passam a ser mais raros. O feto vence o terceiro ciclo com o nascimento: a mãe está lactante e o recém-nascido continua seu ciclo vital fora do útero em uma conexão medial, já não mais de troca sanguínea, mas de troca láctea, sonora e magnética: o magnetismo do olhar e do som sendo dois vetores fundamentais do estabelecimento da relação afetiva pós-nascimento entre mãe e filho.

Em termos de energias físicas, biológicas e psíquicas, a geração parece ser uma história de vitalidade antropofágica. Porém, em qualquer um desses ciclos, a vitalidade pode ser bruscamente interrompida. E a relação entre mãe e embrião, mãe e feto ou mãe e recém-nascido pode ser invertida. Tentaremos agora alcançar o impacto da desconexão provocada pela morte do feto como uma forma de interrupção de fluxo, de contaminação da energia vital e de necessária expulsão.

Do ponto de vista social, cultural e moral, há uma obrigação da mãe grávida e da lactante em transmitir felicidade. Tal felicidade passa pelas conduções sonoras, quando as vibrações acolhedoras da voz da mãe, repetitivamente, saúdam a criança a chegar e a fazem participar de uma relação próxima de promessa de felicidade. Mas quando o feto morre ou quando a vontade da mãe não corresponde à expectativa geral, nem dela própria, o que acontece com a relação medial em curso?

Identificamos três fases no processo da interrupção da experiência gestacional: primeiro, uma inversão repentina da imagem vital antropofágica para uma imagem mórbida e melancólica. O que antes era positivo transforma-se em negativo, o fluxo vital passa a ser interrompido e transforma-se em uma ameaça biológica de contaminação e infecção do ambiente íntimo da mãe. No contexto médico, isso se verifica na prática da aspiração ou da curetagem, intervenções cirúrgicas que consistem em, imediatamente após o aborto, retirar de dentro do útero o feto morto, cujos fragmentos são descartados no lixo hospitalar, sem que a mãe, então geralmente sob o efeito de anestesia, acompanhe essa retirada. Em termos psíquicos, a inversão afeta a mãe, podendo gerar um sentimento melancólico, uma sensação de fracasso, de perda ou mesmo uma dramática vivência interior que pode conduzi-la a um estado depressivo.

Normalmente, quando o feto morto não é retirado por operação médica, ocorre uma segunda fase: o organismo biológico reconhece a presença da morte e a expele naturalmente junto com todo o aparato gestacional (a placenta e os tecidos envoltórios), através de fortes contrações. A mulher abortiva que experimenta esse processo então convive algumas semanas com o feto morto dentro do seu corpo, o que pode lhe gerar ansiedade pela expulsão, na expectativa de livrar-se de uma relação medial fracassada e da possibilidade de contaminação.

Pode-se dizer que nesse período o útero feminino transforma-se em um verdadeiro sarcófago que a mulher carrega em si. Em uma situação ideal, esta então respeitaria seu estado de morte e de negatividade e esperaria calmamente a hora da expulsão. Tratar-se-ia de enfrentar duas dores sucessivas: a do luto pela perda do nobjeto, pois, quer tenha sido ele desejado ou não, quer ele seja uma presença feliz ou incômoda, o sentimento de perda e de fracasso na relação de troca vital até então em curso é o que mais comumente acontece; trata-se de um luto na maioria das vezes melancólico, de uma sensação de vazio, que, como toda melancolia decorrente da perda de um ser de proximidade, segundo Sloterdijk (2016, p. 416), é “o rastro psíquico de um crepúsculo dos deuses em um caso individual”¹³.

A segunda dor é a dor física da expulsão seguida da experiência inquietante de sentir e identificar em meio ao sangue coagulado, os tecidos que constituem o feto morto. Para que a experiência da perda e da expulsão seja suportável, seria preciso uma sabedoria do enfrentamento da morte, e não sua negação. Tal sabedoria parece ser ensinada pelo mito de Baubo acima citado e comentado, enquanto promessa de regeneração. Após a perda de um filho abortado ou natimorto, será possível gerar novamente. A lamentação e a depressão transformam-se então em riso terapêutico. Para isso, é preciso passar pela terceira fase: a da regeneração, como parece querer ensinar o mito.

¹³ Aqui é importante lembrar que a presente análise se propõe a uma perspectiva energética medial que se dá em termos de energias físicas, biológicas e psíquicas e não está relacionada aos valores morais desta ou daquela sociedade.

O efeito terapêutico da regeneração muitas vezes se limita à ideia de substituição associada à possibilidade de gerar novamente. Segundo Boltanski (2012), muitas mulheres atribuem à gravidez subsequente a um aborto a vinda do mesmo ser, sinal de que uma gravidez bem-sucedida vem substituir a fracassada. Em todo caso, para gerar novamente, é preciso passar por um processo de purificação que, no contexto moderno, tende a ser entendido em termos biológicos. A regeneração da saúde uterina da mulher depende, com isso, do sucesso da expulsão do feto e de todo o saco gestacional. Esta será seguida de um longo período de sangramento, momento de limpeza do ambiente uterino. A medicina prefere garantir essa limpeza por meio de um processo de higienização artificialmente monitorado: aspiração, curetagem, ultrassonografias, exames transvaginais garantem a segurança física da mulher após um aborto ou o nascimento de um feto morto. O período pós-aborto é tratado como um período de resguardo do aparelho reprodutor feminino.

Como vimos, o mito de Baubo fracamente sobreviveu à supremacia do imaginário luminoso e positivo da era moderna. Na filosofia moderna, somente Nietzsche faz referência a Baubo no prefácio da *Gaia Ciência*: “A verdade não seria talvez uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Seu nome, para falarmos grego, não seria talvez Baubo?” (Nietzsche, 2008, p. 21); o autor dá a entender que há algo a apreender sobre a verdade nos saberes ocultos, não levantando os véus do oculto, mas reconhecendo que o renascimento advém da dor e da profundidade.

Como já vimos, o aborto e a morte precoce não são representados e possuem uma fraca mitologia. Este é um tema que continua oculto e discretamente silenciado mesmo entre aqueles que o praticam. O feto abortado não é visto nem falado a não ser na esfera das abjeções. Supomos que isto possa estar relacionado ao horror ao sangue, enquanto nobjeto capaz de conectar profundamente todo ser à sua mãe. Pensando em termos de ascendência e origem, todo ser humano esteve conectado a sua mãe no invólucro uterino, estabelecendo com ela uma relação nobjetal dificilmente apreensível para um pensamento cuja tradição se limita a uma concepção objetiva de conhecimento.

A falta de conceitos para tratar desse tipo de relação é sinal da falta de possibilidade ou de vontade de compreensão do fenômeno noturno e inquietante da vida/morte no corpo feminino. Para entender isso, é preciso remontar à história do horror ao sangue maternal, testemunha insuportável do ato reprodutor, da idade fértil da mulher e da relação íntima exclusiva que esta estabelecerá com seu filho, que pode ser avaliado pela seguinte passagem do Manual difamatório do mundo, *De humanae conditionis miséria*, de Lotário de Segni, aquele que, em 1198, se tornaria o Papa Inocêncio III:

Observe de que alimento o feto se nutre no útero: certamente do sangue menstrual, que se interrompe após a concepção para que o feto se nutra dele, e do qual se conta que é tão repugnante e imundo que ‘em contato com ele os frutos não germinam, os arbustos secam, as plantas morrem, as árvores perdem as folhas e os cães que o comem tornam-se raivosos’ (Segni apud Sloterdijk, 2016, p. 556).

Por mais datada que tal citação possa parecer, é evidente que ela se faz acompanhar, como vimos na primeira parte deste texto, de todo um imaginário do medo espontâneo da cavidade representada pela mulher e de seu ambiente líquido. O sangue e sua viscosidade quando associados à perda formam então um conjunto de imagens psíquicas suficientemente insuportáveis para que a tarefa de “desaprender o medo” apontada por Mircea Eliade seja inviável enquanto não for objeto de massiva desconstrução.

Uma sabedoria do enfrentamento da morte e das abjeções pode ser vislumbrada na proposta nietzschiana da Gaia ciência, de onde o *incipit* deste artigo é retirado: “Mas faremos como sempre: arrastaremos para o fundo tudo o que jogarem em nós – porque somos profundos, não o esquecemos – e nos tornaremos novamente claros [ênfase adicionada]” (Nietzsche, 2008, p. 255). Esta é a proposta da regeneração. Deixar-se afetar pela morte, pela sujeira, pelos pensamentos vis e por todo tipo de abjeções é parte da condição humana, uma condição profunda, cuja origem remonta aos princípios dos tempos e que sempre foi preciso passar pelos sucessivos ciclos de vida e morte. Adentrar e deixar-se contaminar pela realidade abjeta dos universos obscuros é o próprio dos seres que, como as ostras, acolhem a diversidade do mundo em todos os seus aspectos – positivos e negativos, superficiais e profundos – e se propõem a regenerá-los, através de um processo de purificação por vezes demorado, mas necessário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tentativa de desvincular a questão do aborto e da morte prematura de suas interpretações morais, procuramos aqui tratar o corpo feminino como um corpo em quiasma, um lugar de medialidade em que a relação estabelecida entre a mãe e seu filho se constitui em uma radical díade, que permanecerá por toda a vida do sujeito adulto. Essa díade original permite o desenvolvimento da vivência do sujeito em relação à mãe, de uma forma indissolúvel, mas ela também pode ser bruscamente interrompida pela morte do feto ou da criança recém-nascida. Percebemos que não parece haver uma possibilidade de enfrentamento do medo primordial na experiência da morte do feto, concretização última da pertinência do medo. Morre-se de tentar viver. Sofre-se de tentar dar

à luz ou de não querer dar à luz. Mas não se cuida, coletivamente, dessa morte e desse sofrimento.

Por isso e para concluir, é necessário fazer uma observação sobre o papel de conversor assumido pelo corpo feminino no estabelecimento de uma ordem compensatória, papel que ratifica a noção de corpo-mídia.

A experiência de gerar é uma experiência que, na biologia, é feminina. Os corpos femininos passam do status de conteúdo uterino (quando foram geradas) ao de continente (quando geram), ou seja, por um processo de inversão de papel, inversão de lugar. Nathan (1988) em seu *Le sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, traz vários casos de tratamento de transe pela inversão do corpo, casos por exemplo em que se lambuza o corpo de uma pessoa agitada por um transe com o sangue de um animal sacrificado cujas entranhas são então reviradas e amarradas ao corpo do paciente em crise. Este tratamento lembra a necessidade de conversão e de inversão corporal, o interior vindo a ser exteriorizado numa perspectiva terapêutica. Fica então a percepção de que as crises de possessão – que costumam atingir mais as mulheres que os homens – e as crises de histeria podem estar ligadas a essa experiência uterina traumática.

O corpo conversor, no caso de uma crise histérica ou de um transe, torna-se então a mídia que conecta dois mundos: o mundo interior e o mundo exterior; a profundidade feminina e a exterioridade masculina. Dois mundos heterogêneos, diria Nathan. No caso da experiência do aborto, trata-se também de conectar dois mundos heterogêneos: o mundo da vida uterina e o mundo da morte uterina. Tal conversão só pode se dar por um processo terapêutico complexo que, com o fim dos cultos às divindades femininas, nossas sociedades científicas e desencantadas estão longe de poder alcançar.

Seria preciso um esforço de construção imaginária para que o ser abortado, até aqui quase totalmente ausente da representação e negado pelas narrativas mitológicas, mas também mantido em silêncio pelas estruturas sociais, pudesse começar a aparecer e sair da sua condição oculta.

Algumas artistas, como Frida Kahlo (1907-1954)¹⁴, Tracey Emin (1963-)¹⁵ e Paula Rego (1935-)¹⁶, fazem parte das poucas que se atrevem a produzir representações poéticas de suas experiências dolorosas de aborto e perda prematura. A produção sendo quase inexistente e pertencendo ao domínio do inquietante, valeria a pena deter-se um pouco sobre ela, numa perspectiva de construção imaginária em busca de “desaprender o medo” da vida/morte no corpo feminino e, pouco a pouco, sermos capazes de enfrentá-lo como uma realidade traumática e carente de dispositivos terapêuticos adequados. ■

¹⁴Entre outras obras em que a artista se refere a suas experiências de aborto, em *Frida y el aborto* (1932) a pintora mexicana se desenha com um bebê no ventre: um cordão umbilical amarra o feto já desenvolvido à perna da mãe; na outra perna, o sangue escorre e infiltra na terra – “do pó viemos, ao pó voltaremos”. Lágrimas decoram o rosto da mãe sem filho.

¹⁵Em 2007, com a série chamada *Abortion Watercolours* a pintora inglesa apresentou vinte e sete aquarelas sobre suas experiências com aborto.

¹⁶Quando, em 1998, a proposta de legalização do aborto em Portugal foi derrotada em um primeiro referendo, a pintora Paula Rego produziu uma série de dez quadros em pastel que, sem rodeios, retratam mulheres vivendo situações de abortos. Uma análise da obra *UNTITLED*, de Paula Rego, pode ser lida em Leitão (2008).

REFERÊNCIAS

- Bachelard, G. (2003). *A poética do espaço*. Martins Fontes.
- Baitello Jr., N. (2014). *A era da iconofagia: Reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura*. Paulus.
- Boltanski, L. (2012). As dimensões antropológicas do aborto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 7, 205-245. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522012000100010>
- Delumeau, J. (1990). *História do medo no Ocidente. 1300-1800*. Companhia das Letras.
- Devereux, G. (1955). *A study of abortion in primitive societies*. International Universities Press.
- Devereux, G. (2011). *Baubo, la vulve mythique*. Payot et Rivages.
- Diniz, D., Medeiros, M. & Madeiro, A. (2017). Pesquisa Nacional do Aborto 2016. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(2), 653-660. <https://doi.org/10.1590/1413-81232017222.23812016>
- Dravet, F. (2019). Entrever no (in)visível: imaginação, comunicação oracular e potência criativa. *E-compós*, 22(1), 1-20. <https://doi.org/10.30962/ec.1627>
- Durand, G. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário*. Martins Fontes.
- Eliade, M. (1992). *O mito do eterno retorno*. Mercuryo.
- Freud, S. (2010). *Obras completas* (vol. 14). Companhia das Letras.
- Jolivet, M. (2004). Derrière les représentations de l'infanticide ou mabiki ema. *Ebisu: Études Japonaises*, 33, 99-130. <https://bit.ly/4147jtr>
- Kamper, D. (2016). *Mudança de horizonte*. Paulus.
- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essais sur l'abjection*. Seuil.
- Leitão, C. (2008). *Untitled: Antropologia, arte e abjeção no aborto clandestino em Portugal*. [Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa]. Repositório Universidade Nova. <https://bit.ly/3Me6o5A>
- Luna, N. (2014). Aborto e corporalidade: Sofrimento e violência nas disputas morais através de imagens. *Horizonte antropológico*, 20(42). <https://bit.ly/435MTCa>
- Marcondes, C., & Dravet, F. (2021). A dimensão aurática das imagens-sonho no tarô e nas histórias em quadrinhos: Estudo das tiras de Gasoline Alley. *Revista mídia e cotidiano*, 15(2), 51-74. <https://doi.org/10.22409/rmc.v15i2.48109>
- Morin, E. (1997). *O homem e a morte*. Imago.
- Nathan, T. (1988). *Le sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*. Presses Universitaires de France.
- Nicolescu, B. (2009). Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade. *Cetrans*. <https://bit.ly/3zBmvm2>
- Nietzsche, F. (2008). *A gaia ciência*. Escala.
- Pross, H. (1972). *Medienforschung. Film, funk, presse, fernsehen*. Habel.

D

Imaginário do aborto e comunicação medial

- Rocha, M. I. B.; Andalaft Neto, J. (2003). A questão do aborto: Aspectos clínicos, legislativos e políticos. In E. Berquó, (Eds.), *Sexo e vida: Um panorama da saúde reprodutiva no Brasil* (pp. 257-337). Editora da Unicamp.
- Sloterdijk, P. (2016). *Esferas I: Bolhas*. Estação liberdade.
- Verger, P. (1983). A sociedade Egbe Òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. *Afro-Ásia*, 14, 1-23. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20825>

Artigo recebido em 30 de dezembro de 2021 e aprovado em 17 de novembro de 2022.