

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Letícia Mori Pavani

A identificação sacrificial: discussões psicanalíticas a partir do sacrifício de Ifigênia

Maringá

2023

Letícia Mori Pavani

A identificação sacrificial: discussões psicanalíticas a partir do sacrifício de Ifigênia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Civilização.

Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa.

Maringá

2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

P337i

Pavani, Letícia Mori

A identificação sacrificial : discussões psicanalíticas a partir do sacrifício de Ifigênia /  
Letícia Mori Pavani. -- Maringá, PR, 2023.  
104 f.

Orientador: Prof. Dr. Paulo José da Costa.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências  
Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em  
Psicologia, 2023.

1. Psicanálise. 2. Eurípides. Ifigênia em Áulis - Tragédia grega. 3. Identificação  
(Psicanálise). 4. Sacrifício. I. Costa, Paulo José da, orient. II. Universidade Estadual de  
Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

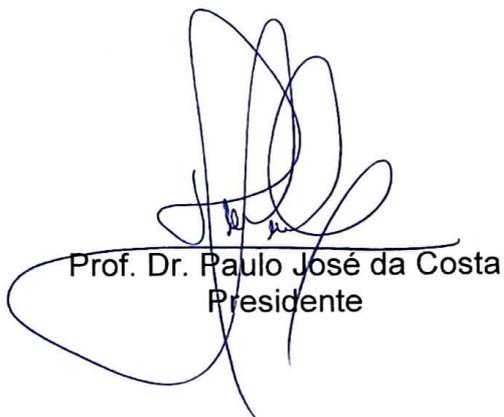
CDD 23.ed. 150.1952

# LETÍCIA MORI PAVANI

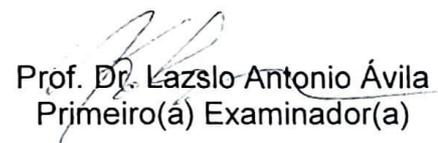
*“A identificação sacrificial: discussões psicanalíticas a partir do sacrifício de Ifigênia”*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

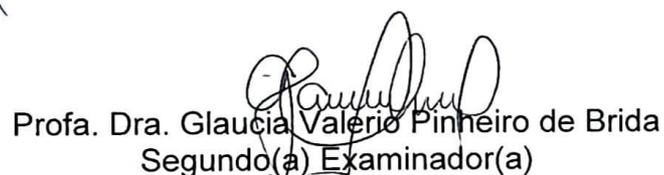
## COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Paulo José da Costa  
Presidente



Prof. Dr. Lazslo Antonio Ávila  
Primeiro(a) Examinador(a)



Profa. Dra. Glaucia Valério Pinheiro de Brida  
Segundo(a) Examinador(a)

Aprovado Aos quinze dias do mês de setembro de 2023 às nove horas, no Bloco 118, sala de vídeo.

Ao meu pai,  
que a exemplo dos heróis da mitologia grega,  
enfrentou a Morte e,  
tendo a vencido, numa epopeia digna do maior  
tragediógrafo de todos,  
pôde estar junto a mim na conclusão deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Não seria justo ou adequado divulgar o presente trabalho sem mencionar aqueles que se fizeram presentes e contribuíram com sua elaboração.

Agradeço imensamente aos meus pais, Juraci e Sueli, por todo o investimento direcionado a mim. Foram meus primeiros modelos e, enquanto educadores e formadores, os primeiros mestres.

Ao Professor Dr. Paulo José da Costa, orientador deste trabalho, que atuou gloriosamente enquanto transmissor do meu primeiro contato com a noção de um aspecto trágico do psiquismo humano. Grata por toda a confiança depositada em mim e em Ifigênia, por todas as valiosas orientações/elucubrações necessárias ao desenvolvimento da pesquisa, e por todo o reconhecimento e dedicação.

Dirijo também meu agradecimento aos membros da banca, Professora Dra. Glaucia Valéria Pinheiro de Brida e Professor Dr. Lazslo Antonio Ávila, por todas as ricas contribuições realizadas que alimentaram o trabalho e que muito me auxiliaram.

Agradeço especialmente à CAPES pelo apoio e incentivo financeiro.

Por fim, grata aos meus pacientes que fazem parte da construção do meu percurso teórico-clínico.

Para que o homem ao final se revele a si mesmo, ele deveria morrer, mas seria preciso fazê-lo em vida olhando-se deixar de ser. Em outras palavras, a própria morte deveria tornar-se consciência (de si), no momento mesmo em que aniquila o ser consciente. É em um certo sentido o que tem lugar (que está pelo menos à beira de ter lugar, ou que tem lugar de uma maneira fugidia, inapreensível), por meio de um subterfúgio. No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. Mas é uma comédia!

(Georges Bataille)

Pavani, L. M. *A identificação sacrificial: Discussões psicanalíticas a partir do sacrifício de Ifigênia*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

## RESUMO

O sacrifício é objeto de estudo da psicanálise sob a noção de renúncia instintual. Em seu estudo acerca da presença de aspectos psicopatológicos no cotidiano, Freud discute um sacrifício realizado por ele mesmo, com o objetivo de evitar e apaziguar um penoso destino. Em seu relato pessoal, o vienense apresenta, ainda, que a oferta feita por ele tratava-se de um objeto valioso, com o qual ele se vinculava. A presente pesquisa, portanto, visa compreender o papel da identificação nas ações sacrificiais. O estudo inicia-se a partir do complexo de Édipo, do totemismo, do narcisismo e da identificação melancólica. Portanto, o presente estudo foi realizado conforme o método psicanalítico, especificamente da psicanálise extramuros, que acontece para além dos limites da clínica psicanalítica. No desenvolvimento deste trabalho, fizemos uso da articulação da psicanálise com a mitologia grega, por considerarmos as valiosas contribuições teóricas que poderíamos nos valer a partir deste profícuo diálogo. A articulação se dá a partir da tragédia grega *Ifigênia em Áulis*, a qual apresenta uma filha que se coloca enquanto sujeito para o sacrifício e que, a partir dele, pode tornar-se sujeito para o pai, identificando-se com ele. Dessa forma, nos foi possível elucidar a enigmática transição presente no sacrifício, esclarecendo as ofertas e os ganhos a partir dele. As associações permitiram-nos discorrer acerca dos caminhos tomados pelos instintos. O percurso teórico-metodológico permitiu-nos ainda tratar da reversão do instinto ao seu oposto e da reversão do instinto ao próprio eu, contribuindo com as reflexões acerca do sacrifício instintual.

**Palavras-chave:** Ifigênia. Identificação. Sacrifício. Tragédia grega. Psicanálise.

Pavani, L. M. *The sacrificial identification: Psychoanalytical discussions from the sacrifice of Iphigenia*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

### ABSTRACT

The present work proposes a discussion about the sacrificial identification, term coined through the notion that sacrifice contains an identifying element between the one who offers it – to get something in return, it's true –, the one for whom the sacrifice is intended, and finally the sacrificial object. For this, a psychoanalytical study of Iphigenia's sacrifice will be carried out, based on the work carried out by Euripedes. In this work, we observe in the narrative a father who receives the order to sacrifice his daughter to appease a mistake he made with the deity that demands it. What draws attention in this tragedy and, mainly, in the sacrifice, is the fact that Iphigenia doesn't resent her father for long, but otherwise, she heroically embraces her fate and rewrites it as a self-sacrifice. From the hypothesis that points out that the sacrifice is offered to receive something in return, this work proposes to investigate the enigmatic balance of this transaction through the analysis of the referred work of Euripedes, with the extramural use of the psychoanalytic method, having as possible results some identifying elements present in the sacrifice of Iphigenia.

**Keywords:** Iphigenia. Identification. Sacrifice. Greek tragedy. Psychoanalysis.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 A IDENTIFICAÇÃO NA TEORIA FREUDIANA</b> .....	17
<b>1.1 A Representação Objetal e a Identificação</b> .....	19
<b>1.2 Honra Teu Pai: As Implicações Narcísicas do Complexo de Édipo</b> .....	23
<b>1.3 A Constituição do eu a Partir da Introjeção de Objetos</b> .....	27
<b>1.4 Zeus: Breve Discussão de Sua Constituição</b> .....	32
<b>1.5 A Incorporação do Objeto nos Sacrifícios</b> .....	33
<b>2 O MITO, A TRAGÉDIA E O CORPO DILACERADO DO HERÓI TRÁGICO</b> .....	41
<b>2.1 A Transmissão Oral e Psíquica dos Mitos</b> .....	41
<b>2.2 Psicanálise e mitologia Grega: Uma Mútua Colaboração</b> .....	44
<b>2.3 Tragédia Grega: A Representação Encenada do Psiquismo</b> .....	46
<b>2.4 O Herói Trágico Grego: A Noção de Sua Responsabilidade que não Pode ser Transferida</b> .....	48
<b>2.5 Matar a Culpa, Salvar o Desejo: Agamêmnon Coagido por Sua Própria Vontade</b> .....	53
<b>3 A LÓGICA SACRIFICIAL: ENTRE A MORTE E A VIDA</b> .....	62
<b>3.1 Ifigênia Piedosa, Agamêmnon Impiedoso</b> .....	63
<b>3.2 Ifigênia em Seu Encontro com a Face do Rei General e a Face(ta) do Pai</b> .....	69
<b>3.3 O Autossacrifício de Ifigênia Enquanto Preservação</b> .....	76
<b>3.4 Agamêmnon Introjetado: Ifigênia Exaltada Para Além (Mas a Partir) do Pai</b> .....	81
<b>3.5 A Identificação Sacrificial e a Bela Morte de Ifigênia</b> .....	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	94

## INTRODUÇÃO

Conta Freud (1901/1996) que, certa vez, um de seus parentes adoeceu de modo grave e repentino e sua condição de saúde melhorou do mesmo modo, apesar de sua descrença. A melhora de saúde acarretou no vienense a seguinte proposição: “quer dizer, então, que ela vai viver!” (p. 112). À ocasião, Freud atirou um chinelo pela sua sala, alcançando uma estátua de mármore, uma de suas Vênus – coleção tão valiosa a ele – e sua aparente equivocada ação fora interpretada como um "ato sacrificial" (p. 112), uma vez que entendeu sua agora intencionada ação como uma espécie de oferenda, tencionando a reversão do quadro de saúde, parecendo compreender que a realização de seu desejo pela saúde de seu ente querido demandava um sacrifício para ser concretizado. Em outra situação, ele quebrou uma recém adquirida figura egípcia, enquanto escrevia uma carta para apaziguar um colega ofendido por suas interpretações e julgou sua ação enquanto um "sacrifício propiciatório para evitar o mal" (p. 112), com a intenção de evitar um destino cruel. Pode-se ver, então, que as duas passagens expostas pelo autor obedecem a mesma lógica sacrificial que contém, ainda, em sua equação um forte vínculo afetivo com o objeto pelo qual o sacrifício é executado. Souto (2013) concordará com tal ideia, apoiando-se na definição de sacrifício enquanto um ato de renúncia, inspirado por um intenso sentimento de amor; o que aqui é compreendido como lógica sacrificial é a existência de afeto para com o objeto ao qual se dedica o ato sacrificial.

A ideia apresentada por Freud nas passagens já citadas acima pode ser expressa da seguinte maneira: dá-se algo, aniquilando-o, para receber algo em troca. A mesma intencionalidade do sacrifício, enquanto renúncia ou abstinência de desejos visando um bem maior, é apresentada ainda por Freud (1913/1996j; 1930/1996) e Mauss e Hubert (1899/2005), que analisam os sacrifícios presentes em algumas religiões, entendendo-os enquanto a obtenção de ganho a partir da destruição de um objeto precioso – tal como as estátuas de Freud eram para ele. Concordando com Mauss e Hubert (1899/2005), os autores Akhtar e Varma (2012) dizem que a concepção sacrificial e a religiosidade possuem estreita ligação e tais cerimônias religiosas como, por exemplo, o Ramadã ou a Quaresma, também se constituem enquanto renúncia para a obtenção de purificação; ou seja, para obter a expiação do mal em uma dinâmica de câmbio. Pode-se verificar, então, o sacrifício em diversas culturas e práticas religiosas e, ainda a exemplo de Freud, na vida cotidiana humana, sob vários formatos e intensidades. Por esse motivo, a ação sacrificial foi tomada como interesse por diversas áreas do conhecimento científico.

Hubert e Mauss (1899/2005) distinguem o sacrifício e o objeto sacrificial comentando "que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado" (p. 17). Assim, o sacrifício é o rito por meio do qual o objeto sacrificial, a partir de sua purificação, transformará o estado daquele que o convoca. A coisa consagrada, o objeto sacrificial que se oferta e que só alcança sua consagração por meio de sua destruição, serve de intermediário entre o ofertante e a divindade a qual se oferta, pois apenas dessa maneira o humano e o divino podem relacionar-se. Então, as estátuas de Freud atendem como intermediário entre seus desejos de apaziguamento com seu ente e amigo querido. Hubert e Mauss (1899/2005) também indicam uma certa identificação no ato sacrificial, já que o sacrifício estaria a serviço da relação objetal entre ofertante-ofertado, em uma "fusão direta" (p. 17) entre o humano e o divino:

Em todo sacrifício há um ato de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá. E geralmente essa abnegação lhe é mesmo imposta como um dever, pois o sacrifício nem sempre é facultativo; os deuses o exigem. Deve-se a eles o culto, o serviço, como diz o ritual hebreu; deve-se a eles sua parte, como dizem os hindus. Mas essa abnegação e essa submissão não suprimem um retorno egoísta. Se o sacrificante dá algo de si, ele não se dá: reserva-se prudentemente. Se ele dá, é em parte para receber. O sacrifício se apresenta assim sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. **O desprendimento mistura-se ao interesse** (Mauss & Hubert, 1899/2005, p. 106, negritos nossos).

Ao se posicionarem assim, os autores supracitados parecem ilustrar a vinheta freudiana apresentada no início, agora a partir da antropologia. Desse modo, Freud renuncia às estátuas, mas não num ato simplesmente altruísta. Ele, ao entregar suas tão adoradas esculturas possui um claro objetivo de retorno para si, além do retorno ao amigo e ao ente querido, já citados: "são atos sacrificiais destinados a aplacar o destino, afastar a desgraça, e assim por diante" (Freud, 1901/1996, p. 116). E, ainda, acrescenta-se a noção de que os sacrifícios não são atos puramente altruísticos, mas, conforme Freud, "podem servir a toda uma série de outros propósitos obscuros" (p. 110). Ora, qual seria o objetivo egoísta? Talvez o de apaziguar sua responsabilidade no destino penoso de seu ente querido. Como expõe Ambertín (2009), teria sido Freud o responsável por indicar um médico-cirurgião que agravou a condição de saúde no caso de seu parente. Dessa forma, o vienense apresenta um certo dever pela purificação e também responsabilidade pelo maléfico destino e, concordando com Mauss e Hubert (1899/2005), o sacrifício se coloca ao sujeito como um dever, uma obrigação diante de sua responsabilidade pela realidade danosa.

O sacrifício é encontrado, como já citado, em diversos lugares e momentos históricos, mas, também, na mitologia grega, tema sobre o qual nos debruçamos neste trabalho. O conteúdo mítico demonstra sua vitalidade e relevância ao campo psicanalítico, uma vez que

propicia a expressão das questões humanas universais e atemporais, às quais permitem o acesso ao mito individual de cada analisando (Migliavacca, 2002). Um dos meios em que os mitos gregos expressam com profundidade essas questões é a tragédia grega. O que faz lembrar que Freud (1942/1996) apresenta que o espectador, diante de um jogo dramático, pode experimentar uma intensa descarga de seus afetos sem que, para isso, precise vivenciar os mesmos sofrimentos que o herói das tragédias gregas. O espectador é, portanto, pareado pelo autor a uma criança que brinca e que com isso “gratifica sua expectativa hesitante de se igualar aos adultos” (p. 191). Dessa forma, o drama grego provoca no público a identificação com o herói. Assim, a presente investigação se dá a partir do diálogo entre a Psicanálise e a Mitologia Grega. Para isso, selecionou-se a tragédia *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides (trad. 1993), apresentada pela primeira vez em 405 a. C. A partir disso, temos por objetivo analisar essa obra de Eurípides, tendo como eixo norteador a pressuposição de processos vinculados à identificação sacrificial, que serão especificados e discutidos nos capítulos que se seguem. O que aqui é considerado como uma identificação sacrificial refere-se ao entendimento que há uma aproximação vincular entre sacrificador-sacrificado nestes rituais, percebidos a partir dos estudos de Freud (1901/1996; 1913/1996; 1921/1996; 1930/1996; 1939/1996) e também de Mauss e Hubert (1899/2005).

A tragédia tem início com Agamêmnon, rei de Argos, aguardando com seus homens rajadas de vento capazes de impulsionar suas naus em direção à guerra. Os ventos foram cessados por Ártemis, quando o comandante infligiu uma grave ofensa contra a divindade invadindo um campo sagrado, matando uma corça e vangloriando-se por suas qualidades como caçador, julgando-se ele próprio melhor que a própria deusa da caça. A divindade, em resposta, reivindicava uma morte para voltar a soprar ventos favoráveis à navegação: tratava-se do sacrifício de Ifigênia, primogênita do rei e já prometida por ele à deusa<sup>1</sup> em outra ocasião anterior a esta tragédia.

A exigência de Ártemis chega aos gregos por intermédio de Calcas, o adivinho, e sua revelação provoca horror por toda a expedição. No entanto, Agamêmnon acata a decisão movido por sua evidente ambição de poder e glória. O preço da honra pela vitória, pago com o sacrifício de sua própria filha parecia uma justa transação a ele. Agamêmnon, general de grandes ambições, havia saído degradado de uma guerra anterior, e agora, sob o pretexto de honrar o matrimônio e a promessa do irmão, tem a possibilidade – a partir do sacrifício de sua

---

<sup>1</sup> Calcas, o adivinho, apresenta que o general havia prometido o sacrifício do “mais belo produto do ano” (Eurípides, trad. 1993, p. 282) e, neste ano, Clitemnestra dá luz à sua filha.

filha – de honrar e subjugar ele mesmo os troianos: “a rota pela qual se pode vir a Tróia está fechada para nossa expedição se eu não sacrificar nossa filha Ifigênia” (Eurípides, trad. 1993, vv. 1782-1783).

O rei de Argos ordena então que sua esposa, Clitemnestra, envie a virginal Ifigênia para uma suposta união matrimonial com Aquiles; suposta, uma vez que o lendário guerreiro não fora consultado. A jovem chega em Áulis junto de sua mãe e de seu dote. Agamêmnon acredita que seria impossível enfrentar o exército grego se descumprisse a ordem divina, e diante de uma guerra que inerentemente ceifaria a vida de milhares de pessoas, Ifigênia seria a primeira vítima. Dando-se conta da trama canhota, Ifigênia percebe que será entregue pelo pai à Hades e não à Aquiles. Há uma tentativa de Aquiles de livrar Ifigênia de sua imolação: “tentemos outra vez persuadir o pai a ter melhores sentimentos quanto à filha” (Eurípides, trad. 1993, vv. 1424-1425), mas ela acaba por submeter-se ao sacrifício.

O sacrifício de Ifigênia aponta para uma morte concreta. O exemplo de Ifigênia aponta para uma jovem que antecede seu sacrifício em um autossacrifício, para não sofrer um sacrifício perpetrado pelas mãos de seu amado pai. Contudo, não se pode esquecer daqueles que também perdem a vida psíquica e narcísica, renunciando-a ao assumir a obrigatoriedade de sacrificar-se para benefício do outro. O benefício, no entanto, seria apenas do outro ou, também, de si próprio? O presente estudo é fruto, também, de inquietações e motivações clínicas a partir da escuta de um jovem analisando, que queixava-se de sacrifícios impostos por seu pai e que pode ajudar-nos a esclarecer estas perguntas. Em sua narrativa apresentava forças parentais - maiores e mais poderosas que ele - e que o influenciava em suas escolhas, mesmo as menores. O jovem em questão, após algum período em tratamento psicanalítico, produz um sonho que ajuda a clarificar as ideias já expostas e, por esse motivo, tal vinheta onírica será brevemente exposta aqui. Em seu sonho, era mantido refém e estava sob o controle de um certo sequestrador-pai, vendo-se em situação angustiante mas, também, possuía algumas ferramentas para livrar-se dele, as quais resolveu não fazer uso por temer as consequências ao sequestrador. Diante da exposição, levantam-se algumas questões, mas, sobretudo, a seguinte: em que circunstâncias alguém, em situação de vitimação, trará malefícios ao sequestrador ao desvencilhar-se deste? Quais os custos narcísicos para manter este pai-sequestrador vivo? Talvez, o malefício de libertar-se da situação não necessariamente estaria direcionado ao sequestrador, mas sobretudo ao próprio paciente. Dessa forma, a escolha de suas roupas e de sua futura profissão perpassa o pai. Caso contrário, sentia-se angustiado por desrespeitá-lo e pela fantasia de que escolhas que o pai não faria, o levariam a ser desprezado por ele. Perder o amor do pai-sequestrador em nome de sua liberdade. Para além da perda, o paciente visava,

ainda, um ganho. Mantendo-se passivo diante de suas ordens, embora ameaçadoras, tem o amor paterno a partir de seu sacrifício e julga evitar a ação sádica de um pai querido.

O sacrifício aparece na obra freudiana relacionado a uma renúncia instintual<sup>2</sup>. E Freud (1939/1996), investigando as renúncias sacrificiais necessárias ao judaísmo acerca das proibições religiosas, diz: “todos os avanços em intelectualidade desse tipo têm, como consequência, o aumento da auto-estima do indivíduo, tornando-o orgulhoso, de maneira que se sente superior a outras pessoas que permaneceram sob o encantamento da sensualidade” (pp. 73-74). No mesmo texto, também tratando da devoção sacrificial dirá o psicanalista: “talvez os homens simplesmente afirmem que aquilo que é mais difícil é superior, e seu orgulho seja meramente seu narcisismo aumentado pela consciência de uma dificuldade vencida” (p. 76). Assim, aparece novamente um ganho externo e também intrapsíquico àquele que propõe o sacrifício, que concorda com alguma perda anterior.

Portanto, há um ganho concreto e, ainda, narcísico na ação sacrificial que surge a partir da impossibilidade de satisfazer a exigência instintual por conta de algum obstáculo externo, atendendo ao princípio da realidade. O obstáculo externo seria, então, assimilado pelo sujeito a partir dos ideais transmitidos a ele por meio de seus cuidadores, comumente os pais. A transmissão resulta em uma parte coercitiva interna, denominada ideal de ego. Assim, o sujeito precisa considerar as exigências externas para sua satisfação, mas também deve atender suas próprias exigências internas. Quando a renúncia acontece por meio de uma exigência interna, e não por um motivo extrínseco ao sujeito, o que deriva disso é uma espécie de orgulho, de exaltação. Dessa forma, o sacrifício realizado é dotado de valor moral e a satisfação se dá, então, pela via de limitação instintual (Freud, 1939/1996).

A satisfação narcísica acontece a partir da introjeção da autoridade pelo ego e, ainda, por seus ideais (Freud, 1921/1996). O ego, como apresentado por Bichara (2003), é a instância que organiza os processos mentais e atua enquanto um mediador, regulando a realidade externa, buscando dominar os instintos do id e também as proibições severas do superego. Assim, todo o funcionamento do psiquismo se relaciona com os conflitos instintuais e com a realidade externa, apresentada aos indivíduos em concordância com uma legislação aceitável,

---

<sup>2</sup> Em “Além do princípio de prazer” (1920/1996), Freud afirma que o psiquismo busca, enquanto objetivo, a produção de prazer ou a evitação do desprazer, em um processo conhecido como princípio do prazer. No entanto, essa busca de satisfazer a pulsão está submetida ao princípio de realidade, fazendo com que este fim não seja completamente alcançado. No entanto, os acordos pulsionais entre o princípio do prazer e o de realidade permitem a organização pulsional a partir de um deslocamento ou, até mesmo, de um sacrifício do prazer. É a esta espécie de pacto coletivo de sacrifício - ou renúncia pulsional - que Freud atribui o sucesso do ordenamento da civilização humana ainda que sendo o sintoma o preço a ser pago pela insatisfação pulsional, como o psicanalista expõe em “O futuro de uma ilusão” (1927/1996).

inicialmente, aos pais. Superego, então, é o nome da instância herdada a partir da relação com os educadores e suas exigências sacrificiais são executadas pelo sujeito pela apreensão egóica de perda do amor de seus pais. Assim, quando a renúncia pulsional se dá mais por essa exigência egóica e interna que social – em uma participação ativa do sujeito –, tal sacrifício é entendido como orgulho e segurança, como se o afeto paterno fosse merecido e o sujeito, digno de ser recompensado por ele (Freud, 1939/1996).

Com estas considerações e a partir da leitura da tragédia selecionada, várias perguntas ecoam. O sacrifício poderia ser explicado como um fim em si mesmo ou teria outro objetivo, em especial, a Ifigênia? Por que Ifigênia aceitaria seu sacrifício sem apresentar alguma relutância? Ela estaria oferecendo algo apenas em nome de seu pai? Ou, talvez, haveria algum ganho para ela, além da preservação da honra e da vitória militar de seu pai? Se os estudos acerca dos rituais sacrificiais concentram-se, principalmente, em outras áreas do conhecimento como exposto por Akhtar e Varma (2012), qual seria a ampliação da discussão possível à Psicanálise? Quem seria o objeto que a vítima do sacrifício estaria a serviço ou, ainda, qual seria o saldo de tal transação? Dessa forma, este trabalho tomará principalmente os estudos psicanalíticos de Freud (1910/1996f; 1913/1996j; 1914/1996; 1915/1996l; 1917/1996o), contribuições antropológicas, bem como obras de mitólogos (Vernant & Vidal-Naquet, 1981/2014; Campbell, 1988/1991; Brandão, 1986).

Apresenta-se, assim, o problema de pesquisa da oferta do sacrifício, sendo necessário compreender a troca de que é feita tal transição. A análise da obra selecionada de Eurípides em intersecção com o conhecimento psicanalítico, para além das fronteiras do consultório, bem como a utilização da mitologia e das teorias que lhe são próprias, faz deste estudo aquilo que Laplanche (1992/1987) denominou como psicanálise extramuros, a qual permite a investigação dos conceitos que serão tratados e, além disso, a aproximação destes com a mitologia grega.

A Psicanálise se constitui como saber com um objeto e método que lhe são próprios, sendo formulada como forma de tratamento e método investigativo, o que a difere de outros saberes. Ainda que seu objeto de investigação seja o inconsciente, suas aplicações ultrapassaram o consultório onde surgiu, para atravessar diversas áreas da atuação como a arte, a política, a antropologia, entre outras (Gorender, 2004). Freud exprime a abrangência de seu método: “no trabalho da psicanálise formam-se vínculos com numerosas outras ciências mentais, cuja investigação promete resultados do mais elevado valor: vínculos com a mitologia e a filosofia, com o folclore, com a psicologia social e com a teoria da religião” (Freud, 1916/1996, p. 110). A psicanálise, enquanto técnica, não parte de alguma premissa de um suposto saber prévio, o conhecimento é construído e desvelado ao longo do caminho.

Como apresenta Borges (1985/2009), “um escritor deve deixar que os temas o procurem, deve começar recusando-os, e depois, resignado, pode escrevê-los para passar a outros”. Como já dito, o método psicanalítico é construído a partir de um conhecimento ainda não estabelecido e em seu procedimento refere-se a fazer uma leitura do conteúdo mítico e deixá-lo ecoar, como recomenda Migliavacca (1998):

Eu não trabalho o mito interpretando-o de acordo com um sistema teórico fechado, eu não faço interpretação psicanalítica dos mitos, não me aproximo do mito para encaixá-lo nos conceitos teóricos da psicanálise. Deixar o mito falar, é dessa atitude, a meu ver, que se pode chegar com mais liberdade, àquilo de genuíno que se encontra no universo mitológico (p. 142).

Esta pesquisa justifica-se a partir da predominância, na clínica psicanalítica, de ações sacrificiais sob a forma de suicídios – “acidentais” –, de automutilações em pacientes com dinâmica neurótica, bem como de outras expressões como a indicada na vinheta clínica apresentada anteriormente. Nessa dinâmica, o superego tortura o sujeito através da exigência sacrificial demandada pela necessidade do ego de alcançar o ego ideal. Assim, o paciente se oferece em sacrifício para atender a uma fantasia que visa expiar o mal e, com isso, receber algo em troca (Andresen, 1984). Além da adoção de atos advindos da ação sacrificial, a identificação é também importante via para pensar na formação dos sintomas, assim como Freud (1905/1996c) apresenta uma analisanda que, por desejar substituir sua mãe ao lado de seu pai, acaba por desenvolver os mesmos sintomas maternos. Assim, através da identificação com sua mãe, esta paciente desenvolvera seus “pequenos sintomas e peculiaridades” (p. 48), fazendo-nos pensar em uma identificação maldita que pode decorrer da família. Ademais, justifica-se também, uma vez que esta questão sacrificial não tem sido amplamente discutida – assim como o sacrifício de Ifigênia apesar do enorme interesse pela casa dos Átridas e por sua maldição<sup>3</sup> –, ainda que não deixe de esgotar sua relevância principalmente na clínica psicanalítica – a possuir inúmeras contribuições à sua teoria e técnica, elaboradas diante da necessidade dos analistas em dar conta dos sofrimentos sacrificiais que emergem no consultório.

---

<sup>3</sup> Giacóia Júnior (2012) apresenta-nos que Atreu e seu irmão Tiestes são encorajados a matar seu meio-irmão, motivados pelo temor que este roubasse o trono real. Pélope, pai de Atreu e Tiestes, responsabiliza a esposa pela tragédia e, então, Hipodâmia põe fim à sua própria vida. Diante da sequência trágica, os filhos são banidos pelo rei e refugiam-se em Micenas, aos cuidados do rei Euristeu, que concede a disputa por seu trono aos irmãos. Atreu sai vencedor da disputa e expulsa seu irmão de Micenas mas, o mesmo Atreu, descobrindo que sua esposa era amante de Tiestes, convida seu irmão para um banquete em que serve à mesa os membros de seus sobrinhos ao próprio pai. Diante de seu horrífico crime, Atreu é amaldiçoado – estendendo a maldição também aos seus filhos Agamêmnon e Menelau – e se inicia uma trágica maldição onde a casa Átrida fará sangrar seu próprio sangue por gerações. Assim, Agamêmnon sacrificará sua própria filha; sua esposa, Clitemnestra, matará o próprio marido para vingar a morte de sua primogênita, e seus filhos – irmãos de Ifigênia - arquitetarão a morte de sua mãe para honrar seu pai Agamêmnon.

Ainda no uso do método psicanalítico, que tem em seu arcabouço teórico-prático as representações enquanto conceito para designar processos fixados pelos instintos do sujeito e pelo caminho pelo qual são inscritas no psiquismo em concordância com o entendimento de Laplanche e Pontalis (1967/1991) –, a tragédia de Ifigênia será tomada enquanto pré-história representante da humanidade uma vez que a filha de Agamêmnon parece se assemelhar a muitos dos filhos que buscam pelo tratamento psicanalítico na contemporaneidade e de todos os tempos. Nesse sentido, a tragédia de Ifigênia não será tomada enquanto conteúdo bruto de uma possível história psíquica da humanidade.

Sob esta luz, buscar-se-á compreender o sacrifício de Ifigênia. Para tanto, foram levantadas discussões psicanalíticas acerca da identificação, bem como reflexões de outras áreas que podem contribuir para a compreensão da participação do fenômeno identificatório no ato sacrificial. A partir da hipótese do sacrifício como necessidade de ofertar um objeto para receber algo a partir deste, observada na obra selecionada de Eurípides, este trabalho se propõe a contribuir para a discussão acerca da identificação sacrificial, conceito a ser delineado a partir de estudos psicanalíticos e antropológicos no decorrer do presente trabalho, sobretudo no tocante às identificações com o objeto divino a quem destina-se o sacrifício ou, ainda, com quem o promove, bem como a compreensão da identificação sacrificial e seus desdobramentos no desenvolvimento objetal e narcísico dos indivíduos. Para isso, serão abordados no primeiro e segundo capítulo deste trabalho os conceitos aqui já indicados para, por fim, abordar o tema da identificação sacrificial.

## 1 A IDENTIFICAÇÃO NA TEORIA FREUDIANA

A mitologia grega abarca um conjunto de distintos modelos representativos da vida e do psiquismo humano como, por exemplo, as quimeras. Esse estranho ser mitológico fisicamente se compõe por uma cabeça de leão, um tronco de cabra e, por fim, sua cauda estende-se até uma cabeça de serpente (Brandão, 1986). Enquanto uma fera mitológica, provoca diversos afetos por seu conteúdo monstruoso, mas qual deles? O que desperta medo, horror, angústia e, até mesmo asco, diante da figura seria sua composição de animais ferozes e peçonhentos ou, ainda, a ideia de que é possível que a constituição animal e, portanto, humana, seja composta de itens de natureza extremamente diferentes?

O modelo de aparelho psíquico, esboçado por Freud (1950/1996) no “Projeto para uma psicologia científica”, parte da descoberta da teoria do funcionamento psíquico, constituído por regiões distintas. Como pontua Caropreso (2008), o campo do psiquismo na teoria freudiana não se limita apenas à presença do consciente, sendo constituído principalmente pelo inconsciente e apenas alguns processos mentais seriam originários do consciente. No texto freudiano acima indicado, ele postula a existência de um sistema de percepção que, por sua vez, divide-se em três componentes: *ômega* refere-se a parte consciente, *phi* seria o responsável por receber os estímulos externos e transmiti-los, fracionados, ao *psi* – sistema mnêmico onde se constituem as representações e lembranças de conjuntos representacionais. Posteriormente, em *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/1996), sistematiza a primeira tópica. Nela, postula a divisão psíquica entre espaços chamados de inconsciente e consciente com uma terceira instância intitulada de pré-consciente, responsável por organizar a fronteira entre as duas primeiras. O autor apresenta também uma argumentação acerca das fronteiras entre a vigília e o sono e entre a fantasia e a realidade. O inconsciente freudiano engloba, portanto, conteúdos temporariamente latentes, mas que também são influenciados por elementos exógenos do social e da cultura (Freud, 1923/1996).

Nesse sentido, Freud (1923/1996) compreende o psiquismo como uma instância formada por instâncias diversas, que relacionam-se entre si, de forma que o sujeito psicanalítico seja sempre pensado a partir de sua unicidade: as formas pelas quais seus componentes se formam e atuam é individual, assim como o monstro mitológico da Quimera. Essa posição sobre as instâncias e forças instintuais, no entanto, não deve ser tomada como individual ou fechada em si mesma (Guimarães & Celes, 2007). Tampouco, colocando de outra forma, “o psiquismo, tal como é concebido e estudado pela psicanálise desde Freud, é uma formação

intermediária entre o corpo biológico<sup>4</sup> e o campo social, de maneira que buscar compreendê-lo só é possível se levarmos isto em consideração” (Rocha, 2012, p. 118). Os conceitos psicanalíticos de constituição do sujeito e identificação são intrincados um com o outro, assim como a noção entre psiquismo e campo social. Assim, o eu – sua constituição e organização – só é possível a partir de suas experiências com objetos externos a ele. É verdade, no entanto, que o próprio sujeito pode se tornar fonte de investimento a si mesmo e daí a explicação do intrincamento destes dois processos importantes para a elaboração do objetivo deste trabalho e tais noções serão trabalhadas a seguir.

O inconsciente freudiano então é formado por conteúdos reprimidos que não acessam os espaços pré-consciente e consciente por ações de censuras internas; o pré-consciente é o sistema que contém elementos que são acessíveis à consciência, conteúdos que não estão acessíveis à consciência, mas, em um momento posterior, podem localizar-se na consciência. E, por fim, o consciente que recebe informações, tanto do mundo interior e, portanto, inconsciente e pré-consciente, quanto informações externas. É por essa noção de fronteiras, onde estímulos da realidade externa são relevantes ao psiquismo, que Freud considera, em especial em seus textos sociais, para formular teorias e conceitos entre o mundo interno e externo humano.

A partir disso, Freud (1921/1996) afirma que o sujeito visto como uma unidade separada de seu entorno, somado à exclusão de suas relações, só deve ocorrer em casos excepcionais. Inserido em um grupo, o indivíduo – assim como a sua vida psíquica – estaria sujeito às influências destes outros objetos e, nestas condições, estariam em posse de uma mente coletiva que os faz agir e pensar de forma bastante diferente do que acontece em sua hipotética mente individual ou, ainda, se estivesse em situação isolada. Portanto, existe uma passagem de um objeto individual para um coletivo e que relaciona-se, ainda, com a ideia de conteúdos da vida psíquica transmitidos entre gerações de uma família (Eiguer, 1997/1998).

O sujeito psicanalítico é aquele em constante tensão entre sua vida mental e social e, portanto, individual, mas também social (Burity, 1998). Assim, interessa à Psicanálise a relação do sujeito consigo mesmo e, sobretudo, com os outros para pensar em sua subjetivação e, conseqüentemente, no motor de suas ações. Um dos exemplos do social influenciando no psiquismo é a noção freudiana de identificação. Laplanche e Pontalis (1967/1991) compreendem a identificação enquanto a apropriação de características do outro para si e, apesar do termo ter sido associado a uma noção de imitação ou contágio mental (Freud, 1921/1996), fora

---

<sup>4</sup> A base fisiológica do eu é apresentada por Freud (1950/1996), tendo como eixo norteador noções biológicas.

enriquecido ao longo da teoria de Freud com sua noção de incorporação oral e a teoria edipiana, circunscrevendo-se com a noção de narcisismo e, ainda, com o segundo modelo de aparelho psíquico, onde o psiquismo aparece sendo formado e constituído a partir das relações de objeto. Concordamos com os autores e, dessa forma, essas discussões acontecerão nas páginas que se seguem, a fim de esclarecer o conceito de identificação.

### **1.1 A Representação Objetiva e a Identificação**

Acreditava-se, popularmente, que os infantes não possuíam uma sexualidade aflorada e que esta viria a florescer apenas após a puberdade. A pretensão de que a energia sexual ficaria retida e em um estado latente fora derrubada graças à publicação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, 1905/1996d), obra em que o autor afirmou a existência de uma sexualidade infantil desde os primeiros tempos de vida de uma criança. Nesta obra, Freud afirma que o alvo sexual normal é a “união dos genitais no ato designado como coito, que leva a descarga da tensão sexual e a extinção temporária do instinto<sup>5</sup> sexual (uma satisfação análoga à saciação da fome)” (Freud, 1905/1996d, p. 95). O desvio do alvo sexual normal seria considerado enquanto uma aberração pelos clínicos da época e pelo próprio Freud; no entanto, mudanças com relação ao objetivo sexual precisam ser consideradas e algumas práticas que antecedem preliminarmente o alcance de tal alvo são muito valorizadas pelo homem médio como, por exemplo, o beijo. A aliança do indivíduo com a mucosa bucal é compreendida como excitatória ainda que esta não faça parte da genitalidade humana, mas, sim, corresponda ao aparelho digestivo. Nestes casos em que a oralidade reivindica para si sua sexualidade, a essa pulsão parcial dá-se o nome de zonas erógenas, que diferenciam-se das zonas necessariamente sexuais. Assim, Freud postula a existência de zonas, para além da genitalidade, que produzem excitação e satisfação sexual. Nesse sentido explicará, ainda, que:

Somente em raríssimos casos a valorização psíquica com que é aquinhado o objeto sexual, enquanto alvo desejado da pulsão sexual, restringe-se a sua genitália; ela se propaga, antes, por todo o seu corpo, e tende a abranger todas as sensações provenientes do objeto sexual (Freud, 1905/1996d, p. 93).

Não interessa-nos, neste trabalho, pensar tal prática como uma perversão, mas sim, compreender essa satisfação e variação da pulsão sexual que desvia-se da genitalidade, mas

---

<sup>5</sup> Compreendido aqui e também por Freud (1950/1996) enquanto o representante psíquico e, portanto, interno, de uma fonte excitatória e que flui constantemente; ao contrário de um estímulo que refere-se à excitação vinda de fora. O instinto demanda um trabalho à vida mental que, a partir de uma excitação corporal, busca como alvo, como objetivo, a queda do estímulo.

aproxima-se, em contrapartida, da oralidade ou, ainda, da introdução (ou introjeção, no sentido psicanalítico aqui a ser tratado) de um alimento ou objeto. Assim, aproxima-se também da identificação. Em sua teoria acerca da neurose, Freud (1905/1996d) encontrou com frequência uma certa regressão para a oralidade, onde reivindica-se à boca o papel e a função da genitália. Ou seja, o neurótico tende a atividades sexuais perversas num sentido restrito, compreendido como o desvio do alvo sexual – a genitália – que é, por sua vez, substituído por outro objeto como um órgão ou uma vestimenta de natureza específica. Tal perversão (ou traços essenciais da pulsão sexual), segundo o psicanalista, é passível de observação apenas nas crianças e, por esse motivo, aqui são chamadas de regressão. Regressão, então, ao desenvolvimento da sexualidade infantil ou a formas de satisfação infantil como apresentado pelo autor ao afirmar que “a sexualidade dos psiconeuróticos preserva o estado infantil ou é reconduzida a ele” (Freud, 1905/1996, p. 108).

Alguns elementos culturais, sobretudo os educacionais, visam corrigir as pulsões sexuais e disto se originam sentimentos como a vergonha e o asco. Assim, a pulsão é reorganizada e redirecionada para uma meta que não seja sexual, o que foi compreendido pela teoria freudiana como sublimação, ainda no mesmo texto. No entanto, mesmo neste período de latência sexual algumas práticas acabam por escapar da sublimação. Um dos exemplos de manifestação sexual que escapou é o ato de sucção, que causa prazer a partir do próprio corpo e em uma prática autoerótica o próprio dedo será sugado. O indivíduo, que outrora sentiu prazer ao sugar o seio materno, agora usa a si mesmo para obter a mesma satisfação, repetindo-a. Tal ação pode falar também de uma regressão narcísica, uma vez que em tenra idade a criança, antes de desenvolver sua libido objetal e sua atitude de amor para com sua mãe, busca satisfação autoerótica e, assim, o bebê que chupa seu próprio dedo está regredindo à uma fase anterior dentro do estágio oral, subdividido em duas etapas por Abraham (1927/1988). Nessa etapa do desenvolvimento sexual infantil, intitulada fase oral, a boca torna-se uma zona erógena, termo aqui usado no mesmo sentido que anteriormente. O que antes foi sentido como prazeroso por tratar-se de uma atividade fundamental para a vida – a alimentação, possibilitada pelo seio materno – agora torna-se independente dela para ser sentida como prazerosa (Freud, 1905/1996d). Desse modo, o seio materno seria o primeiro protótipo de objeto de um indivíduo e, na vida adulta, encontrar um objeto nada mais é do que reencontrá-lo: “escolhas anaclíticas de objeto estariam se estabelecendo a partir do modelo de relação presente nos primeiros momentos de vida, em que a satisfação sexual se apoiaria sobre objetos responsáveis pela conservação da vida, ou seja, principalmente sobre o seio materno” (Coelho Jr., 2001, p. 40).

Já compreendemos aqui que a alimentação trata da assimilação de um alimento, de sua incorporação. Nesse sentido, seria possível pensar a determinada fixação oral como o desejo de introjeção, em si mesmo, do outro? Ou seja, como processo corporal da identificação. Abraham (1927/1988) apresenta um paciente que fantasia acerca de morder algumas partes muito específicas do corpo de seus objetos de amor. Ora, assim como há agressividade no processo de sucção do seio, ilustrada pela hostilidade do bebê com a parte feminina materna – no ato de morder ou agredir o seio, sem que isto esteja vinculado ao ato de alimentar-se –, há também uma ambivalência presente nessa fantasia citada pelo autor, uma vez que há o desejo de destruir e mutilar a parte em específico, mas, ainda, conota uma espécie de carinho e desejo por preservar o resto do objeto e de introjetá-lo parcialmente. O autor clarifica sua ideia acerca da ambivalência do seguinte modo:

. . . não devemos ver apenas o lado hostil da fantasia e ignorar sua tendência amigável expressa no paciente por seu desejo de poupar a existência do objeto, com exceção de uma parte, e ainda em seu desejo de preservar aquela parte como sua própria propriedade para sempre. Podemos assim falar de um impulso de incorporação parcial do objeto (Abraham, 1927/1988, p. 487, tradução nossa).

Laplanche e Pontalis (1967/1991) apontam que a incorporação é o “protótipo corporal da introjeção e da identificação” (p. 238) e neste processo que ocorre durante a organização oral do desenvolvimento, há a conservação de um objeto e de suas características no corpo daquele que incorpora, em fantasia, e evidencia a relação com o objeto. Assim, concordando com Abraham (1927/1988), há sentimentos hostis e a destruição do objeto, mas também o desejo afetuoso de preservá-lo. Freud (1905/1996d), concordando também com Abraham (1927/1988), apresenta as organizações pré-genitais, considerando que nesta etapa não há a predominância da genitália e a fase oral é pareada também por ele com a ação canibalesca:

A primeira dessas organizações sexuais pré-genitais é a oral, ou, se preferirmos, canibalesca. Nela, a atividade sexual ainda não se separou da nutrição, nem tampouco se diferenciaram correntes opostas em seu interior. O objeto de uma atividade é também o da outra, e o alvo sexual consiste na incorporação do objeto – modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob a forma da identificação, um papel psíquico tão importante (Freud, 1905/1996d, p. 121).

A identificação é, portanto, ambivalente, mas, sobretudo, parte de um estágio de oralidade. Assim, a criança ao mesmo tempo que nutre afetos pelo seio é a mesma que deseja também incorporá-lo e destruí-lo. Dirá ainda Laplanche e Pontalis (1967/1991) que “estão presentes na incorporação três significações: obter um prazer fazendo penetrar um objeto em si; destruir esse objeto; assimilar as qualidades desse objeto conservando-o dentro de si”. Ainda estes últimos autores afirmam que a introjeção do objeto não acontece apenas pela oralidade, mas pode, também, acontecer a partir de outros locais como a pele e o ânus, este último

assemelhando-se a boca. No entanto, a atitude canibalesca aparece enquanto a primazia da oralidade como esclarece Freud (1933/1996):

A base do processo é o que se chama 'identificação' – isto é, a ação de assemelhar um ego a outro ego, em consequência do que o primeiro ego se comporta como o segundo em determinados aspectos, imita-o e, em certo sentido, assimila-o dentro de si. A identificação tem sido comparada, não inadequadamente, com a incorporação oral, canibalística, da outra pessoa. É uma forma muito importante de vinculação a uma outra pessoa, provavelmente a primeira forma, e não é o mesmo que escolha objetal. A diferença entre ambas pode ser expressa mais ou menos da seguinte maneira. Se um menino se identifica com seu pai, ele quer ser igual a seu pai; se fizer dele o objeto de sua escolha, o menino quer tê-lo, possuí-lo. No primeiro caso, seu ego modifica-se conforme o modelo de seu pai; no segundo caso, isso não é necessário. Identificação e escolha objetal são, em grande parte, independentes uma da outra; no entanto, é possível identificar-se com alguém que, por exemplo, foi tomado como objeto sexual, e modificar o ego segundo esse modelo (p. 44).

Vemos, portanto, que há uma clara relação entre a identificação e a fase oral ou canibalesca do desenvolvimento, uma vez que aqui a noção de alimentação e introjeção identificatória refere-se a mesma coisa na medida em que o objeto ou parte dele é mantido e preservado em um movimento para dentro, integrando-se ao corpo. Posteriormente a esta fase, Freud (1905/1996d) apresenta a fase sádico-anal do desenvolvimento, onde a primazia sexual volta-se ao ânus. Neste momento, o órgão que tem por objetivo a excreção assume enquanto derivado uma satisfação por adiar a evacuação ou, em outros termos, manter e preservar o objeto dentro de si. Abraham (1927/1988) separa o desenvolvimento psicosssexual dos indivíduos de seu desenvolvimento de relações de objeto, ainda que entenda que ambos processos relacionam-se. Dirá o autor que existem dois diferentes estágios da fase sádico-anal, posterior à fase oral do desenvolvimento sexual. O primeiro estágio é dominado pela tentativa de eliminar e evacuar, destruindo o objeto; e o segundo estágio é dominado pelo desejo de controlar e manter o objeto. Portanto, a ambivalência de afetos aparece já aqui. Há uma diferenciação na fase sádico-anal, quando se acreditava ser um processo homogêneo e, assim como há uma distinção presente na fase sádico-anal, o mesmo acontece na fase oral, como apresenta Freud:

No primeiro subestádio, o que está em questão é somente a incorporação oral, não há absolutamente ambivalência em relação ao objeto – o seio materno. O segundo estágio, caracterizado pelo surgimento da atividade de morder, pode ser descrito como estágio 'oral-sádico', este mostra, pela primeira vez, os fenômenos da ambivalência, que se tornam tão mais claros, posteriormente, na fase sádico-anal (Freud, 1936/1996, p. 68).

## 1.2 Honra Teu Pai: As Implicações Narcísicas do Complexo de Édipo

Conforme discutido acima, viu-se que a identificação acontece em estágios muito iniciais do desenvolvimento infantil, a partir da incorporação do objeto e este último, com exceções – em casos de outras configurações familiares –, serão as figuras parentais. A noção de introjeção está diretamente associada com a escolha objetal, ainda que não seja de fato o mesmo processo.

A identificação, explicará Freud, “é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo” (Freud, 1921/1996, pp. 65-66). Pera e Correa (2015) apresentam que Freud se depara com o complexo de Édipo ao lembrar seus desejos para com sua mãe e elabora a teoria a partir da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. É nesta fase, dirá o psicanalista, que o menino tomará o pai enquanto seu modelo, enquanto seu ideal. Ou seja, se identifica com ele e busca tomar a mãe para si. Dessa forma, o pai será compreendido como aquele que está em seu caminho, impedindo-o de alcançar a mãe. Tal ambivalência afetiva coexistirá por certo tempo, até que seja, finalmente, organizado no complexo de Édipo.

A ambivalência afetiva, então, já existe em uma fase anterior ao complexo de Édipo. Nesse período pré-edípico, existem relações objetais precoces – na primeira infância – a partir das experiências com o outro, com o cuidado materno e paterno. Nesse sentido, esses afetos ambivalentes estão presentes na fase fálica do desenvolvimento sexual infantil onde a criança encontra a diferenciação sexual e também pela excitação libidinal provocada por seus pais<sup>6</sup> (Pera & Correa, 2015). Na criança há, portanto, uma ignorância quanto à diferenciação anatômica sexual. Nessa fase, no entanto, a criança se depara com tais diferenças e lança mão de uma elaborada fantasia para obter resoluções acerca das diferenças e seus objetos. Dessa forma, o menino percebe deter um falo<sup>7</sup> e entende que o pai possui sua mãe justamente por tê-lo e, assim, teme perder seu falo através da castração, operada pelo pai, compreendido como a figura que se interpõe entre o filho e a mãe para impedir a relação de concretizar-se. Se o menino passa a temer a perda, a menina passará a procurar por um falo que seja dela. Assim, o

---

<sup>6</sup> O desejo de possuir a mãe, decorrente do complexo de Édipo, não é concretizado, o que provoca no menino a frustração libidinal e, conseqüentemente, sentimentos ambivalentes com relação à mãe.

<sup>7</sup> Laplanche e Pontalis (1967/1991) pontuam que na contemporaneidade há cada vez mais a distinção dos termos falo e pênis, sendo o primeiro utilizado para designar a representação simbólica do órgão sexual, enquanto o segundo representa a propriedade anatômica do órgão real. Apesar dos autores tentarem afastar-se de conceituações reducionistas, o falo pode ser descrito enquanto “dádiva” (p. 167) ou “poder” (p. 168), sendo que esta definição será tomada, no presente trabalho, com o propósito de discutir posteriormente alguns aspectos relacionados à Ifigênia.

complexo terá inúmeras implicações ao indivíduo e, a partir de sua história edipiana, o sujeito e suas inclinações objetais em idade adulta são influenciadas a partir das figuras parentais, imprimindo a sua escolha objetal posterior.

Laplanche e Pontalis (1967/1991) pontuam o impacto do complexo de castração – entendido como a interdição que se levanta, a partir do pai, para impedir o incesto – no narcisismo, tanto no menino quanto na menina:

. . . o falo é considerado pela criança uma parte essencial da imagem do ego; a ameaça a ele põe em perigo, de forma radical, essa imagem; ela tira a sua eficácia da conjunção entre esses dois elementos: predominância do falo, ferida narcísica (p. 74).

Assim, para a criança a questão é, resumidamente, possuir ou não o falo, sendo angustiante a falta ou a ameaça de falta. Já apresentamos aqui que o primeiro objeto de amor de um menino é aquele responsável por seus cuidados; portanto, a mãe. Para a menina, também, será a mãe seu primeiro objeto libidinal. Dessa forma, o caminho até o pai enquanto objeto é um tanto mais complexo já que demanda a alteração da mãe para o pai. Apresenta Freud (1931/1996) que a menina experimentará a mesma hostilidade para com o pai que é comum aos meninos mas tal rivalidade e desejo de substituí-lo não alcançará a mesma intensidade. A mãe será abandonada e provocará afetos hostis da filha diante de imposições com os cuidados com o corpo que são realizadas por ela. A presença do falo pode fazer com que os meninos se exaltem a partir disso e essa diferenciação física será percebida pela menina, que tomará o clitóris como seu próprio falo, mas receberá, da mãe, a interdição de tocá-lo. Tais proibições maternas farão com que a menina se rebele, abandonando a mãe e tomando o pai enquanto objeto.

Essa ferida narcísica, provocada pela ameaça de perda do falo ou da ausência do falo e de sua redescoberta-interdição invariavelmente acontecerá na criança de ambos os sexos a partir da retirada de seus objetos parciais, dos quais possuía e depois de quem seriam separadas, mas o que acontece nesta fase do desenvolvimento não é apenas angústia, temor e destruição mas, também, construção narcísica.

Na vida adulta, a escolha dos objetos sexuais seria resultante das experiências na primeira infância, determinantes para a orientação da libido, cuja proposição aparece pela primeira vez em Freud (1914/1996, p. 56):

Uma pessoa pode amar:

(1) Em conformidade com o tipo narcisista:

- (a) o que ela própria é (isto é, ela mesma),
- (b) o que ela própria foi,
- (c) o que ela própria gostaria de ser,
- (d) alguém que foi uma vez parte dela mesma.

(2) Em conformidade com o tipo anaclítico (de ligação):

(a) a mulher que a alimenta,  
(b) o homem que a protege,  
e a sucessão de substitutos que tomam o seu lugar. A inclusão do caso (c) do primeiro tipo não pode ser justificada até uma etapa posterior deste exame.

O que demarca o trabalho freudiano é a concepção de que a infância é um momento essencial para o trabalho de construção do sujeito, bem como de suas relações de objeto aliançadas a seu narcisismo, e será ela ainda quem conduzirá o mesmo trabalho em momentos posteriores (Burity, 1998). Aliado a isso, o sujeito freudiano aparece como o fruto não só de um movimento intrapsíquico mas, ainda, intersubjetivo e, nesse sentido, a escolha objetual parte da relação do sujeito consigo mesmo e, também, a partir da representação de um outro objeto, mais antigo, geralmente as figuras parentais (Coelho Jr., 2001).

Como já visto, a pulsão sexual direciona-se, em tenra idade, às necessidades básicas de alimentação, tendo por objeto o seio materno, assim como que a sexualidade já na infância está em estado efervescente e os cuidados de seus pais podem ser entendidos enquanto investidas sexuais: “as próprias crianças se comportam, desde cedo, como se sua afeição pelas pessoas que a assistem fosse da natureza do amor sexual (Freud, 1905/1996d, p. 137). Portanto, a criança em fase de amamentação toma o seio e a mãe enquanto objeto sexual. A atitude de sexualização do cuidado é uma atitude inevitável, considerando que a criança invariavelmente irá relacionar o amor com a mãe que a amamenta e seus outros cuidadores com um amor sexual, em uma fase em que a alimentação adquire o status de satisfação-sexual. A direção da libido objetual no sujeito será guiada justamente por essas experiências infantis, buscando reencontrar o objeto que perdera, ou buscar por repetir a satisfação obtida com e a partir dele (Coelho Jr., 2001), compreendendo-se que a criança experimenta uma máxima satisfação-excitação devido a sua dependência, que deve ser amparada pelos pais. Dessa forma, o modelo identificatório feminino será a mãe para as meninas, bem como o reencontro com o “pai” na vida adulta (Freud, 1905/1996d).

A mãe, para os meninos, é vista enquanto uma pulsão impossibilitada de realizar-se, por conta da barreira que ergue-se contra o incesto. Assim, a escolha objetual na vida adulta estará ligada a estas representações, que não podem se concretizar através deste objeto – a mãe. Ora, se não pode haver satisfação com a mãe, o adulto pode inclinar suas escolhas amorosas a suas pessoas preferidas na infância. Comenta Freud (1905/1996d) que um exemplo claro de tal proposição é a preponderância de apaixonamentos nos jovens, por pessoas mais maduras que, por sua vez, representam as imagens paterna ou materna: “o homem, sobretudo, busca a imagem mnêmica da mãe, tal como essa imagem o dominou desde os primórdios da infância” (p. 139).

Para alcançar uma mãe para si, faz-se necessário ser como o pai, identificando-se com ele. A bissexualidade constitucional de cada indivíduo, que implica que todo indivíduo teria inclinações sexuais para ambos os sexos, pode explicar a identificação de uma menina com seu pai. Como já apresentado, em tenra idade os afetos com ambas as figuras parentais são bastante intensos. Na concepção freudiana, posteriormente, será escolhido um único objeto, geralmente de outro gênero, e assim, aquele de mesmo gênero será visto como aquele que trava sua relação, devendo ser eliminado. Quanto a isso, Freud (1910/1996) comenta sobre o desejo de eliminar e substituir a figura paterna: “quem deseja a própria mãe na infância não poderá evitar o desejo de substituir o pai e de identificar-se com ele na imaginação, e depois constituir como tarefa de sua vida obter ascendência sobre ele” (p. 73). O que explicaria o caráter ambivalente das identificações uma vez que, posteriormente, com a dissolução do complexo de Édipo, o menino precisará abandonar seu objeto de amor – a mãe – e o que decorre disso é uma identificação com o pai (Freud, 1923/1996). Nesse momento, portanto, o pai não é mais aquele que deve ser abandonado, mas aquele que precisa ser introjetado a si para alcançar a imago materna e, no caso de Leonardo, discutido no texto freudiano supracitado, o posterior desenvolvimento de sua homossexualidade faz com que o pai enquanto modelo seja abandonado de sua esfera sexual, mas o acompanha em outras esferas de sua vida e o artista, identificado com seu pai, assume suas características. Ele como pai de suas produções desinteressa-se facilmente por suas obras, assim como seu próprio pai não demonstrara interesse por ele em sua infância (Freud, 1910/1996).

Ora, o que faria mais sentido, de acordo com o próprio Freud (1917/1996o), seria uma identificação oposta, que o menino se identificasse com a mãe perdida e isso de fato acontecerá em alguns casos e, de acordo com o autor, essa identificação com o pai de gênero oposto será mais predominante em meninas. As meninas identificam-se com o pai por uma negociação entre o ego e o id, sendo o ego interessado em apaziguar as necessidades catexiais do id. Essa negociação entre as instâncias será assim explicada por Freud: “olhe, você também pode me amar, sou semelhante ao seu objeto” (1923/1996, p. 19).

Freud também trata (1913/1996j) desta escolha objetual e dos riscos que ameaçam o sujeito a recair em sua escolha original. Tendo, em um primeiro momento, escolhido sua mãe e talvez, posteriormente, sua irmã antes de concretizar sua escolha de objeto sexual; o sujeito, em um matrimônio, pode cair em um apaixonamento por sua sogra por esta confundir-se com sua mãe e, conseqüentemente, sua escolha primitiva. Ou, ainda, pode apaixonar-se pela sogra antes mesmo de transferir este amor por sua filha. Diante dessa possibilidade, o psiquismo pode reprimir tais sentimentos e, assim, já que esse amor é insuportável a ele, o ódio talvez não seja.

A sogra, ainda que não tenha nenhuma correspondência consanguínea com o sujeito, é expressada por uma figura que o é. Portanto, surge o horror ao incesto. O autor acredita que a pauta de brincadeiras hostis que envolvam tal figura falam destes afetos ambivalentes. Assim, o que o autor coloca neste momento de sua obra, é a influência dos resquícios infantis na escolha objetal na vida psíquica – e afetiva – do sujeito; e ainda que o afeto pela mãe já tenha sido mais ou menos reorganizado, o modelo da mãe enquanto objeto permanecerá sendo desejo persiste na vida adulta, mas revestida sob a imagem de outras figuras, sendo a identificação responsável por isso.

Ainda no mesmo texto acima indicado, Freud fala da possibilidade de uma mãe identificar-se com os seus filhos. Diante de uma viuvez precoce ou por não gozar do casamento como julgaria necessitar, devido à monotonia matrimonial, a mãe poderá então satisfazer-se através dos filhos pela via da identificação. Colocando-se em seu lugar, a satisfação acontecerá a partir das experiências emocionais do filho, as quais serão assumidas pela progenitora como suas. Assim, nesse momento, a identificação aparece em uma equação como ser para ter. A força identificatória aparece, portanto, enquanto constituinte do inconsciente, influencia escolhas, sentimentos e, até mesmo, o narcisismo. Retornando ao laço identificatório, pode-se melhor compreender tal vínculo primitivo com o objeto, considerando que:

. . . a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regrediu para a identificação. Já aprendemos que a identificação constitui a forma mais primitiva e original do laço emocional; frequentemente acontece que, sob as condições em que os sintomas são construídos, ou seja, onde há repressão e os mecanismos do inconsciente são dominantes, a escolha de objeto retroaja para a identificação: **o ego assume as características do objeto** (Freud, 1921/1996, p. 67, negritos nossos).

Consoantes com as proposições freudianas, Laplanche e Pontalis (1967/1991) definem a identificação enquanto um “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro” (p. 226). Assim, a partir da semelhança de uma parte de si do outro, o indivíduo, identificando-se parcialmente a ele poderá, em um radicalismo, assumir completamente as características e até mesmo desejos do outro como seus.

### 1.3 A Constituição do eu a Partir da Introjeção de Objetos

A partir dessa dinâmica representativa e identificatória, explicada a partir da ideia de desejar ser como uma figura parental e ter a outra figura a partir do modelo paterno que deve ser seguido para a realização do desejo, a escolha objetal responderá à lógica familiar. Dessa

forma, a identificação moldará o ego enquanto suas escolhas sexuais de objeto (Freud, 1921/1996). Mas não apenas dessa maneira.

Freud (1923/1996) trata da ideia de que alguns conteúdos que, antigamente, foram conscientes, num segundo momento são esquecidos, reprimidos. Como causa desta repressão, apresentará o ego como um poderoso componente psíquico que regula as catexias objetais e ainda supervisiona o próprio psiquismo. No sentido de uma inconsciência presente no ego, essa instância busca negociar suas necessidades de acordo com o princípio da realidade, ao contrário do id que responde ao princípio do prazer. O que apresenta o autor nesta obra são dois mecanismos que, posteriormente, serão desdobrados em três, mas para os propósitos deste trabalho é interessante compreender que o objetivo da quimera psíquica é o mesmo. Pode-se pensar em uma criança, em idade escolar, que está com fome, mas seu intervalo acontecerá somente em alguns minutos. O princípio do prazer exige que a saciedade seja alcançada o quanto antes, mas o princípio da realidade impõe a necessidade de aguardar pacientemente até que isso seja possível. Tentando abarcar a satisfação, o ego infantil poderá substituir o objeto real – sua merenda – por uma alucinação satisfatória, o que corresponde à fantasia acerca do alimento. A noção de tal instância, enquanto resoluções criativas para a libido, ajuda a apreensão das identificações do ego, valiosas para o presente trabalho.

Desse modo, observa-se que tal como a quimera, que se compõe de diferentes estruturas biológicas que são, até mesmo, contraditórias; o psiquismo também é ambivalente com relação aos seus conteúdos. Vida e morte; desejo e repressão; amor e ódio. Para a teoria psicanalítica são essas forças tão distintas que compõem e sustentam o eu. Nesse sentido, o psiquismo humano é composto por diferentes estruturas que, por sua vez, possuem diferentes instintos e funcionam sob distintos princípios. Assim como as quimeras, o eu constitui-se também a partir de diferentes componentes (Freud, 1933/1996x). Essa capacidade de assimilação e introjeção de conteúdos heterogêneos, que juntos formam uma única unidade, é compreendida por Freud (1939/1996) como identificações realizadas a partir das experiências mentais. Tais identificações a partir de marcas registradas na vida mental do indivíduo, serão compreendidas pelo autor como uma qualidade humana inata, segundo o qual:

A resposta imediata e mais certa é que ela consiste em certas disposições [inatas], características de todos os organismos vivos: isto é, na capacidade e tendência de ingressar em linhas específicas de desenvolvimento e de reagir, de maneira específica, a certas excitações, impressões e estímulos. Visto a experiência demonstrar que, a esse respeito, existem distinções entre os indivíduos da espécie humana, a herança arcaica deve incluir essas distinções; elas representam o que identificamos como sendo o fator constitucional no indivíduo (Freud, 1939/1996, p. 63).

Freud (1933/1996x) clarifica a importância da identificação no processo de subjetivação do indivíduo. Aquilo que popularmente entende-se enquanto caráter nada mais é que o ego e seu derivado, o superego e suas identificações. Anteriormente a esse texto, o autor já havia verificado a presença de elementos identificatórios na formação do caráter (Freud, 1905/1996c), quando afirmava que a identificação com as figuras parentais moldará o indivíduo, além de suas escolhas objetais. Freud (1908/1996) também abordou a identificação e a associação das fezes com ouro, a partir da constatação de que adultos muito parcimoniosos com relação ao dinheiro tinham em sua história de vida experiências de contenção de fezes, preservando-as. Em outro momento, Freud (1913/1996i) considera que a identificação com a pessoa amada será determinante nos pacientes histéricos, divergindo do paciente de caráter paranoico.

A prova mais concreta da identificação com os pais, influenciando o narcisismo, está no psiquismo humano através da instância superegógica, que surge através da “identificação com o pai tomado como modelo” (Freud, 1923/1996, p. 34) e, aqui, é o que é ilustrado enquanto quimera uma vez que, de acordo com a mitologia, esta seria a mistura de uma mãe, com corpo de dragão e um pai, o Leão de Nemeia (Brandão, 1986). Tal processo quimérico onde o outro retorna ao eu, é melhor exemplificado nas palavras de Lima (2019):

. . . ultrapassado o complexo de Édipo com o abandono das catexias objetais dali decorrentes, a libido, então livre, retorna ao eu com a supressão do objeto, que é incorporado via identificação, sendo este o fator fundamental para a formação do superego (p. 291).

Nesse sentido, Freud (1933/1996y) apresenta que:

Primeiramente e acima de tudo, existe a incorporação, sob a forma de superego, da anterior instância parental, que é, indubitavelmente, a sua parte mais importante e decisiva; e, ademais, identificações com ambos os pais do período subsequente e com outras figuras de influência, e as identificações semelhantes formadas como remanescente de relações objetais a que se renunciou. (p. 62).

A quimera, no entanto, possui um terceiro elemento que não originou-se de seus pais, pois de acordo com Freud (1933/1996x, p. 45):

. . . a instalação do superego pode ser classificada como exemplo bem-sucedido de identificação com a instância parental. O fato que fala decisivamente a favor desse ponto de vista é que essa nova criação de uma instância superior dentro do ego está muito intimamente ligada ao destino do complexo de Édipo, de modo que o superego surge como o herdeiro dessa vinculação afetiva tão importante para a infância. Abandonando o complexo de Édipo, uma criança deve, conforme podemos ver, renunciar às intensas catexias objetais que depositou em seus pais, e é como compensação por essa perda de objetos que existe uma intensificação tão grande das identificações com seus pais, as quais provavelmente há muito estiveram presentes em seu ego. Identificações desse tipo, cristalização de catexias objetais a que se renunciou, repetir-se-ão muitas vezes, posteriormente, na vida da criança; contudo, está inteiramente de acordo com a importância afetiva desse primeiro caso de uma tal transformação o fato de que se deve encontrar no ego um lugar especial para seu resultado.

Vemos, portanto, que as identificações efetuam modificações importantes no ego e, conseqüentemente, no superego. Ou, de forma mais clara, na constituição do sujeito. Os objetos que precisaram ser abandonados são incorporados pelo sujeito e, assim, dá-se continuidade e existência a eles a partir de partes do eu, ou, como já dito, de seu caráter (Freud, 1917/1996p). Laplanche e Pontalis (1967/1991) diferenciam os termos próximos de identificação como a incorporação, introjeção e interiorização como protótipos do mecanismo identificatório. Os autores pontuam que tais movimentos assemelham-se a uma “operação corporal” (p. 229) como o ato de ingerir e devorar. Ainda nesse sentido, concordando com Lima (2019), as identificações relacionam-se com a oralidade canibalística e, agora, vê-se que vincula-se também às perdas de objeto e são estas as discussões seguintes que se fazem necessárias ao trabalho e ao objetivo que se pretende nestas páginas.

Como exposto anteriormente, a modificação do ego a partir da identificação com o objeto não aparecerá apenas em casos em que o objeto está ainda presente, mas também diante de sua perda, como expõe Freud:

Quando acontece uma pessoa ter de abandonar um objeto sexual, muito amiúde se segue uma alteração de seu ego que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do ego, tal como ocorre na melancolia; a natureza exata dessa substituição ainda nos é desconhecida. Pode ser que, através dessa introjeção, que constitui uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o ego torne mais fácil ao objeto ser abandonado ou torne possível esse processo. Pode ser que essa identificação seja a única condição em que o id pode abandonar os seus objetos. De qualquer maneira, o processo, especialmente nas fases primitivas de desenvolvimento, é muito frequente, e torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto (Freud, 1923/1996, p. 18).

Dessa forma, mesmo na ausência da mãe, pode haver ainda uma presença materna por ter sido incorporada pelo sujeito. Laplanche e Pontalis (1967/1991) definem a incorporação como um “processo pelo qual o sujeito, de um modo mais ou menos fantasístico, faz penetrar e conserva um objeto no interior do seu corpo” (p. 238). Assim, a catexia objetal se volta ao próprio narcisismo. A concepção de introjeção parece ser compreendida pelo ciumento que sente-se sempre estar sendo ameaçado pela presença do amado anterior de seu objeto afetivo e nisso a psicanálise confirmará o que diz o ciumento: os objetos nunca são abandonados, estão sempre circulando pelo tempo, mas agora inseridos no ego do sujeito, participando de seu narcisismo através da identificação. Freud (1914/1996), apresenta outra explicação para a identificação: “. . . é a expressão da existência de algo comum, que pode significar amor. A identificação narcisista é a mais antiga das duas” (p. 147).

De fato, o fantasma está lá. Uma vez amado, agora perdido, é incorporado. Relacionado a isto, Freud (1916/1996) afirma que o objeto de amor “atrai para si uma parte do narcisismo

do ego” (p. 117) e acrescenta que “se existe uma transposição altruísta do egoísmo para o objeto sexual, o objeto se torna extremamente poderoso, é como se ele tivesse absorvido o ego”, uma vez que o narcisismo e o autoerotismo não deixam de se fazer presentes ainda que a libido objetual se desenvolva. O ato de apaixonar-se não é puramente egoísta, mas também não pode ser visto como puro altruísmo, como se pode ver, por exemplo, no que acontece com o melancólico, que precisa recolher o objeto perdido a si, mas atendendo a ambiguidade de afetos do objeto, para que seja posteriormente punido: “o melancólico, na realidade, retirou do objeto sua libido, mas que, por um processo que devemos chamar de ‘identificação narcísica’, o objeto se estabeleceu no ego, digamos, projetou-se sobre o ego” (p. 123). Portanto, aquilo que se ama não é facilmente abandonado e a identificação possibilita que o objeto esteja sempre ali, junto do sujeito.

O luto aparece quando da perda de um objeto ou uma ideia dele. Ainda que o termo objeto seja aqui utilizado, tal perda não refere-se apenas a uma pessoa, mas pode tratar-se da perda de um ideal ou de uma pátria, como apresenta Freud (1917/1996o). O luto produz um impacto na vida do indivíduo, mas é esperado que gradativamente o sujeito volte a produzir, considerando todos os sentidos do termo. No entanto, a perda pode acarretar na formação, em alguns sujeitos, de um estado melancólico caracterizado pelo autor como:

. . . um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição. Esse quadro torna-se um pouco mais inteligível quando consideramos que, com uma única exceção, os mesmos traços são encontrados no luto. A perturbação da auto-estima está ausente no luto; afora isso, porém, as características são as mesmas. O luto profundo, a reação à perda de alguém que se ama, encerra o mesmo estado de espírito penoso, a mesma perda de interesse pelo mundo externo – na medida em que este não evoca esse alguém –, a mesma perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor (o que significaria substituí-lo) e o mesmo afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre ele. É fácil constatar que essa inibição e circunscrição do ego é expressão de uma exclusiva devoção ao luto, devoção que nada deixa a outros propósitos ou a outros interesses (Freud, 1917/1996o, p. 143).

As autorrecriminações daquele que perdeu podem ser explicadas através da identificação melancólica. O ego, no lugar de deslocar a libido para outro objeto, absorve algumas características do objeto perdido e as sente como sendo suas. A noção de que os sintomas se formam a partir da realização de fantasias e sua principal motivação é a libido, aparece, entre muitos textos, em carta datada de 21 de setembro de 1897, enviada por Freud à Fliess (cf. Masson, 1985/1986). Nesse embaraço, o eu é desprezível porque, na verdade, aquele que partiu o é. Desprezível uma vez que toda perda é sentida pelo eu como um abandono, mas

apesar disso, é difícil renunciar ao objeto amado. Retornando à ideia de identificação, é daí a famosa afirmativa freudiana que pode explicá-la:

Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetal se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação (Freud, 1917/1996o, p. 146).

É a partir da identificação que a escolha objetal é apreendida pelo ego mas, em algumas ocasiões, como no caso da melancolia, a escolha passa a ser narcísica e regride para um estado em que tais identificações são perpassadas pela ambivalência e pela agressividade canibalística, ideia sobre as quais se debruçam as discussões a seguir.

#### 1.4 Zeus: Breve Discussão de Sua Constituição

É também na mitologia grega que aparecem algumas ilustrações que ajudarão a clarificar os mecanismos aqui já citados. Vernant (1987/2006) apresenta Zeus – “pai dos deuses e dos homens” (p. 33) – enquanto um deus que associa-se com outras divindades com o objetivo de complementar seus domínios, ou fundar inéditas características próprias, como apresenta o autor:

Quando Zeus entra na composição de uma tríade, como faz com Poseidon e Hades, é para delimitar níveis ou domínios cósmicos, mediante partilha: o céu cabe a Zeus, o mar a Poseidon, o mundo subterrâneo a Hades; e a superfície do solo aos três, em comum. Quando ele se associa em dupla a uma deusa, a díade assim formada traduz aspectos diferentes do deus soberano, segundo a divindade feminina que o complementa. Conjugado a Gê, ou Gaia, a Terra-Mãe, Zeus figura o princípio celeste, masculino e gerador, cuja chuva fecundante criará, nas profundezas do solo, os jovens rebentos da vegetação. Acoplado a Hera, ele patrocina, sob a forma do casamento regular, produtor de uma descendência legítima, a instituição que, "civilizando" a união entre o homem e a mulher, serve de fundamento a toda a organização social e cujo modelo exemplar é fornecido pelo casal formado pelo rei e pela rainha. Associado a Métis, sua primeira esposa, que **ele devora para assimilá-la inteira, Zeus rei identifica-se com a inteligência ardilosa**, a astúcia tortuosa de que necessita para conquistar e conservar o poder, para assegurar a perenidade de seu reinado e proteger seu trono das ciladas, das surpresas, das armadilhas que o futuro ameaçaria reservar-lhe se ele nem sempre estivesse preparado para adivinhar o imprevisto e desviar antecipadamente os perigos deste. Ao casar-se em segundas núpcias com Têmis, Zeus fixa para sempre a ordem das estações na natureza, o equilíbrio dos grupos humanos na cidade (Hórai) e o curso inelutável dos Destinos individuais (Moírai). **Ele se faz** lei cósmica, harmonia social e Destino (Vernant, 1987/2006, pp. 32-33, negritos nossos).

Brandão (1986) acrescenta:

E se a Teogonia foi denominada a "gesta de Zeus" é exatamente porque o grande deus olímpico não se apresenta, e nem poderia fazê-lo, como criador, mas como conquistador e ordenador. Observando-se com atenção as hierogâmias, quer dizer, os casamentos sagrados de Zeus, nota-se que o grande deus "antropomorfizado", após estabelecer com suas lutas e vitórias a justiça e

a paz, tornou-se a síntese das qualidades divinas e humanas de um governante todo-poderoso, mas justo e civilizado. **Engolindo a Métis, tornou-se o detentor da sabedoria e da prudência**<sup>8</sup>: a marca é Atená, que lhe saiu das meninges. Com Têmis adquiriu não só a equidade, traduzida nas Horas, a disciplina, a justiça e a paz, mas também o poder sobre a vida e a morte, cifradas nas Moíras. Eurínome deu-lhe, com as Graças, o sentido da beleza e da alegria de viver. Deméter, a nutridora, assegurou-lhe a vida material e espiritual do império do mundo dos mortais. Mnemósina, com as nove Musas, abriu-lhe as portas para o domínio de todas as artes. Leto com Apoio e Ártemis, o sol e a lua, iluminou-lhe o percurso dia e noite. Com Hera celebrou a grande hierogamia, símbolo da perpetuidade da espécie. Maia deu-lhe Hermes, o conhecimento do visível e do invisível. A "mortal" Sêmele transmitiu-lhe com Dioniso o outro lado do "homem": a explosão dos instintos. Finalmente, outra mortal, Alcmena, comunicou-lhe, com Hércules, a força e o destemor. Pode-se observar, assim, que o início com Métis, a sabedoria e a prudência, estampando o lado psíquico, se conjuga, no fim, com a força, projetando o físico: é a perfeita sизία antropomórfica de Zeus (pp. 161-162, negritos nossos).

Brandão (1986) apresenta que Zeus toma Métis como sua primeira esposa e, enquanto esta última estava gestando um de seus filhos, recebera a advertência de que uma de suas crianças com Métis seria mais poderosa que ele, que usará de sua sabedoria e prudência para manter a organização cosmológica e de seu trono. Assim, o deus a engoliu, engolindo também suas características e conquistando-as para si. Como visto, Zeus foi incorporando seres opostos, criando a si próprio, revestindo a si mesmo de características de outros deuses. Considerado pai de todas as outras divindades, Zeus não o é assim denominado porque criou todos estes (Vernant, 1987/2009), mas porque existem nele traços de todos os outros que o seguiram. Assim, o pai dos deuses encontrou uma forma de constituir a si mesmo a partir da incorporação. A incorporação destes caracteres ocorre através da oralidade e as páginas que seguem priorizam tal discussão.

## 1.5 A Incorporação do Objeto nos Sacrifícios

Freud (1913/1996j) lança mão de um mito hipotético no qual os povos ancestrais viviam em diversos grupos, sendo liderados, cada um deles, por um chefe poderoso e de postura austera, dominando todas as mulheres da horda e tomando-as para si, onde “a sorte dos filhos era dura: se despertavam o ciúme do pai, eram mortos, castrados ou expulsos” (Freud, 1939/1996, p. 52). O conjunto de irmãos expulsos e ressentidos com a postura paterna,

---

<sup>8</sup> Cronos, pai de Zeus, temia ser destronado por um de seus filhos da mesma forma que ele próprio fizera com seu pai e, buscando proteger-se desta ameaça, passou a engolir os próprios filhos. Brandão (1986) apresenta que Zeus fora aconselhado por Métis, entendida como Prudência, e foi esta última que usando de seus atributos forneceu ao consulente a droga que fez com que Crono vomitasse seus filhos, inclusive Zeus que posteriormente destrona Crono.

reuniram-se – apacando, assim, a força do pai –, e retornaram à sua horda original, mataram o pai primevo e comeram de sua carne crua.

A análise das neuroses evidencia um sentimento bastante ambivalente para com o pai, como já visto: este é igualmente amado quanto odiado e pode fornecer uma melhor compreensão para se entender a morte do pai primevo, evento que, ao contrário do que se acredita, não fora uma situação individual, mas ocorreu em diversos grupos dentre nossos ancestrais, como expõe Freud (1939/1996). Como já visto, a identificação molda o ego enquanto suas escolhas de objeto (Freud, 1921/1996). Assim, os irmãos da horda primitiva desejavam retornar à sua horda e reivindicar a companhia de sua mãe, fantasia esquecida que corresponde à neurose na contemporaneidade, não só pelos afetos que a mãe desperta, mas, também, pelo pai tomado enquanto modelo. Neste momento é importante lançar mão da força identificatória que, enquanto constituinte do inconsciente, influencia escolhas, sentimentos e, até mesmo, o narcisismo do sujeito, conforme apresentado anteriormente. Retornando ao laço identificatório, recupera-se as palavras de Freud para melhor compreender tal laço inicial com o objeto:

. . . a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regrediu para a identificação. Já aprendemos que a identificação constitui a forma mais primitiva e original do laço emocional; frequentemente acontece que, sob as condições em que os sintomas são construídos, ou seja, onde há repressão e os mecanismos do inconsciente são dominantes, a escolha de objeto retroaja para a identificação: o ego assume as características do objeto (Freud, 1921/1996, p. 67).

Dessa forma, os filhos tomaram o pai como seu modelo e o internalizaram, através do canibalismo, identificando-se com ele a partir da internalização de um pedaço seu. Os membros da horda, desamparados, evocaram um totem, geralmente um animal perigoso, para substituir a ausência do pai morto, junto com a interdição de tomar as mulheres de seu clã como suas. Assim, ainda que não houvesse consanguinidade entre os membros de um mesmo clã, seus membros não poderiam relacionar-se entre si. Serão esses povos ancestrais fonte dos estudos antropológicos de Freud. A horda organizou-se então sob um modelo, entendido por Freud (1913/1996j) como totemismo. Frazer (1910) comenta o termo: “o totemismo supõe existir uma íntima relação de parentesco entre um grupo de pessoas de um lado e objetos artificiais ou naturais de outro lado, compreendidos como totens do grupo humano” (pp. 3-4, tradução nossa). Desse modo, o objeto não era escolhido de forma aleatória, mas sim onde a identificação poderia acontecer ou, colocando de outra maneira, a relação entre o homem e seu totem se dava até onde ele poderia identificar-se com ele e igualar-se a ele.

Enquanto suposição, o que Freud (1913/1996j) esperava de povos ancestrais seria o oposto de uma moral sexual civilizada. No entanto, percebe que a organização social é estruturada de tal forma, – aquilo que se apresenta como totemismo –, com o objetivo de evitar o incesto. As tribos australianas, fonte de investigação freudiana, dividem-se em grupos menores, denominados clãs, de acordo com seu totem, uma figura natural que mantém relações com o clã, protegendo-os e, em contrapartida, ficam interditados de matar seu totem ou comer sua carne. A interdição explica-se pela natureza do totem, como apresenta Freud (1913/1996j, p. 8): “via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água)”. Nesse sentido, novamente o autor apresenta a existência de uma relação mútua e ambivalente entre os membros do clã: estes protegem seu totem e são, também, temidos por ele. E, novamente, a explicação recai na noção de identificação: “assim, se o totem é uma espécie de animal, ele vê a si mesmo e seus companheiros como animais da mesma espécie; e, por outro lado, ele considera os animais, em certo sentido, humanos” (Frazer, 1910, p. 4, tradução nossa). O totem, portanto, não era cultuado enquanto um deus superior, mas era aquele que despertava o mesmo afeto que os pais e irmãos, sendo de certa forma humanamente semelhante a eles e, se não se podia matar tais entes, também o totem deveria ser preservado.

O que despertou interesse psicanalítico fora o comportamento destes grupos diante do incesto. Se as ofensas contra o totem eram punidas de modo imediato, as relações afetivas e sexuais entre membros do mesmo clã eram severamente punidas por toda a comunidade, como se para impedir um risco ainda maior que os assombrava (Freud, 1913/1996j). E, nesse sentido, a teoria psicanalítica e a análise das neuroses mostram-nos que só há uma robusta proibição diante de uma pulsão ou desejo ainda mais forte.

As questões incestuosas não são, aqui, o cerne de interesse para o presente trabalho, mas sim as proibições e rituais identificatórios com o totem. O que faz com que um totem seja escolhido como tal, aponta Freud, é a existência de um forte vínculo ancestral com ele, como confirmado por Frazer (1910). E tratando a relação entre os membros do clã com seus totens, este mesmo autor comenta:

Eles [os membros do clã] os consideram [seus totens] essencialmente seus pares, como seres do mesmo tipo que ele e seus parentes humanos. Em suma, na medida do possível, ele identifica a si mesmo e seus companheiros de clã com seu totem. Assim, se o totem é uma espécie de animal, ele vê a si mesmo e seus companheiros como animais da mesma espécie; e, por outro lado, ele considera os animais, em certo sentido, humanos (Frazer, 1910, p. 4, tradução nossa).

Essa identificação com o totem é reforçada pelos membros em diversos momentos. Nesse sentido, o clã adorna-se com seus materiais como, por exemplo, utilizando de vestimentas feitas com seu couro e imitando os comportamentos do totem (Frazer, 1910).

Como já exposto, entre os membros do clã havia a proibição de matar o animal totêmico, tendo em vista que, como não se sabia qual animal específico guardava a alma ancestral, os membros optaram então por preservar toda a sua espécie. No entanto, a morte do totem era permitida sob certas ocasiões, em uma cerimônia conhecida como “refeição totêmica” (Freud, 1913/1996j, p. 96), termo emprestado por Freud de Smith (1888/1927). Este último autor afirma que aquele que oferta a espécie animal representativa do totem para sacrifício, em nome de uma divindade, não o faz com ressentimento, mas, pelo contrário, o faz como uma oportunidade de comunhão e partilha (Smith, 1888/1927). O homem primitivo alimentava-se principalmente de frutas, pão e leite, mas nestas ocasiões lhe era permitido partilhar da carne sagrada do totem e do mesmo alimento da divindade adorada. Uma parte do objeto sacrificial era destinada a esta última e a outra parte era dividida entre seus adoradores, que deveriam participar da refeição totêmica apenas quando estivessem no santuário, perto do altar ritualístico e sagrado. Caso restasse algo, deveria ser queimado. Assim, o fogo erigia-se até a divindade, quando então o divino e o humano se encontravam. Dessa forma, pode-se ver novamente a ideia de purificação, partilha e identificação presente no sacrifício. Nessas cerimônias acentuava-se o vínculo identificatório entre o clã e a figura totêmica. Tal proposição pode parecer confusa. Se o totem é o indivíduo, que atua como seu receptáculo ou semelhante, alimentar-se do totem significaria canibalismo e o esclarecimento de tal confusão também recai sob a noção de identificação:

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. **O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta** (Freud, 1921/1996, p. 66, negritos nossos).

A noção de totemismo, com a ingestão do totem, portanto, inscreve o pai “ressuscitado” como um ideal a ser seguido a partir de sua modificação, transformando seu ego e levando o sujeito também à busca pelo ego ideal. Além disso, o identificar-se com o totem, a partir de sua incorporação oral, é necessário para a constituição do eu e, ainda, marca seu ingresso em uma comunidade (Burity, 1998). A função social do sacrifício parece conversar com uma ideia católica de expiação de pecados, de purificação em uma reconciliação com o deus, asserção de Smith (1888/1927) e a teoria freudiana corrobora esta noção, sobretudo com a comunhão

existente na refeição totêmica, já exposta acima. Há, portanto, um ganho a partir do sacrifício, compreendido aqui pela destruição da vítima, para obtenção de ganho. Como aponta Mauss e Hubert (1899/2005), o ganho é fornecido àquele que demanda o sacrifício, não esgotando-se apenas no objeto sacrificado:

. . . a consagração irradia-se para além da coisa consagrada, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia. O fiel que forneceu a vítima, objeto da consagração, não é no final da operação o que era no começo (p. 15).

Assim como na identificação psicanalítica, o encontro da vítima com o ofertante e, conseqüentemente, com a divindade, a transformará a partir da incorporação de uma pureza, como apontam os autores ainda na mesma obra citada: “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (p. 19).

O sacrifício, para Smith (1888/1927), refere-se a uma renúncia libidinal – excluído, assim, seu sentido apenas religioso – em nome de uma divindade com o objetivo de angariar algum favor. Mas o autor defende a existência do vínculo entre o ofertante e a divindade e, desse modo, novamente o laço aparece nesse sentido. Dentre as diversas modalidades sacrificiais, o sacrifício de animais é mais antigo que a agricultura e os vegetais eram ofertados às deidades relacionadas com a terra. De toda maneira, além do vínculo entre aquele que reivindica e aquele a quem se oferta o sacrifício, havia outro elemento que os aproximava (Mauss & Hubert, 1988/2005), pois nos rituais sacrificiais, os deuses partilhavam de seu alimento e identificavam-se com seus fiéis também através desse veículo ritualístico:

. . . a vítima é um dos animais comumente usados para a alimentação humana, em extraordinários ou místicos sacrifícios, onde o significado do ritual reside em um excepcional ato de comunhão com a divindade, pela participação em um sagrado rito com carne que é geralmente proibida aos homens. . . . Fomos levados a concluir que na maioria dos tempos antigos todos os animais sacrificados tinham um caráter sacrossanto, e nenhum animal era oferecido aos deuses que não fosse muito sagrado para ser sacrificado e comido sem um propósito religioso (Smith, 1888/1927, p. 312, tradução nossa).

O autor supracitado acrescenta que:

Quase todas as variedades de alimento foram oferecidas aos deuses, e qualquer tipo de alimento seria suficiente . . . para estabelecer este vínculo entre dois homens que em última instância baseia-se no princípio de que apenas parentes comem juntos. Pode parecer, portanto, que qualquer tipo de refeição compartilhada publicamente por parentes constitui um banquete sacrificial . . . Quando eles comem sozinhos o deus não é convidado a partilhar sua comida, mas quando o clã come em conjunto enquanto uma família, a divindade deve fazer parte do ritual (Smith, 1888/1927, p. 280, tradução nossa).

Continuando a discussão para tratar da identificação como um laço, recorre-se a Freud (1939/1996), onde ele parte da premissa de que Moisés era, na verdade, egípcio, retomando a

ideia da identificação como um laço. Nessa perspectiva, Moisés compartilha em sua religião a obrigatoriedade da circuncisão que era, para além do aspecto religioso, um costume vindo do Egito. Ele próprio era, também, circuncidado, o que leva-nos a pensar na ideia de compartilhamento de alguma característica muito própria de Moisés, aos judeus. Assim, aparecerá um ato muito mais constitutivo que o alimento, mas com o mesmo objetivo de purificação. O ato da circuncisão parece falar de um outro aspecto, o de exaltação a partir da purificação, como aponta Freud no mesmo trabalho:

Sentem-se [aqueles que adotam a circuncisão] exaltados por ela, enobrecidos, por assim dizer, e olham com desprezo para os outros, a quem consideram sujos. Ainda hoje, inclusive, um turco injuriará um cristão chamando-o de ‘cão incircunciso’. Pode-se supor que Moisés, o qual, sendo egípcio, era ele próprio circuncidado, partilhava dessa atitude (Freud, 1939/1996, p. 19).

Mauss e Hubert (1899/2005), analisando também o judaísmo e o hinduísmo, concordam com Smith (1888/1927) acerca de uma oferenda humana que caiu em desuso com o passar do tempo e fora substituída por outros objetos como, por exemplo, o sacrifício animal ou vegetal. No entanto, o que há de comum dentre as vítimas sacrificiais são suas características que possibilitam o estabelecimento de um contato com o divino. Com isso, a vítima afastou-se da divindade e aproximou-se do homem. No caso dos ritos com animais, do proprietário do rebanho:

Vê-se qual é o traço distintivo da consagração no sacrifício: que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contato imediato. Assim é que o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados como "aliança pelo sangue", em que se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina (Mauss & Hubert, 1899/2005, p. 18).

O objeto sacrificado, mesmo que seja este uma criação do rebanho, deve possuir um alto nível de significado emocional ao ofertante, para se constituir enquanto uma renúncia e justificar a seguinte transição: a oferta de um valioso bem para receber, em troca, uma dádiva. Freud (1901/1996), buscando compreender o significado de ações sacrificiais cotidianas supostamente intencionais, diz algo bastante semelhante enquanto o objetivo das renúncias: “a explicação desses enganos é fácil; são atos sacrificiais destinados a aplacar o destino, afastar a desgraça, e assim por diante” (p. 116). Akhtar e Varma (2012) apresentam dois aspectos fundamentais ao ato sacrificial que seria a doação de algo muito valioso e dotado de significado emocional para o ofertante e, desse modo, a renúncia de um bem tão precioso deve promover um resultado de mesmo grande valor.

Foi possível perceber, portanto, uma estreita relação entre vítima e sacrificante. Compreendendo que se faz necessária a destruição do objeto, ainda que sem derramamento de

sangue no caso do sacrifício vegetal, serão chamados vítima o objeto que é oferecido ou ofertado pelo sacrificante, a ser designado aqui a pessoa que oferta o sacrifício e obtém com isso um ganho e uma transformação (Mauss & Hubert, 1899/2005). Assim como para Freud que, em termos psicanalíticos, situa a identificação como uma precursora de alterações no ego que, como já exposto, trata do caráter, da estrutura, do estruturante do indivíduo:

. . . primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual (Freud, 1921/1996, p. 117).

Discorrendo sobre grupos artificiais com líderes, Freud (1921/1996) apresenta a igreja e a união de seus membros, conhecidos sob a alcunha de irmãos, para falar de uma peculiar ligação. Ligação esta que os une a partir de seu laço com o líder na igreja, seu Cristo-pai substituto e, também, pelo amor deste último aos filhos-fiéis. Assim, o laço existente em um grupo baseia-se na relação e nos afetos despertados pelo líder de um grupo. Se os grupos ligam-se a uma figura que é, sobretudo, amada, a psicanálise tem o conceito de identificação para explicar tal laço, como já discutido anteriormente.

Tal forma de laço afetivo com o objeto aparece também nas religiões contemporâneas sob a forma de comunhão. Nesta cerimônia, os fiéis-irmãos compartilham, tal como os irmãos da horda primitiva, do corpo de Cristo-filho para identificar-se com ele: “a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho – não mais do pai – obtinha santidade por esse e identificava-se com ele” (Freud, 1913/1996j, p. 110). Cristo é aquele dentre os irmãos que por livre vontade aceitou o castigo, em nome da humanidade, pelo pecado original. Freud (1939/1996) nos mostra que se a punição ocorre através de sangue é porque o pecado fora, também, um crime de sangue e, dessa forma, o pecado original seria aquele desejo compartilhado entre todos os filhos: o desejo de matar o pai e assumir seu lugar. No entanto, retornando ao sacrifício, vê-se uma dinâmica dentre várias religiões que, a exemplo de Isaque e Abraão, repetem uma lógica sacrificial em nome dos interesses de um poder superior, compreendido como o pai. Mas, não apenas dele. É a noção religiosa que instaura uma motivação intrapsíquica ao ofertante:

Essa perspectiva envolve tanto as dimensões interpessoais quanto as intrapsíquicas. Os profetas do Antigo Testamento, por exemplo, declararam que é a disposição do ofertante que determina se um sacrifício será “aceito” ou não. Uma dimensão psicológica foi então introduzida na equação (Akhtar & Varma, 2012, p. 100, tradução nossa).

É precisamente algo muito semelhante a isso que se supõe acontecer com Ifigênia, na tragédia selecionada para o presente trabalho (Eurípides, trad. 1993), mas suas motivações

seriam estritamente altruístas e nobres, ou partiriam de outra inclinação? A forte ligação entre Ifigênia e seu pai seria suficiente para compreendermos sua devoção sacrificial? Deixa-se em suspenso, por enquanto, tais indagações. Agora, faz-se necessário entender a mitologia grega e, em especial, a tragédia e seus elementos.

## 2 O MITO, A TRAGÉDIA E O CORPO DILACERADO DO HERÓI TRÁGICO

Como já exposto, os mitos foram tomados como objeto de investigação por parte de diversas áreas do conhecimento humano. Foi a partir da mitologia grega que Freud pode conceber o complexo de Édipo, um dos conceitos fundamentais a teoria psicanalítica e fenômeno norteador de qualquer tratamento psicanalítico. Para Ávila (2002), a psicanálise tem uma dívida para com a mitologia grega. Dirá o mesmo autor:

Para a psicanálise, desde Freud, a mitologia grega tem representado o grande repositório onde podemos buscar modelos que organizem descrições teóricas, sustentem imagisticamente hipóteses, permitam articulações com os fenômenos clínicos e assegurem constructos para a investigação metapsicológica (Ávila, 2002, p. 9).

O aparelho psíquico, como postulado por Freud, é dividido por instâncias mais ou menos interligadas. Assim, o sujeito psicanalítico é dilacerado, cindido em si mesmo e buscará, por toda sua existência, atender aos desejos tão divergentes destas instâncias também bastante diferentes umas das outras. Os heróis da mitologia grega também são seres dilacerados em si mesmos, diante de impasses como o dever e a vontade, a vida e a morte. Dessa forma, a mitologia grega e todo seu conteúdo pode ser compreendida não como uma simples fonte da qual a psicanálise bebeu para auxiliá-la na ilustração de seus conceitos sobre a civilização humana, mas, ao contrário, expõe uma verdade arcaica da humanidade por todo o seu tempo – até os dias atuais – e este conteúdo análogo ao do tempo de Freud é o que clarificou a angústia neurótica de todos os tempos, antes mesmo da investigação psicanalítica conceder um nome a ela. Resumidamente, o Édipo existe antes de seu complexo como a psicanálise apresenta e, com base nisso, o capítulo que se segue, portanto, se dedicará a compreensão dos mitos, da tragédia grega, dos heróis presentes nela e, assim como o sujeito psicanalítico é responsável por suas pulsões ainda que estas estejam entrelaçadas a uma força maior (o inconsciente), “verdadeiro eixo mítico da psicanálise” (Ávila 2002, p. 7), o herói será pensado como sujeito de vontade ainda que esteja intrincado a forças divinas.

### 2.1 A Transmissão Oral e Psíquica dos Mitos

Não seria possível eleger aqui uma única definição para o mito, mas Eliade (1963/1972) ajuda, apresentando uma definição “menos imperfeita” (p. 9) dele:

. . . o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano,

uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1963/1972, p. 9).

Os estudos do mito derivam da investigação de como eram vivenciados em seu tempo, quando os mitos estavam vivos e de que forma influenciavam as comunidades que os mantiveram pulsando. Como pontua Kerényi (1959/2015), tocar o mito sem tocar também o seu cenário e contexto, é deparar-se com uma matéria morta. Tem-se a concepção, portanto, que os mitos são uma expressão da religiosidade grega<sup>9</sup> e, como em qualquer mitologia, há o interesse natural e genuíno para compreender a gênese das coisas, a criação de tudo aquilo que existe. Assim, os mitos podem ser compreendidos como a tentativa de conferir sentido ao mundo, à vida, recaindo na tentativa de entender o seu princípio. Para Vernant (1965/2002), “a religião e a mitologia grega da Grécia clássica arraigam-se muito diretamente” (pp. 9-10). Kerényi (1959/2015) apresenta que tais mitos originários são diversos e diferentes mitógrafos contribuíram para a construção de uma espécie de gênese do mundo e, claro, de tudo que se origina dele como os deuses, os humanos, os heróis, as criaturas monstruosas e demais elementos naturais. Apesar disso, não seria possível pensar o mito como simples matéria religiosa, ele ultrapassou sua origem religiosa e ecoou em toda uma cultura helênica atingindo, até mesmo o pensamento político, como apresenta Vernant (1965/2002). Viu-se que o mito é compreendido como matéria imperfeita, como um conceito quase impossível de ser definido, enigmático. Nesse aspecto, Ávila (2002), aproximando os mitos das palavras do poeta Fernando Pessoa, dirá que os mitos são “o nada que representa tudo” (p. 7).

O mito é, então, uma narrativa da realidade dos gregos, narrativa que não busca apenas o encontro de explicações através do mito da criação divina ou uma busca de sentido, como pontua Campbell (1988/1991). Na verdade, mesmo em seu sentido religioso, o mito não tinha essa ambiciosa pretensão. Vernant (1987/2006) apresenta que a religiosidade grega difere-se da Ocidental, já que não há a afirmação de uma verdade absoluta presente em algum livro sagrado. O mito era, então, a transmissão de toda a realidade grega para além de sua

---

<sup>9</sup> Certamente que isto se refere a todos os mitos, de todas as mitologias dos demais povos. Contudo, destacamos aqui a relacionada à cultura grega, tendo em vista que esta faz parte do nosso foco de interesse no presente trabalho.

religiosidade. O mito toca a experiência humana e aquele que é tocado, naturalmente, sofre também uma transformação por ele. O mito é produto e produtor humano daquele que toca, em um primeiro momento, sua realidade para, posteriormente, ser tocado pelo mito. Na verdade, daquele que o escuta. Se o mito pode ser compreendido como mútua transmissão pelos gregos, tal transmissão era através da oralidade.

Nesse sentido, Migliavacca (2002) apresenta que os mitos não surgem pelo acaso e são na verdade resultado da elaboração social de fenômenos acontecidos em sua época, acessados através da fala: “o mito é narrativa oral, a palavra *μῦθος*, *mýthos*, significa palavras; escutar o mito é escutar palavras que narram acontecimentos que se deram num tempo não-determinável, muito anterior a época em que a escrita tornou-se disponível à literatura” (p. 252). Segundo Vernant (1987/2006), o sujeito grego recebia a narrativa mitológica enquanto ainda estava aprendendo a falar e, dessa forma, é possível compreender tanto a influência dela no psiquismo do sujeito grego quanto como essa influência se tornou ainda mais marcada quando sua transmissão ocorreu para além dos cômodos de uma casa, como especifica o autor:

. . . é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativa que **põe em cena a potência do além revestindo-os de uma forma familiar, acessível à inteligência**. Ouve-se o canto dos poetas, apoiado pela música de um instrumento, já não em particular, num quadro íntimo, mas em público, durante os banquetes, as festas oficiais, os grandes concursos e os jogos (Vernant, 1987/2006, p. 15, negritos nossos).

Kerényi (1959/2015) relembra a importância simbólica da transmissão dos mitos através da oralidade. Para o autor, o mito tem por fim ecoar na mente de cada indivíduo que o ouve, tal qual outras expressões como a música. Dessa forma, o mito transcende em seu conteúdo e suscita outras palavras e sentidos que ressoam, formando imagens no inconsciente daquele que o toca, sendo modificado não como criação do ouvinte, mas modificando-o a si mesmo, bem como sua vivência física e psíquica. Assim, os mitos são vistos como produção inconsciente para este autor, se aproximando dos sonhos na Psicanálise por seu conteúdo espontâneo e condensado, podendo ser vistos como um sonho coletivo. Por isso, os mitos foram tomados como interesse por diversos autores que puderam analisá-los e contribuir com eles, tomando o mesmo sentido de que há participação daquele que o toca em sua construção. Um grande entusiasta dos mitos, conforme Kerényi (1959/2015), foi Freud, ao conferir grande importância à vida onírica. Como exposto por Ávila (2002), o sonho ainda que condensado é uma via de acesso ao inconsciente. Segundo suas palavras:

Assim é o mito em psicanálise: nada, tudo, essência, expressão, matéria, conteúdo, propósito, fonte, recurso, origem, alcance, intenção, fenômeno, tradução, impossibilidade, solo, horizonte, criação, devaneio... A vida é só um sonho, dizem os poetas. Quem valorizou mais o sonho, do que a psicanálise? Quem pôs no sonho mais substância, mais realidade, do que o pensar

analítico? **Onde Freud foi buscar sua inspiração senão no sonho, e no sonho maior da humanidade, seus mitos?** (Ávila, 2002, p. 9, negritos nossos).

## 2.2 Psicanálise e mitologia Grega: Uma Mútua Colaboração

Como já foi dito, o fundador da psicanálise era um grande entusiasta da mitologia, bem como de outras expressões artísticas. Mendes e Viana (2010) atribuem à cultura grega uma grande fonte para a compreensão da civilização ocidental, como se ela tivesse acessado a verdade e a gênese humana e, portanto, a essência da Psicanálise ao expor, sobretudo no gênero trágico, homens esmagados pelo domínio de uma força maior. Freud (1927/1996) apresenta que o homem desamparado, que sente a ameaça de ser esmagado pelas forças de uma natureza indomada, buscará assemelhá-la à imagem conhecida do pai e alçará deuses para projetar tal imagem paterna. Acerca deste anseio por proteção, que conta ainda com aspectos de punição, dirá o mesmo autor:

O desamparado homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte e, compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs (Freud, 1927/1996, p. 13).

A premissa do homem psicanalítico é também um homem esmagado pelo domínio de uma outra força e, se os gregos compreendiam tal força como a existência do divino, a teoria freudiana a compreenderá enquanto o inconsciente, que também conta com esse agente parental aqui já discutido. Emidio e Hashimoto (2011), por sua vez, concordando com o diálogo entre estes dois conhecimentos, apontam a importância da mitologia grega para a psicanálise, lembrando que os mitos servem a esta última ora como material para análise, ora como fonte para a formulação de seus conceitos, a exemplo do já citado complexo de Édipo.

Recuperando o conceito de mito concedido por Eliade (1963/1972), o mito refere-se a uma história de criação e destruição e sua verdade é comprovada pelo surgimento do universo e pela mortalidade dos homens. Freud (1900/1996) afirma que a vida mental de todo neurótico é antecedida pela formação, em sua infância, do afeto restante pelo apaixonamento por um dos pais e pelo desejo de aniquilação do outro. Pode-se entender, então, que a comprovação do mito edípiano é o posterior complexo apresentado pela psicanálise e a existência dele em sua prática. Assim, a tragédia de Sófocles provoca sentimentos no espectador porque este entra em contato com uma verdade intrínseca a ele, de seu próprio conflito edípiano, ainda que não a perceba de forma consciente. Dirá ainda o psicanalista na mesma obra que essa formulação

psicanalítica foi descoberta ainda na Antiguidade e chega até nós através da tragédia *Édipo-Rei*<sup>10</sup> (Sófocles, trad. 1990):

. . . o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai (Freud, 1900/1996, p. 179).

E, ainda na mesma obra (Freud, 1900/1996), discutindo acerca de Hamlet, que recebe o desígnio de seu pai morto para vingá-lo matando o homem que o assassinara e tomou seu lugar junto à sua esposa, o autor perceberá que tais textos revelam uma universalidade uma vez que neles contém não apenas um personagem mas, sim, o psiquismo de seus autores e conflitos semelhantes a todos os homens e, para essa afirmação, usa alguns argumentos como a morte do pai de Shakespeare – autor de Hamlet – pouco antes da produção da peça. Assim, Édipo de Sófocles pode ser pensado como o Édipo de Sófocles e a tragédia grega exprime também conteúdos psíquicos universais. Édipo-Rei exprime, portanto, o universo mental de Sófocles e do homem grego em sua época, mas o homem de todos os tempos que o acessa se identifica com ele. Para Migliavacca (2002) o mito, em especial o de Édipo, é uma fonte inesgotável de significados:

Os conteúdos mitológicos são modelos que representam de um modo plástico, visual, tanto comportamentos manifestos quanto fantasias não imediatamente perceptíveis. Como modelos de fantasia, eles são altamente significativos. Nos mitos encontram-se realizados pelos seres que os povoam – os desejos mais secretos da imaginação e da realidade humana (pp. 252-253).

Fontanari (2008) toma as proposições freudianas acerca das vastas contribuições da mitologia para a Psicanálise e aproxima o mito do homem psicanalítico:

. . . os mitos são usados para demonstrar a existência de desejos, pulsões, ‘instintos’. Eles são então criados como ressonadores de desejos que precisam permanecer escondidos na mente humana, produtora, pelo mesmo processo, de sonhos, devaneios, fantasias (inconscientes) e da arte. Todos eles são considerados como formações de compromisso, formações substitutivas, cuja função é dissimular as verdadeiras motivações das pulsões, buscando algum modo de descarregá-las (Fontanari, 2008, p. 67).

Portanto, os mitos são expressão de conteúdos humanos, com características atemporais e universais, conforme Eliade (1963/1972), Migliavacca (2002) e Vernant (1987/2006), por exprimirem conflitos que ultrapassam o lugar e o tempo de origem, acerca do amor, do ódio, do ciúme, da vaidade, entre outros conteúdos que atravessam o psiquismo humano de qualquer

---

<sup>10</sup> Na tragédia de Sófocles, Édipo - filho de Laio e Jocasta -, é afastado por Laio depois que o rei recebe a advertência de que seu filho o assassinaria e tomaria seu reino. Édipo, agora já adulto e criado em uma família estrangeira, recebe a mesma advertência de que estava predestinado a assassinar seu pai e a tomar sua mãe em casamento. Tentando afastar-se de seu destino, o filho - sem saber de sua adoção - dirige-se até uma afastada nação e no caminho acaba desembocando justamente no parricídio. Saindo vitorioso também de seu encontro com a Esfinge, conquista o reino de Laio e é presenteado com a mão de Jocasta, em agradecimento (Sófocles, trad. 1990).

época ou cultura. E, dessa forma, se é verdade que a psicanálise deve muito a mitologia grega, é também verdade que os dois campos podem colaborar mutuamente, como dois riachos que acabam por desaguar no mesmo rio, bem maior, o do complexo psiquismo humano.

### **2.3 Tragédia Grega: A Representação Encenada do Psiquismo**

Como visto, os mitos são uma tentativa de compreensão dos fenômenos humanos e naturais, conferindo sentido aos acontecimentos (Migliavacca, 2002, Vernant, 1987/2006) e seu efeito decorre daquele que o escuta. O mito, seus personagens e seu desenrolar encenado pelo psiquismo de quem o ouve, adquire um aspecto simbólico e, claro, único, conferido por aquele que o escuta, considerando a tradição oral na qual se insere. No entanto, os mitos transcenderam a tradição oral e tornaram-se fonte de inspiração de ações gregas em outros diversos campos, ganhando expressão na escultura, na pintura e no teatro. É com o surgimento deste último, particularmente na sua versão trágica, que o mito atinge um outro patamar na vida mental dos sujeitos, onde ele se inscreve com o auxílio de representações imagéticas dos comportamentos dos personagens encenados no palco do teatro. Acerca dessa discussão da transição da oralidade para encenação e, portanto, para o surgimento do gênero trágico, Migliavacca (2002) comenta:

Na passagem para a tragédia, no entanto, cria-se uma situação problemática: ela apresenta como conflito aquilo que na épica era contado como façanha. Ela coloca em cena, representados por atores, homens de carne e osso, os dramas profundos da existência antes apenas narrados, ou mesmo cantados. Agora, o espectador vê com seus próprios olhos a ação, antes visualizada apenas internamente, inspirada pela escuta. Assim, há uma aproximação extraordinária do espectador aos conflitos presentes na cena, estimulando sua consciência. O homem grego se identifica com o personagem trágico, que se humaniza ao ser tirado da posição de herói modelar que ocupa na épica. O homem trágico é conflituoso. Ele é um homem com uma realidade que não pode ser negada e na qual o espectador se espelha dolorosamente. E toda a fundamentação da tragédia emana dos mitos. Só que, agora, apresentados com outra forma e dando ensejo a um exercício criativo altamente inovador em seu tempo: eles passam de atividade expressiva na épica para atividade substancial na tragédia (Migliavacca, 2002, p. 255).

A tragédia encenada possibilitou uma maior aproximação entre o desenrolar da trama e o homem que a assiste, que passa a ver os seus conflitos representados por um outro-ator que, em cena, retrata a transição a um estado trágico e irrefreável da ação, gerando o caráter terrorífico do trágico que desperta terror e piedade, mas produz em contrapartida uma purificação, conforme Aristóteles (trad. 2008). Desse modo, a tragédia grega compreende não somente a função de exprimir ações e conflitos humanos, mas também de expurgar os afetos despertados pela cena naqueles que a assistem.

Aristóteles (trad. 2008) compreende a catarse como o objetivo final da tragédia grega, sendo a partir dela que os afetos seriam exteriorizados. Tal afirmativa leva a algumas associações que fazem pensar acerca da descarga e da catarse no campo psicanalítico, apresentadas a seguir. Junior e Gaspard (2015) relembram que o primeiro modelo traumático freudiano formulava-se a partir de um trauma sexual infantil e acreditava-se que este, sendo lembrado pelo analisando por meio do método catártico, utilizado à época por Breuer e Freud, atuava enquanto um “corpo estranho” (p. 24) no psiquismo, provocando intensas cargas afetivas e obrigando o psiquismo a expulsá-lo, exteriorizando-o e levando, com isso, ao fim dos sintomas histéricos provocados por esta carga traumática, purificando-o. Freud (1942/1996) retoma a proposição aristotélica, que trata sobre a produção de terror na tragédia, e traduz essa produção para uma abertura de “fontes de prazer ou gozo em nossa vida afetiva” (p. 191), afirmando que estas fontes não poderiam ser acessadas de outra maneira, a exemplo do próprio autor que só pôde rememorar seus desejos incestuosos com sua mãe, durante sua infância, a partir do Édipo sofocliano (Freud, 1900/1996). Isso leva a pensar no caráter universal dos mitos, assim como do citado complexo edípico: “há uma indicação inconfundível no texto da própria tragédia de Sófocles, de que a lenda de Édipo brotou de algum material onírico primitivo que tinha como conteúdo a aflitiva perturbação da relação de uma criança com seus pais” (Freud, 1900/1996, p. 180). Se Vernant (1981/2014a) afirma que o material da tragédia é o pensamento social da comunidade em que ela se insere, Freud, por outro lado, parece apontar que a tragédia ilustra um inconsciente humano que atravessa tempo e localidade. Portanto, se a tragédia foi componente essencial ao homem grego de seu tempo, ela o é ao homem do Ocidente de todos os tempos.

Freud (1942/1996) explica ainda o porquê da tragédia, apesar de seu trágico desdobramento provocar deleite em seu espectador. Comenta que este último, ao acessar a sequência de ações heroicas e, portanto, trágicas, sente que nada significativo acontece em sua própria existência e anseia por ser, ele mesmo, um herói e gozar de tudo o que acompanha a condição heroica. Tal ideia, em contrapartida, contradiz sua busca por gozo já que, para ser possível atuar como um herói, seria necessário experimentar um elevado nível de sofrimento. Com isso, deleita-se com ações heroicas a partir de um outro-autor-ator, pela via identificatória, ao passo que preserva sua integridade física. Desse modo, a finalidade da tragédia para a noção freudiana não seria simplesmente provocar horror, mas aplacar a condição humana de pequenez:

Os heróis são, acima de tudo, rebeldes que se voltaram contra Deus ou contra alguma divindade, e o sentimento de infortúnio que assalta o mais fraco diante da potência divina está fadado a

gerar prazer, tanto pela satisfação masoquista quanto pelo gozo direto de um personagem cuja grandeza, apesar de tudo, é destacada. Eis aí, portanto, o prometeísmo humano, só que apequenado pela disposição de se deixar acalmar temporariamente por uma satisfação momentânea (Freud, 1942/1996, p. 192).

A representação do herói pelo ator na tragédia grega, além de outros recursos, se faz pelo uso de máscaras que, segundo Vernant (1981/2014a), não é ritualístico como o uso do acessório em cerimônias religiosas, sendo a máscara humana e não animalesca, e não visa individualizar o ator profissional, ou transformá-lo em um sujeito psicológico, mas integrá-lo em uma categoria específica: a dos heróis trágicos. Essa categoria, diferente dos heróis épicos, interrogam-se a si mesmos e a suas ações. Desse modo, a tragédia instala e marca o homem trágico como sujeito responsável e se a máscara pontua um ser extraordinário e místico, a linguagem questionadora dele o aproxima mais do ser humano comum.

#### **2.4 O Herói Trágico Grego: A Noção de Sua Responsabilidade que não Pode ser Transferida**

Para compreender a tragédia e sobretudo a figura do herói, será usado aqui o resgate do mito do nascimento de Dioniso, filho de Zeus, como um meio de facilitar a discussão. Zeus, envolvido em mais um de seus casos extraconjugais, Sêmele, precisou arquitetar o nascimento de seu filho, enfrentando o ciúme exacerbado de sua esposa Hera. Conta o mito que Dioniso pôde vir ao mundo em uma terceira tentativa da manutenção de sua gestação, sendo por fim acolhido em um bosque dentre as ninfas e muitas frutas. Dioniso, então, venceu a morte que Hera o direcionou por três vezes até alcançar a imortalidade. Ainda no bosque, descobriu por acaso o suco inebriante de uvas e anualmente realizavam-se festas do vinho onde os adeptos da divindade praticavam uma dança e, ao final, “caíam desfalecidos” (Brandão, 1984, p. 11). Ou seja, elevavam-se em um estado de êxtase muito semelhante à morte, para retornar ao estado humano logo depois, quase que vencendo a morte como Dioniso.

Tais celebrações inicialmente aconteciam em áreas rurais e eram desestimuladas pela aristocracia, que entendia a necessidade de celebrar apenas os deuses olímpicos, como pontua Santos (2005). Cabe dizer que o culto dionisíaco foi posteriormente incorporado à *pólis* com certas adaptações que o diferia de sua versão rural. Contudo, não é propósito no momento se delongar aqui sobre isso, mas procurar o que disto se relaciona ao surgimento da tragédia. Destaca dos Santos (2005) que aqueles que celebravam Dioniso numa destas festas, mataram um bode que havia destruído suas uvas e, em seguida, extasiados com a bebida de uva, o vinho, vestiram-se com a pele do animal e passaram a cantar os cantos corais chamados ditirambos,

típicos dessa liturgia e que posteriormente transformaram-se no que seria conhecido como o gênero trágico. Mas a relação entre a origem da tragédia com o deus do vinho é apresentada de outro modo por Brandão (1984, p. 10):

. . . esses adeptos do deus do vinho disfarçavam-se em *sátiros*, que eram concebidos pela imaginação popular como "homens-bodes". Teria nascido assim o vocábulo tragédia ("tragoidía" = "trágos", bode + "oidé", canto + "ia", donde o latim *tragoedia* e o nosso *tragédia*).

Como referido acima, nas celebrações dionisíacas havia a presença de um canto coral lírico, chamado de ditirambo, que ressalta os momentos alegres e tristes do percurso de Dioniso. Posteriormente, tal coro, bem como o modo como o conteúdo desse coral, foram se modificando, com a necessidade de maiores diálogos entre as partes, culminando com o surgimento de personagens, consolidando progressivamente o que se tornou a tragédia. Quando a *pólis* assimilou o culto dionisíaco, o que era apenas uma dimensão cultural transforma-se na tragédia como gênero, onde outros personagens, além de Dioniso, passam a ser retratados na encenação teatral (dos Santos, 2005).

Vernant (1981/2014a) situa a tragédia ao final do século VI a. C., mas considera que falar em uma criação seria problemático, pois o que se pode acessar são antecedentes de seu aparecimento. O autor apresenta a tragédia, ainda que esta tenha coexistido com outras formas de expressão da cultura grega, como uma inovação e, além disso, tornou a experiência individual em um espetáculo público. A experiência individual é compreendida aqui a partir da noção de Kerenyi (1959/2005), já comentada, de que o enredo da tragédia dependerá dos olhos e ouvidos, ou seja, do psiquismo do espectador. Como já visto, a tragédia provoca no espectador horror e deleite, desejo de cerrar os olhos ao mesmo tempo em que é seduzido a abri-los ainda mais. De olhos bem abertos, mesmo que horrorizado, o espectador une suas ambíguas pulsões em catarse.

Nietzsche (1872/1992) apresenta que o surgimento e o desenvolvimento da arte trágica diz respeito à dualidade de Apolo e de Dioniso; o primeiro representando o princípio de ordem, enquanto o último a desordem. Na junção do que representam as figuras desses dois deuses, nasce a tragédia, conforme a concepção desse filósofo, segundo o qual a relação de opostos marca o nascimento trágico a partir da beleza estética demonstrada pela imagem e dança apolínea e pela embriaguez dionisíaca que reveste a comunidade de um sentimento superior.

O cerne do gênero trágico estaria no conjunto de ações realizadas pelo herói, depois de ter cometido o erro trágico, da falta heroica – *hamartía* –, resultante de seu descomedimento que o faz ultrapassar o limite que lhe cabe e entra em desmedida (Aristóteles, trad. 2008):

E como a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas

diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações; pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora, o mito é imitação de ações; e por “mito” entendo a composição dos atos; por “caráter”, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal qualidade; e por “pensamento”, tudo quanto digam **as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão** (Aristóteles, trad. 2008, p. 16, negritos nossos).

Partindo da compreensão aristotélica acerca desse assunto, Hirata (2008) comenta que “a tragédia representaria homens honrados e nobres que devem ser levadas a sério, pessoas de moral estabelecidas” (p. 86). Migliavacca (2002) acrescenta que o herói é uma categoria que não é nem homem comum nem divindade imortal, mantendo estreitas relações entre estes dois universos; e o que distingue tal figura é a sua grandeza. Brandão (1987), por sua vez, apresenta o herói inerentemente dotado de superioridade em relação aos mortais. Onde, então, situa-se a falta trágica na tragédia grega?

Para Brandão (1987), o nascimento do herói atravessa uma situação ambígua e ele é fruto do encontro de uma mulher mortal com um deus ou, ainda, entre uma deusa e um simples mortal. Tal encontro, por si só, pela natureza da união, causa algum tipo de um embaraço. Para este autor, o surgimento do herói é acompanhado sempre da necessidade de sua partida por meio de uma força oracular, que prevê que a sua permanência na cidade de seu nascimento virá acompanhada de um trágico destino para toda a comunidade. Acerca da morfologia do herói, Brandão (1987) se vale da descrição realizada por Brelich, como segue:

. . . virtualmente, todo herói é uma personagem, cuja morte apresenta um relevo particular e que tem relações estreitas com o combate, com a agonística, a arte divinatória e a medicina, com a iniciação da puberdade e os mistérios; é fundador de cidades e seu culto possui um caráter cívico; o herói é, além do mais, ancestral de grupos consanguíneos [sic] e representante prototípico de certas atividades humanas fundamentais e primordiais. Todas essas características demonstram sua natureza sobre-humana, enquanto, de outro lado, a personagem pode aparecer como um ser monstruoso, como gigante ou anão, teriomorfo ou andrógino, fálico, sexualmente anormal ou impotente, voltado para a violência sanguínea, a loucura, a astúcia, o furto, o sacrilégio e para a transgressão dos limites e medidas que os deuses não permitem sejam ultrapassados pelos mortais. E, embora o herói possua uma descendência privilegiada e sobre-humana, se bem que marcada pelo signo da ilegalidade, sua carreira, por isso mesmo, desde o início, é ameaçada por situações críticas. Assim, após alcançar o vértice do triunfo com a superação de provas extraordinárias, após núpcias e conquistas memoráveis, em razão mesmo de suas imperfeições congênitas e descomedimentos, **o herói está condenado ao fracasso e a um fim trágico** (Brelich, 1958, p. 313, citado por Brandão, 1987, p. 19, negritos nossos).

O herói, por sua vez, dilacerado em si mesmo por sua origem constitutiva e ao aproximar-se em suas ações aos deuses, apesar de sua condição de humanidade, ultrapassa seu *métron* – sua medida –, e, por esse motivo, deve ser punido. É aquele ser, por sua condição, fadado a transgredir a sua medida, imposta pelos deuses, tornando-se desmedido (Aristóteles, trad. 2008). No entanto, é na mesma obra aristotélica que aparece uma suposta contradição: o

herói não é apenas submisso ao seu destino, mas também é um agente, sujeito de ação. Nesse sentido, como apresentam Tavares e Costa (2008), o herói constrói seu destino e seria talvez ingenuidade pensá-lo como uma figura a serviço dos ordenamentos divinos até porque, como visto, ele é um transgressor e aquilo que se compreende ou traveste-se enquanto destino imposto ao herói não é nada além da força e poder de seu próprio caráter; ou, em termos psicanalíticos e modernos, seu ego. Assim, o que é imposto e exigido a ele é a ação: “. . . a tragédia apresenta indivíduos em situação de agir; coloca-os na encruzilhada de uma opção com que estão integralmente comprometidos; mostra-o no limiar de uma decisão, interrogando-se sobre o melhor partido a tomar” (Vernant, 1981/2014b, p. 21).

Além disso, Vernant (1981/2014c) relembra que, apesar de noções contemporâneas como vontade e livre arbítrio serem mais atuais que para os gregos antigos, a ação do herói pode ser compreendida com a ajuda do vocabulário moderno. Para o autor, o herói se vê em posição de tomar uma decisão, imposta a ele por uma força divina que impõe também o seu caminho; mas, ao embrenhar-se em sua jornada, toma livremente para si tal ação e torna-se, portanto, agente livre:

O herói confronta-se com uma necessidade superior que se impõe a ele, que o dirige, mas, por um movimento próprio de seu caráter, ele se apropria dessa necessidade, torna-a sua a ponto de querer, até desejar apaixonadamente aquilo que, num outro sentido, é constrangido a fazer (Vernant, 1981/2014c, p. 28).

Bremmer (1971) relembra que também para Aristóteles (trad. 2008) o herói trágico cai em desgraças por estar destinado a isso. Retomando o termo *hamartía* enquanto sentido semântico, o mesmo autor o define como um erro, uma ação intencionada (o que não quer dizer, no entanto, ação maliciosa), que se prova prejudicial. Para Aristóteles, no entanto, (trad. 2008), a *hamartía* do herói grego ocorre em um ato quase criminoso, que necessita uma punição e é a partir de seu erro trágico que ele passará da boa fortuna para a má sorte. Assim, a essência da tragédia não é a simples presença de um herói que comete uma falta. Bremmer (1971) relembra, ainda, a relação entre a culpa e um destino trágico ao herói grego como postulado pelo filósofo. No entanto, o mesmo autor diferencia esses aspectos a partir da comparação de alguns tragediógrafos. Em sua leitura, os eventos trágicos - nas obras épicas - em Homero resultam de uma “maliciosa interferência divina” (Bremmer, 1971, p. 147, tradução nossa), enquanto em Hesíodo, como citado por Bremmer (1971), o homem é responsabilizado pelo que lhe acontece e este elemento sobrepõe-se às forças divinas, o que corrobora a afirmação de Migliavacca (2002) ao afirmar que o herói situa-se em certas condições, que podem ser nomeadas como destino, mas está pessoalmente implicado a estas. Ainda para a mesma autora, a grandeza heroica está ilustrada no reconhecimento de seu destino e das consequências de suas

ações. Em Eurípides (trad. 1993), autor da tragédia que trata este trabalho, o erro do herói não tem o exato sentido aristotélico como o desenrolar do fio do destino e, ainda para Bremmer (1971), um erro é responsável pelo surgimento de um conflito que deverá ser, por sua vez, resolvido de modo mais ou menos satisfatório. Assim, o fio do destino vai sendo feito e desfeito à medida das ações do herói trágico.

O que Vernant (1981/2014b) pretende, portanto, postular é a noção de que mesmo uma ação, supostamente realizada por meio de uma reflexão impensada e impulsiva, é concretizada de bom grado. Assim, tomando para reflexão as ideias aristotélicas, o autor afirma que nesse caso a ação escolhida se dá por meio de uma deliberação anterior e que irrompe à razão de forma rápida no momento decisivo, necessário a ela. Dessa forma, ainda que as ações trágicas decorram de imposições dos deuses, os momentos que os antecedem foram atos humanos e as ações heroicas que decorrerão serão produzidas pelo herói em posse de seu desejo e não por uma decisão tomada a partir de uma ação divina coercitiva e por temor aos deuses: “a decisão nada é senão o ponto de junção ou a fusão do desejo, que é a aspiração, como o pensamento, que é o julgamento” (p. 33).

Um possível argumento contrário a isso, que se poderia pensar, é a responsabilização frequente do destino. Em várias tragédias os personagens declamam um lamentoso “ai, de mim!”, como se tivessem sido levados àquele derradeiro momento ou não tivessem poder de escolha diante dele, diante do futuro. Para além dos deuses, o destino se confunde como responsável apesar do agente da ação trágica.

Leão (2016) afirma que o termo *Moira* aparece nas obras gregas para designar a ideia de uma força divina, equivalente ao Destino. O termo *Aisa*, relacionado à *Moira*, como pontua o mesmo autor, refere-se também a uma divindade feminina e seu sentido se aproxima do verbo fiar, indicando, assim, a ideia de que há uma entidade divina que fiou a cada um seu destino, de seu nascimento até sua morte: “a vida entendida como um fio de tear que se desenrola tecendo a trama da vida até certo momento em que o fio é cortado” (p. 18). Em Brandão (1986), aparecerá a mesma noção de destino: “o destino simbolicamente ‘fiado’ para cada um” (p. 141) e, além disso, o autor apresenta que o fio do destino traçado para cada um é imutável, não podendo ser alterado nem mesmo pelos deuses. Algo como a noção de que se os homens seguem a vontade dos deuses, estes os conduzem, mas se os homens se opõem a essa vontade, os deuses os arrastam. No entanto, o sofrimento apresentado pelo herói trágico e supostamente arrastado no limiar de uma decisão, denota que, diante de sofrimento, responsabilidade ou, até mesmo, culpa, há a possibilidade de escolha e a ação dependerá apenas dele e, ainda que há a

existência de um fio do seu destino, o herói tem a liberdade de mover a si mesmo, ainda que seu movimento esteja intrincado aos deuses.

Os próprios deuses estavam submetidos a uma força maior que eles. Esta força foi classificada como o destino pelos gregos (Freud, 1927/1996). Mesmo os deuses responsáveis pelo ordenamento do Universo estavam submetidos a um ordenamento ainda maior, mais exigente, às *Moíras*, bem como aqueles homens, com estrita relação com o divino: os heróis. Apesar de sua relação com o divino, poderiam receber desígnios acima dos deuses. Contudo, vimos aqui neste estudo que os heróis se responsabilizam pelo próprio destino, fazendo-o. De mesma forma, o destino pulsional, como apresenta Marucco (2007), "pode ser mudado, não apenas pelo aparecimento da recordação, como também, e sobretudo, pela construção do novo, do diferente: abrindo as portas, "derrubar muros", apontar caminhos para a pulsão em suas possibilidades de transformação" (p. 121). O trabalho psicanalítico seria, então, a possibilidade de se assenhorar do destino, modificando-o e transformando-o.

Dessa forma, Marucco (2007) traz-nos a compreensão da repetição enquanto destino. O conceito de repetição trata daqueles conteúdos não representados, traumáticos - que não foram apreendidos e compreendidos pelo psiquismo infantil -, arcaicos e, ainda, que encontram como destino final o sofrimento.

O destino trágico repetido compulsivamente pelo herói é um destino forjado por ele, repetido até o campo mortífero e incapaz de se realizar através de caminhos instintuais menos destrutivos. No entanto, a clínica psicanalítica pensa sempre no ganho possível para que o sofrimento seja construído e pensamos, em contrapartida, no ganho possível destes homens que recebem algo maior que a própria vida. Assim, a desmedida dos heróis é punida uma vez que estes não são marionetes de forças maiores:

. . . após sua culpa ter sido revelada e tornada consciente, o herói não faz qualquer tentativa de se eximir apelando para o expediente artificial da compulsão do destino. Seu crime é reconhecido e punido como se fosse um crime integral e consciente, algo fadado a parecer injusto à nossa razão, mas, psicologicamente correto (Freud, 1928/1996, p. 116).

A seguir, trataremos do herói Agamêmnon, pai de Ifigênia, e discutiremos o sacrifício da filha a partir de seu próprio desejo e não como imposição oracular ou do destino.

## **2.5 Matar a Culpa, Salvar o Desejo: Agamêmnon Coagido por Sua Própria Vontade**

Eurípides marca uma profunda mudança no já inovador gênero trágico e, se Ésquilo formulava representações religiosas de lendários eventos, o tragediógrafo autor de *Ifigênia em Áulis*, por sua vez, tem como ponto trágico central não mais o cosmos dos deuses sobrepondo-

se à humanidade, mas sim a vontade e os sentimentos humanos como apresenta Brandão (1984). Assim, em sua descentralização teológica, o trágico para Eurípides está na “força da paixão” (Brandão, 1984, p. 57) humana. A mudança provocada por ele, influenciado pelas ideias de filósofos sofistas, pode ser vista da seguinte forma:

Nem quanto à escolha dos temas, nem pela disposição das diversas partes constitutivas da tragédia, nenhuma ruptura se nota com a tradição. Exteriormente, repetimos, o clima é idêntico: os mesmos deuses e o destino cego com seu sinistro cortejo: *hybris*, *némesis*, até, Moira. Tudo isto está presente, mas é apenas o exterior, a tradição. Interiormente, no entanto, o âmago de seu teatro, a concepção íntima do drama, foram profundamente modificados (Brandão, 1984, p. 58).

Considerado um tragediógrafo rebelde, Eurípides rompe com a tradição e a métrica trágica e faz o cerne da tragédia descer do Olimpo para residir nas ruas de Atenas. Assim, seus personagens e seu enredo são humanizados e, para além disso, concedeu às mulheres o trono de suas obras, como em *Ifigênia em Áulis*. Como visto, os personagens trágicos estão no limiar de suas escolhas realizadas através de sua razão, mas, em Eurípides, a força dos deuses e do destino é minimizada ainda mais: “Se o coração humano é o grande laboratório do trágico, a *Moira* em Eurípides deixa de ter sentido e é substituída pelos transbordamentos afetivos e pela *hamartía*, isto é, falta, erro, desmando, **oriundos das paixões**” (Brandão, 1984, p. 60, negritos nossos).

*Ifigênia em Áulis*, de Eurípides (trad. 1993), obra que este trabalho se propôs a estudar, tem início com o questionamento que Agamêmnon faz:

Qual é, então, aquela estrela cintilante  
visível muito próxima das sete Plêiades,  
chegando ao meio de seu curso invariável?  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 5-7)

Marquardt (2007) comenta que a pergunta de Agamêmnon não se dá por ignorância ou falta de conhecimento dos astros; afinal, o rei era também general do exército grego e, portanto, exímio navegador. Assim, a apresentação dos céus de Áulis tem um propósito que recai também na mitologia grega. A mesma autora afirma que a estrela em questão é Sírius que, na mitologia, foi alvejado por uma das flechas de Ártemis, deusa da caça, em determinada ocasião em que a divindade treinava com seu arco e, em ocasião posterior, foi morto pela mesma deusa em função de seus ciúmes. Ártemis, arrependida de seu ato, torna-o uma constelação. O aparecimento da constelação de Sírius era ainda visto como sinal de mau destino e causava extremo temor nos gregos, que realizavam sacrifícios para aplacar o mau agouro. E, por fim, sua proximidade das sete Plêiades recai também em um mito de transformação: elas foram metamorfoseadas em estrelas porque seu pai almejou alcançar o segredo dos deuses e, como

apresentado anteriormente, os deuses não tinham misericórdia diante de homens que atentavam contra a sua condição e buscavam voar “perto demais do Sol”, como Ícaro ao desrespeitar seus limites.

Ainda dialogando com o mesmo interlocutor, o rei comenta sobre o risco que as honrarias trazem de se constituírem em erro, já anunciando algo que se refere a sua *hamartía*:

. . . As honrarias,  
 enquanto as desejamos, são muito agradáveis,  
 mas quando vêm com elas todos os desgostos  
 que as acompanham, só nos restam as amarguras.  
 Ora, por qualquer infração do culto aos deuses,  
 a vida nos reserva apenas decepções;  
 ora fustigam-nos os caprichos dos homens,  
 instáveis e difíceis de satisfazer.  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 20-27).

Agamêmnon apresenta sua condição como rei e general como se estivesse sido fiado a ele enquanto obrigação, como se o cargo ocupado não contasse com sua participação ativa, algo confirmado pelo velho, o seu interlocutor, que lhe diz:

O teu destino é sentir alegria e dor;  
 és filho de mortais e, satisfeito ou não,  
 terás de obedecer a vontade dos deuses.  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 33-35).

O rei e general parece anunciar a sua dor já no início da trama, quando comenta com o ancião, deixando implícito o seu suposto destino pelo qual evidencia algum nível de implicação nele através do uso de um verbo na primeira pessoa do singular, tendo em vista a sua posição, suas intenções e ações:

Invejo-te, ancião. Invejo sempre o homem,  
 seja qual for, que passa a existência toda  
 no anonimato, sem perigos e sem glória.  
 Aqueles que, ao contrário, **galgam** altos postos,  
 têm um destino muito menos invejável  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 14-18, negritos nossos).

Neste ponto do texto trágico ainda não é revelado que Ifigênia seria sacrificada e também não há a apresentação que a exigência de seu sacrifício seja para aplacar uma deusa Ártemis ofendida por seu pai. Exigência? Agamêmnon estava em um estado de ambivalência durante a elaboração do convite para que sua filha se dirija à Áulis, por meio de uma carta, que se expressa através da fala do velho:

Vi-te escrevendo há pouco à luz de clara lâmpada,  
 numas plaquetas que tens ainda nas mãos  
 e depois apagar as palavras gravadas;  
 no mesmo instante refizeste o que apagaste,  
 pondo sobre a mensagem teu selo real;

logo rompeste o selo e lançaste no chão  
tuas plaquetas, derramando muitas lágrimas.  
**Nota-se logo que és um homem dominado  
por dúvidas** capazes de te perturbarem.  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 36-44, negritos nossos).

Laplanche e Pontalis (1967/1991) descrevem a ambivalência instintual como a “presença simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio” (p. 17). Freud (1912/1996) considera que a ambivalência esteja presente tanto na patologia, quanto destaca a existência dela em cenários comuns da vida cotidiana. Assim acontece na tragédia grega e Agamêmnon deseja ao mesmo tempo conservar a vida de sua primogênita, bem como deseja seguir com seu exército para a guerra, evidenciando, em suas dúvidas, desejos e sentimentos opostos, que no cenário apresentado não poderiam coexistir. Nas palavras de Pociña e López (2018), aos olhos do espectador, dificilmente Agamêmnon possa ser visto como um herói, sendo ofuscado por uns outros como Aquiles, justamente por sua característica ambivalente: “a imagem que a *Ilíada* dele nos oferece não basta a representar-no-lo como herói, devido ao seu comportamento não raro hesitante, indeciso, arbitrário” (p. 197).

O início da tragédia adianta que ela será orientada pela deusa Ártemis e sua punição através da morte, bem como a noção de que filhas podem ser utilizadas como instrumento punitivo por faltas cometidas por seus pais. Deste modo, a ideia de que o plano divino transcrevia um destino e que Ifigênia estaria, portanto, fadada a ser entregue por seu pai em sacrifício à Ártemis, surge por intermédio de Calcas, o adivinho, quando este revela, em *Ifigênia em Táurida*, a existência de uma antiga promessa feita por Agamêmnon no ano de nascimento de sua filha, como evidencia os versos seguintes:

Ó soberano chefe do exército grego  
Agamêmnon, não te zarparão do solo  
antes que imoles a Ártemis tua filha  
Ifigênia; **prometeste à Deusa lucífera  
sacrificar o mais belo produto do ano.**  
Tua esposa Clitemnestra em casa teve  
a filha – referindo-se a mim o mais belo –  
que deves sacrificar.  
(Eurípides, trad. 2016, vv. 17-24)

Dessa forma, o destino que está designado a Ifigênia foi desenhado, na verdade, por seu pai para além de instâncias divinas. De toda forma, a noção de destino para os gregos é emparelhada com um agente parental por Freud (1930/1996t):

O Destino é encarado como um substituto do agente parental. Se um homem é desafortunado, isso significa que não é mais amado por esse poder supremo, e, ameaçado por essa falta de amor, mais uma vez se curva ao representante paterno em seu superego, representante que, em

seus dias de boa sorte, estava pronto a desprezar. Esse fato se torna especialmente claro quando o Destino é encarado segundo o sentido estritamente religioso de nada mais ser do que uma expressão da Vontade Divina (p. 79).

Como já apresentado anteriormente, a tragédia tem como cenário Agamêmnon, rei de Argos, aguardando com seus homens as rajadas capazes de impulsionar suas naus em direção à guerra. Os ventos foram cessados pela deusa Ártemis depois de o general adentrar um território sob os cuidados da divindade, o que não lhe era permitido. A deusa reivindicava uma morte para voltar a soprar ventos favoráveis à guerra, motivada pelo rapto de Helena, cunhada de Agamêmnon e esposa de Menelau, por Páris – um troiano –, considerado um inimigo pelos gregos. O general, diante da escolha entre manter sua função como pai ou a de estadista, responsabiliza Ártemis, Helena e até mesmo Menelau, mas seu tormento evidencia sua responsabilidade em suas ações: sua promessa no ano de nascimento de Ifigênia, sua ofensa contra Ártemis, seu fracasso ou vitória diante de Tróia e, por fim, a morte ou vida de sua filha.

Agamêmnon receberá, portanto, um estímulo claro da divindade, de que sua filha precisaria ser sacrificada e, ainda, como exprime os versos acima, é lembrado de uma promessa de sacrifício anterior e ainda não paga, apesar de seus ganhos.

Freud (1915/1996) refere-se à noção de instinto como um “estímulo aplicado à mente” (p. 71), a partir da fisiologia e biologia. Nessa perspectiva, um estímulo externo atinge a substância nervosa e é redirecionado ao exterior a partir de uma ação, a exemplo de uma fuga diante de forte excitação. No entanto, continua o autor, existem estímulos instintuais vindos do próprio organismo e, por esse motivo, atuam de forma diferente no psiquismo, já que não há como fugir (ação) para se livrar deles. A palavra que Freud melhor encontra para descrever o estímulo instintual é “necessidade” (p. 72) e que pode ser eliminada não a partir de um simples ato, mas a partir de sua satisfação. No caso do general, ainda que ele não tenha concedido à deusa seu mais belo produto, houve a satisfação de sua necessidade. Considerando a vida mental e o instinto<sup>11</sup> a partir da noção biológica, o instinto será localizado “na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente” (p. 73), ou, ainda, nas palavras de Sapelli (2013), como “representante psíquico das excitações, provenientes do interior do corpo e que chegam ao

---

<sup>11</sup> Neste trabalho o termo instinto - aqui já clarificado enquanto conceito – foi utilizado, não de forma semelhante à noção biológica, mas pelas considerações apresentadas por J. Salomão, tradutor das obras freudianas da edição consultada. Na nota do editor, que antecede as palavras de Freud em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915/1996), o tradutor apresenta que o termo inglês ‘*instinct*’ é usado como tradução para o termo alemão ‘*trieb*’.

psiquismo, como uma medida que lhe é estabelecida em consequência de sua ligação com o corpo” (p. 78). O fenômeno, em resumo, é movimento.

Freud (1915/1996l), então, entende que há a diferença entre estímulos externos – aqueles que provocam excitação e que podem ser evitados por uma ação de fuga, por exemplo – e aqueles internos onde a excitação provocada por eles não é tão fácil de se evitar. O instinto, portanto, é o representante psíquico de estímulos aplicados à mente, traduzido por Laplanche e Pontalis (1967/1991) como “aquilo que se representa, o que forma o conteúdo concreto de um ato de pensamento” (p. 448), assim como Freud (1915/1996l) apresenta:

Um instinto nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a ideia que o representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, um instinto não pode ser representado de outra forma a não ser por uma ideia. Se o instinto não se prendeu a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ele. Não obstante, quando falamos de um impulso instintual inconsciente ou de um impulso instintual reprimido, a imprecisão da fraseologia é inofensiva. Podemos apenas referir-nos a um impulso instintual cuja representação ideacional é inconsciente, pois nada mais entra em consideração. (p. 105).

Parece que Agamêmnon associa – não de forma inteligível a ele – sua filha a uma espécie de moeda de troca que pode e deve ser cambiada para alcançar finalidades de instintos que o satisfaçam. Na verdade, essa representação simbólica de Ifigênia parece existir claramente a um Calcas que fala ao general. Retornando à tragédia, Agamêmnon estava no limiar de escolher entre sua filha e seu exército. A motivação do assumido ambicioso general na ida à guerra de Tróia era pessoal, ele havia saído fracassado diante dos troianos em ocasião anterior e a dúvida de Agamêmnon seria, talvez, optar gozar de uma vitória mesmo que às custas da morte de sua primogênita, pois como se verá a seguir desvela-se uma necessidade de vingança e de triunfo diante dos inimigos:

O nosso exército se reuniu aqui  
e ainda está retido por ventos adversos.  
Diante desse contratempo persistente,  
Calcas, nosso adivinho, nos anunciou  
que é inevitável imolar a Ártemis,  
a deusa padroeira desta região,  
minha querida filha, a virgem Ifigênia;  
em retribuição a este sacrifício  
teremos finalmente ventos favoráveis  
e os frígios todos irão ser aniquilados.  
Se não fizermos o que a deusa nos impõe,  
jamais nos vingaremos desse ultraje aos gregos.  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 107-118)

Como tem-se demonstrado, algumas palavras de Agamêmnon evidenciam que estava diante de uma decisão que lhe despertava dúvidas. Se há dúvidas, há também a existência de liberdade para a tomada de decisão e, ainda, a exigência de Ártemis acontece anos depois de

Agamêmnon oferecer sua filha à deusa, como denuncia Calcas, sem que houvesse coerção naquele primeiro momento, ainda que a presença da divindade, claro, esteja intrincada nas ações de Agamêmnon. A decisão do general/pai não se deu sem algum debate interno e inconstante, como se evidencia em dois momentos; primeiramente em uma declaração sua e na sequência em uma manifestação de seu irmão Menelau:

. . . pois **a minha decisão**  
era não consentir jamais no sacrifício  
de minha filha . . .  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 122-124, negritos nossos).

Depois, quando Calcas, junto ao altar sagrado,  
nos disse que era necessário o sacrifício  
de tua filha a Ártemis, tu, convencido  
da inexistência de qualquer alternativa  
para tornar possível a longa viagem  
das naus dos gregos, **concordaste aliviado  
com o sacrifício de Ifigênia infortunada,  
e livremente, sem constrangimento algum  
– não podes alegar a mínima pressão –**,  
deste ordens à tua mulher para trazê-la  
até aqui, a pretexto de uni-la a Aquiles.  
Hoje recuas de tua resolução  
e surpreendo-te dando ordens em contrário;  
já não concordarias com tirar a vida  
à tua filha . . .  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 452-465, negritos nossos).

Nas palavras de Pociña e López (2018) sua convivência e vontade são novamente evidenciadas:

. . . a sua presença trágica enche tudo, e todos os personagens do drama, o Vigia, o Coro de anciãos, o Mensageiro, Clitemnestra, Cassandra, o próprio Agamêmnon, apresentarão o rei, de forma bem insistente ao longo de toda a tragédia, como culpável, independentemente do facto de a sua culpabilidade ser ou não o fruto da herança, às vezes, ou da ananke, outras, ou da própria forma de ser dele, outras vezes; é ele que deve pagar o facto de ser Atrida, filho daquele Atreu que fez comer ao seu irmão Tiestes os próprios filhos, mas que por sua vez é vítima do adultério cometido por este; **é ele que deve pagar por ter sacrificado a sua filha Ifigênia, preço imposto pela necessidade; necessidade, de todas as formas, por ele próprio escolhida; é ele que deve pagar como responsável**, em definitivo, da destruição de Tróia, da perda de tantas vidas, não só de Troianos, mas também de Aqueus . . . É nessa dívida de Agamêmnon que se impõe não apenas a incontornável dicotomia da culpa e o castigo, mas, por cima delas, a força inevitável da justiça, da Diké divina . . . (pp. 200-201, negritos nossos).

Anteriormente foram indicados alguns versos que indicam a possibilidade de escolha, por parte de Agamêmnon, como por exemplo aquele no qual o ancião aponta que ele escrevia, rasgava, reescrevia a carta que possibilitaria a chegada de Ifigênia em Áulis e, portanto, culminaria no seu sacrifício, revelam uma deliberação de sua vontade. Vontade, palavra essa que em termos psicanalíticos, pode ser substituída por um desejo inconsciente do rei. Neste

momento, não parece haver a existência de alguma divindade tecendo o fio do destino de Ifigênia para que fosse cortado; havia apenas um pai/general escrevendo o destino dela e, com isso, escrevendo também o seu próprio destino, de forma deliberada, apesar da dúvida. O movimento de escolha e recusa diante da decisão de Agamêmnon pode ser compreendido como uma posição sua frente ao seu desejo carregado de ambivalência: filha morta, filha viva, filha morta...

Esse jogo de oposições leva a pensar, por associação, em uma das vicissitudes do instinto, que é a reversão a seu oposto (Freud, 1915/1996l), na qual ele transforma-se de ação para passividade; ou seja, em seu oposto, a exemplo de pares como sadismo-masochismo. Ou, ainda, talvez na noção de filha morta-filha viva, como metáfora da ação/passividade. Assim, é possível conjecturar que Agamêmnon, em seus momentos de dúvida e decisão, ora reverte a finalidade ativa do seu desejo de preservar a existência da filha para sua finalidade oposta e passiva que será, como seu destino, a vontade de sair de cena enquanto a filha se autossacrifica, não participando de sua morte – ainda que com isso participe. Dessa forma, é preservado a satisfação de sua necessidade: ir à guerra contra Tróia e, posteriormente, participar da destruição dela. O objeto instintual<sup>12</sup>, aquele responsável por atender o desejo de glória do general e satisfazê-lo, nesse momento, é a Ifigênia – representante instintual. Afinal, ela já cumpriu esse objetivo em um momento anterior. E, com isso, Agamêmnon mata sua culpa por sacrificar sua filha e salva seu desejo, priorizando sua satisfação ainda que às custas da filha morta e da imagem de pai carrasco. No entanto, um carrasco como pai de Ifigênia, mas agente salvador de seu exército.

Não é o objetivo deste trabalho psicanalisar a postura de Agamêmnon, mas na Psicanálise extramuros tem-se a possibilidade de, através de uma conjectura imaginativa, supor um Agamêmnon escrevendo uma expressão do seu desejo e, ao rasgá-lo, resistindo a ele por um processo de autorrecriação diante do desejo de triunfar ainda que a partir da morte de sua primogênita. A decisão do general é autorizada e incentivada por Menelau – maior interessado em vingar-se do troiano que sequestrou a sua esposa –, que o auxilia na manutenção do desejo de seu irmão mas, ainda assim, a decisão é de Agamêmnon enquanto pai e, claro, como general responsável pelo exército grego e a implicação de suas ações.

---

<sup>12</sup> Aqui, a Ifigênia é compreendida como objeto instintual a partir da noção de Freud (1915/1996l) que afirma que o objeto instintual é aquele por meio do qual se é possível alcançar a satisfação do instinto. Como visto pelas palavras de Calcas e Menelau, Agamêmnon possui o forte instinto de alcançar glória e honra em sua posição diante de seu exército e a morte de sua filha é a forma pela qual ele pode atingir tal objetivo.

Como visto em discussões anteriores, o sujeito é ambivalente em si mesmo, sendo o ego o representante incumbido de atender às exigências da libido, da realidade e do superego. A mesma ambivalência instintual corresponde aos heróis da tragédia grega, em especial à Agamêmnon quando este pondera matar ou não a filha. Para Filla (2022), o instinto é ambíguo por si mesmo uma vez que nele estão agrupadas forças psíquicas indissolúveis e contraditórias:

. . . chega até a sua complexa relação com os dois grupos de pulsões, considerando a sua função de síntese, cuja tarefa consiste em conciliar as demandas díspares que o atingem, o que o faz aliado das pulsões de vida, e a sua concomitante contribuição para as atividades da pulsão de morte (p. 121).

A noção de instinto e sua ambiguidade é verificada, principalmente, nas psiconeuroses onde a sua raiz localiza-se justamente nos conflitos entre as exigências sexuais e as exigências do ego. Justamente por conta dos conflitos da vida mental dos indivíduos que a satisfação do instinto pode acontecer de forma parcial, como Freud (1915/1996) apresenta:

A finalidade de um instinto é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte do instinto. Mas, embora a finalidade última de cada instinto permaneça imutável, poderá ainda haver diferentes caminhos conducentes à mesma finalidade última, de modo que se pode verificar que um instinto possui várias finalidades mais próximas ou intermediárias, que são combinadas ou intercambiadas umas com as outras (Freud, 1915/1996, p. 73).

Freud (1915/1996) também aponta que o instinto pode variar e flutuar enquanto suas pretensas ações originais, ou seja, pode se submeter a determinadas vicissitudes como forma de defesa contra o instinto e, ainda, para sua realização parcial, transformando a ação. Assim, o instinto, de acordo com o autor, pode ter a reversão a seu oposto, o retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo, a repressão e a sublimação. A libido que se desloca em posições contrárias é, ainda, trabalhada por Freud (1911/1996), onde trata da mudança do amor para o ódio, em casos de paranoia. Portanto, a libido pode ser deslocada para que seja realizada e é nessa capacidade de deslocamento que se situa a mudança libidinal do instinto de preservação a uma pulsão de morte, caracterizada pela destruição. É essa transformação libidinal que tratará as discussões que se seguem.

### 3 A LÓGICA SACRIFICIAL: ENTRE A MORTE E A VIDA

Em *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993), Clitemnestra denuncia que Ifigênia tinha um lugar afetivo privilegiado diante de seu pai. É, inclusive, por esse motivo que a mãe pôde perdoar a jovem por passar à sua frente e cumprimentar Agamêmnon antes dela.

Também na mesma obra, é pelas próprias palavras de Agamêmnon que se pode perceber a sua ambiguidade, na difícil decisão de sacrificar sua filha. Deixando-a morrer, ele abandona o seu papel como pai. Deixando-a viver, abandona o seu papel como rei e general de seu exército. Veremos que Ifigênia, por sua vez, operando diretamente em seu sacrifício, escolhendo por própria vontade pelo autossacrifício, parece livrar o seu pai de suas dúvidas, mas, sua atitude faz-nos pensar na possibilidade que ela tenha um ganho que, em primeira análise, é livrar-se de ser morta pelo próprio pai. Como visto no capítulo anterior, o instinto pode ser atravessado por transformações que permitam sua realização e o que Ifigênia parece-nos fazer é produzir mudanças em como lida com o seu destino, aceitando não passivamente seu sacrifício, mas funcionando para atender também um instinto próprio a ela, para além da submissão ao pai, ainda que tenha partido deste estímulo. A observação psicanalítica inicial da tragédia permite-nos conjecturar que Ifigênia – tal como em uma dinâmica oriunda do masoquismo – pode fruir e obter satisfação colocando-se em uma posição em que aceite, mas também que julgue merecer o suposto sadismo do pai.

Freud, em seu já citado trabalho “Totem e tabu” (1913/1996), apresenta como a fraternidade e a comunidade se elevaram a partir da legislação paterna. Como já visto, nesta obra o autor parte da narrativa de um mito, onde um pai tirano detém todas as mulheres em seu domínio, despertando o ódio a este pai. Assim, o desejo pela mulher pertencente ao pai, o ódio em relação à figura paterna e o desejo de matá-lo, falam não apenas da história universal da humanidade, mas do seu funcionamento psíquico e a vida familiar reaparecerá transferida em outras figuras ao longo do desenvolvimento do sujeito psicanalítico.

Philippe Julien (1991/1997) apresenta-nos que nos primórdios o homem era o soberano e, nesse sentido, afirmará ele que a paternidade assume ainda aspectos políticos e religiosos:

Desse modo, na cidade romana, o imperador (*Pater patriae*), os senadores (*patres*), os nobres (*patrici*), encaram a paternidade instauradora como laço social, à medida que, esta é fundadora, essencialmente, não pelo sangue, mas pela palavra, palavra dita justamente “paternal”, (*sermo patrius*), ou seja, trata-se da linguagem paterna (p. 38).

A mesma noção aparece na clínica psicanalítica já que a relação entre filhos e seus pais pode ser bastante conflituosa, por assumir – muitas vezes – um aspecto de dominação, acarretando em consequências psíquicas. O pai da psicanálise, então, constituirá a *práxis*

psicanalítica para tentar estabelecer algum conhecimento sobre essa relação. O que aqui é chamado de dominação, suplementado a afirmação de Julien (1991/1997), será entendido como alfabetização, transmissão da linguagem familiar, além de legislação.

Com estas considerações, o capítulo que se segue investigará essa enigmática relação de Ifigênia com seu pai, o seu sacrifício enquanto escolha; e, por fim, a identificação sacrificial presente em seu ato. Norteando a discussão, será melhor elaborada a noção de reversão ao seu oposto e o retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo para compreender a mudança de Ifigênia diante de seu pai: inicialmente, a tragédia aponta uma filha ressentida com seu pai por sua decisão de sacrificá-la e, depois, os afetos negativos para com o pai já não aparecem e estes são voltados a ela própria e a trágica personagem elabora que ela precisa morrer.

### 3.1 Ifigênia Piedosa, Agamêmnon Impiedoso

Como apresentado na introdução presente neste trabalho, a tragédia *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993) tem início com Agamêmnon solicitando que sua esposa, Clitemnestra, direcione sua filha Ifigênia até ele para uma união matrimonial com Aquiles, o lendário guerreiro. A noiva relembra os desejos de seu pai com ela, através da reminiscência de diálogo anterior, ressaltando que seu noivo deveria atender aos requisitos de seu pai:

Naquele tempo me disseste alegremente:  
 "Um dia ver-te-ei feliz, querida filha,  
 no lar de quem vier a ser o teu esposo,  
 cheia de vida e ostentando um esplendor  
**digno de um rei - de mim.**"  
 (Eurípides, 1993, vv. 1725-1729, negritos nossos).

Philippe Julien (1991/1997) faz um levantamento sobre a figura paterna e a paternidade ao longo de diferentes períodos históricos. Para ele, a definição primeira do sujeito pai no Ocidente é sua soberania autorreferencial, de modo que a consanguinidade não é mais importante que o aspecto social, jurídico e religioso de tal figura. Dessa forma, ainda para o mesmo autor, a paternidade assume também um caráter político e o título de cidadão é conferido a partir da linhagem paterna e “um homem cria um filho *porque* ele é o pai e não o inverso” (p. 39; *italicos do autor*). Assim, é o pai que reconhece o filho como pertencente a ele, termo que possui o significado<sup>13</sup> “aquilo que faz parte de alguma coisa, que a ela pertence” e, ainda, “objeto de uso pessoal”. Esta última parece conversar com a noção apresentada por Ifigênia, de que o futuro noivo deveria ser merecedor de seu pai, ser para ele, seu objeto. Além

<sup>13</sup> De acordo com o Dicionário Oxford [<https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>].

disso, denota ainda que ela sendo pertencente a seu pai, seu esposo também o seria e Agamêmnon deveria fazer algum uso deste casamento-pertence. Por fim, pode denotar também uma identificação entre pai e filha ou, ainda, a identificação de Ifigênia com aquilo que o pai considera enquanto digno: há algo (ou muito) de Ifigênia que não é apenas dela, ainda que esteja em um nível tão íntimo como o casamento. O mesmo autor apresenta também os desdobramentos sociais e jurídicos desta concepção de paternidade neste período:

**Daí funda-se os direitos do pai sobre a criança:** direito de vida e de morte (qualquer que seja a idade do filho ou filha), direito de correção, direito de prisão, e sobretudo **direito de decisão sobre o casamento de seu filho** ou de sua filha em razão dos interesses do **patrimônio a ser salvaguardado** (Julien, 1991/1997, p. 39, negritos nossos).

Pensando em um noivo merecedor do pai, pode-se pensar na necessidade de um pai manter-se nessa relação transversal com a filha ou, ainda, resguardar uma parte sua nela – através de um noivo substituto do pai –, enquanto um patrimônio que deveria ser salvaguardado: a dignidade de Agamêmnon que seguirá existindo na continuidade de sua linhagem, uma honra a ser mantida por todos os Átridas que seguirão depois dele, mas também manterão vivo algo dele. Nisso, as discussões que seguiram até aqui parecem confirmar a ideia de que a sociedade se concretiza a partir da figura paterna.

Na contemporaneidade o casamento assume um aspecto de sacramento e, dessa forma, os noivos são os responsáveis por esta escolha (Julien, 1991/1997). No entanto, neste momento da tragédia, quem parece legislar o casamento de Ifigênia – em conformidade com a teoria acerca da escolha objetual freudiana – é o rei de Argos. Parece. O ordenamento de Agamêmnon – de que o destino de Ifigênia deveria ser guiado pela aprovação de seu pai – é assimilado e apresentado por Ifigênia, com uma linguagem sua, não por ele. Ainda que seja uma rememoração de um suposto diálogo anterior, sabe-se o quanto a memória pode atuar enquanto uma espécie de gênio mau, brincando com a percepção da realidade concreta e envolvendo, ainda, aspectos psíquicos. A factualidade ou alguma noção do momento em que essa conversa acontece não interessa aqui, menos ainda à Psicanálise. Contudo, parece uma espécie de verdade psíquica que Ifigênia assume enquanto obrigação: responder às demandas do pai até mesmo no recôndito de um leito nupcial, supostamente longe do olhar dele.

A Psicanálise sempre foi apresentada por Freud como uma metodologia para compreender a cultura e, principalmente, a civilização humana (1910/1996f; 1913/1996j; 1930/1996t; 1939/1996w). Dessa forma, apresenta Freud (1923/1996; 1950/1996) que o aparelho psíquico é moldado por elementos externos e instâncias como o ego ideal não permanecem isoladas em lugares remotos da alma humana. Assim, a consciência não é

apresentada por Freud (1920/1996) enquanto um aparelho superior em relação ao inconsciente, mas é desenhada pelo autor enquanto uma função do aparelho psíquico. A consciência, então, recebe processos excitatórios, os quais deixam traços que “formam os fundamentos da memória” (p. 17). Disto, pode-se compreender que a aparente memória é apenas o entendimento dela a partir dos traços de sua relação com o pai e que ela assimila enquanto realidade que seu casamento, e talvez outros de seus aspectos, deve agradar ao pai ou ainda algo de uma ordem necessária de que seus passos precisam atender a seu pai e a uma dignidade dele, sobrepondo-se, misturando-se e passando a ser também uma vontade dela. Quais, então, seriam os traços dessa relação?

Evidentemente no contexto da tragédia - que se passa na Grécia Antiga – as escolhas de Ifigênia seriam influenciadas por seu pai, mas a sobreposição dele em seu casamento parece simbolizar um eclipsamento de Agamêmnon sobre a filha ou, ainda, do ego desse pai sobrepondo-se ao ego da virgem. Desistir de sua participação no matrimônio e confiar passivamente que o que é digno do pai também seria a ela, pode denotar a mesma sacralização de Agamêmnon. Ou, em termos outros, pode denotar uma idealização possível de ser explicada a partir da supervalorização das escolhas de seu pai. Se Agamêmnon é emparelhado a uma figura divina<sup>14</sup> por Ifigênia, pensaremos na fé que ela deposita nas escolhas do pai para ela. Fé, no sentido de confiar no caminho apontado por ele. É a essa fé que os crentes chamam de devoção e para a qual oferecem sacrifícios em seu nome. O casamento e, posteriormente, a perpetuação da linhagem dos Átridas através de filhos de Ifigênia, representam a manutenção de Agamêmnon na terra. E, no caso de Ifigênia, o sacrifício de seu narcisismo para a manutenção do narcisismo de seu pai, através da sobrevivência de sua dignidade.

O termo narcisismo é um tanto quanto complicado, podendo denotar uma perversão ou uma fase normal do desenvolvimento humano, como se viu também neste trabalho. Freud (1914/1996), em seu trabalho sobre o narcisismo, apresentará a atitude de pais que visam reproduzir seu próprio narcisismo sobre os filhos, mantendo-se neles: “a criança concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram – o menino se tornará um grande homem e um herói em lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe<sup>15</sup> (p. 57).

---

<sup>14</sup> Azevedo (2011) apresenta que os heróis, assim como o rei de Argos, eram emparelhados aos deuses uma vez que “o que se espera dos heróis é o mesmo que se espera dos deuses” (p. 328) e a estes homens eram ofertados cultos e sacrifícios, como às divindades imortais.

<sup>15</sup> A história da família de Agamêmnon se funda através do assassinato de toda a família de Clitemnestra. O rei de Argos assassinou seu marido e seus filhos e a tomou enquanto esposa (Eiguer, 1997/1998). No suposto casamento de sua filha, Clitemnestra parece bastante satisfeita com o noivo - Aquiles. Parece que esse casamento poderia atender, de forma compensatória, o casamento fracassado da esposa de Agamêmnon. No

A teoria freudiana busca apresentar então que a satisfação dos instintos é influenciada por outras pessoas, desde que exista uma ligação com estas. No caso de Ifigênia, toda sua relação com sua família, tanto com Clitemnestra quanto com Agamêmnon, mas em especial a este trabalho, ao rei-pai. A essa ligação com esse poder quase que coercitivo, dá-se o nome de identificação. Nas palavras de Freud (1921/1996):

As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais, e, com respeito a isso, podem ser postas em contraste com certos outros processos, por nós descritos como ‘narcisistas’, nos quais a satisfação dos instintos é parcial ou totalmente retirada da influência de outras pessoas (pp. 44-45).

Como já visto, as identificações são apresentadas pela Psicanálise como a mais arcaica expressão de um laço com outra pessoa (Freud, 1921/1996). Como já exposto neste trabalho, um dos exemplos do processo identificatório e da influência a partir de outras pessoas, é a identificação que se desdobra a partir do complexo de Édipo. O fenômeno caracteriza-se pela tomada do pai como objeto libidinal e com afetos hostis direcionados a pessoa que é vista como um impedimento para este encontro – a mãe, no caso da menina (Freud, 1921/1996). Assim, apresenta Freud (1914/1996) que a ambivalência de sentimentos com relação aos pais, ao final do complexo de Édipo, existirá até que esta ambivalência sentimental possa ser organizada. Pretende-se então, que a menina possa desenvolver uma catexia de objeto autêntica em relação ao pai no lugar da antiga catexia de objeto sexual e possa, de mesma maneira, identificar-se com a mãe – tomando-a como modelo de ideal de ego – em lugar do antigo desejo de eliminá-la e substituí-la junto ao pai. Neste momento, os sentimentos podem ser resumidos como a transformação de ‘quero meu pai para mim e a morte de minha mãe’ para ‘quero tornar-me como minha mãe para que eu consiga alguém como meu pai’, sendo a escolha objetal em conformidade com um aspecto deste pai.

Não se pode afirmar que Ifigênia atravessou o complexo de Édipo ou não, ou seja, se ela pôde dar outros contornos além de sentimentos hostis com sua mãe e o desejo de substituí-la, mas, é verdade que a tragédia apresenta nesse momento a chegada de uma Ifigênia em Áulis, que se antecipa a mãe e interpela seu pai a fim de encontrá-lo primeiro:

Deixa-me, mãe, passar correndo à tua frente;  
 não te ressintas; avanço para lançar-me  
 nos braços de meu pai. **Quero ser a primeira**  
 ao te abraçar depois de longa ausência, pai!  
 Estava muito impaciente por rever-te!  
 (Eurípedes, trad. 1993, vv. 860-864, negritos nossos).

---

entanto, representará para Clitemnestra a repetição de sua história traumática com Agamêmnon: mais um filho morto através dele.

Não pode-se colocar uma análise acima da tragédia, já que a tragédia antecede as descobertas freudianas. Contudo, faz-nos pensar nos pressupostos freudianos. Clitemnestra, a esposa ignorada – ao menos, neste momento – é relegada à segunda neste ordenamento e não se mostra ressentida diante da ação da filha. Ao contrário, apresenta que Ifigênia conquista e mantém lugares muito privilegiados junto ao pai, ainda que estes confluem com o lugar de esposa. Nesse sentido, diz ela diante de uma Ifigênia que avança em direção ao pai:

Não, minha filha; estás cumprindo teu dever  
**Dos filhos todos que lhe dei tu foste sempre  
 a mais querida por teu pai, sem qualquer dúvida.**  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 866-868, negritos nossos).

O que Clitemnestra faz, além de conceder seu lugar à filha, é apresentar que a relação existente entre seu marido e Ifigênia é mútua e amorosa. Injusta, talvez, se se pensa nos outros filhos, mas privilegiada e sobretudo testemunhada pelos olhos da mãe.

Assim, escolhas supostamente conscientes e autônomas – como as de Ifigênia – são banhadas por produtos inconscientes construídos a partir de uma argamassa influenciadora, e não mais imperativa, sobretudo cimentada pela hereditariedade da família. A identificação de Ifigênia com Agamêmnon perpassa, ainda, a noção de transmissão da vida psíquica entre gerações. Eigner (1997/1998) apresenta que essa noção relaciona-se com a psicologia de grupos freudiana (Freud, 1921/1996), por entender que tais noções tratam sobre a passagem de aspectos individuais do psiquismo para outros coletivos, familiares, adotados por todos os seus membros.

Retornando à tragédia, é o rei que Ifigênia pôde acessar, mas ao acessá-lo não se pode esquecer de toda uma linhagem familiar que o acompanha, já que “o pai que precede a criança implica que o próprio pai foi precedido por outros pais que lhe legaram herança, e assim por diante” (Eigner, 1997/1998, p. 26). Assim como as famosas bonecas russas *matrioskas*, ao revelar, Agamêmnon pode encontrar uma sucessão familiar que, apesar de estar escondida, acompanha-o e que é parte também dele. Sendo do pai, é parte também da filha identificada com ele. Ainda Eigner (1997/1998) apresentará a transmissão dos Átridas como a sucessão de uma dinâmica que busca por encontrar bodes expiatórios e manter os verdadeiros autores da mácula imunes, a exemplo de Agamêmnon que, ainda que tenha ofendido a deusa, através do sacrifício da filha pôde seguir seu caminho já estabelecido por ele, ao menos, até a Guerra de Tróia. O que é transmitido pela família é aquilo que foi perdido. A linhagem Átrida apresenta toda uma história de incesto, matricídio e filicídio, toda uma maldição que perpassa gerações

e que pode ser reconquistada, talvez, a partir de uma postura gloriosa, ainda que as custas de seus membros. Dirá Eiguer (1997/1998, p. 9, negritos nossos):

O que se transmite, seria então, preferencialmente, aquilo que não se contém, aquilo que não se retém, aquilo de que não se lembra: as faltas, as doenças, a vergonha, o recalçamento, os objetos perdidos, e ainda enlutados. Tais são as configurações de objetos e de seus vínculos intersubjetivos transportados, projetados, depositados, difratados nos outros, em mais de um outro: eles formam a matéria e o processo da transmissão. O que se transmite não é só o negativo, é também **aquilo que ampara e assegura a continuidade narcísica, a manutenção dos vínculos intersubjetivos, a conservação das formas e dos processos de conservação e de complexidade da vida: ideais, mecanismos de defesa, identificações, certezas, dúvidas.**

Assim, ainda que às custas da morte de um dos membros, a família pode sustentar a base de seu narcisismo, da qual trataremos a seguir. O discurso de Ifigênia ao confessar que precisa responder às demandas do pai sugere, sobretudo, uma complacência diante da figura de Agamêmnon.

Gardner (2004) apresenta a complacência como elemento presente na identificação, que chamará de maligna, com um pai narcisista. É essa complacência que fará com que a criança abandone seu próprio narcisismo em nome do narcisismo do pai, para não perdê-lo. Acerca deste suicídio psíquico, dirá a autora:

. . . submissão e sacrifício se sobrepõem e podem ser vistos como formas cada vez mais desesperadas de tentar manter o pai, **obter algum tipo de gratificação e evitar o doloroso conflito da separação.** Nesse contexto, são as consequências da identificação maligna com um pai narcisista incapaz de se relacionar por meio do amor. Claramente, a obediência envolve um sacrifício na vida interior da criança em crescimento. O eu complacente exige que o 'verdadeiro eu' da criança seja exilado. Se, no entanto, a conformidade for insuficiente e o pai ficar doente ou danificado de alguma forma, a identificação pode precisar ser totalmente respeitada. Em um nível inconsciente, **o potencial destrutivo da raiva reprimida na criança complacente leva a uma maior ansiedade e conflito que às vezes só pode ser aliviado voltando-se à raiva assassina contra si mesmo.** Em tais situações, o sacrifício de morrer – certamente metaforicamente e às vezes literalmente – pode aparecer como o caminho para vivificar e/ou manter vivo o outro (Gardner, 2004, p. 51, tradução nossa, negritos nossos).

Ifigênia perde o pai idealizado e encontra o rei de Argos, aquele que demandava sua morte para avançar com seu exército em direção ao objetivo de destruir Tróia, por conta da beleza ardilosa de uma outra mulher. Em um primeiro momento da virgem, da descoberta de que seu destino seria inevitável, ela não dirige hostilidade alguma ao pai e esse sentimento terá seu caminho redirecionado para acabar encontrando seu próprio eu, sua própria existência. Isto parece confirmar o trecho de Gardner (2004) acima, ainda que não estejamos pensando em um pai narcisista que, por ter em seu poder uma filha, acaba por fazer uso dela, passando por uma transformação que pode recair em uma perversão, mas não é nossa escolha discutir este trabalho por esse caminho. Dessa forma, as discussões a seguir evidenciam a perda do pai, a angústia diante de um pai-general que não se levanta para salvá-la ou ressentir por muito tempo

sua perda e, em seguida, uma potência hostil que se voltará contra a própria virgem. Ver-se-á que o instinto de vida de Ifigênia passará por uma transformação, tornando-se um afeto – a hostilidade – discussão que se concentra o subcapítulo a seguir.

### 3.2 Ifigênia em Seu Encontro com a Face do Rei General e a Face(ta) do Pai

Ifigênia, ultrapassando a mãe em seu encontro com o pai, recebe dele a notícia de que imediatamente ela enfrentaria uma outra separação. A filha, angustiada com essa partida, elencará algumas possibilidades para manter-se junto ao pai, incluindo seguir com ele no navio de guerra, como verifica-se nos versos a seguir:

Ifigênia: Então **esta viagem que tens de fazer,**  
deixando-me sem ti, é muito, muito longa?  
Agamêmnon: Um dia estaremos novamente juntos...  
Ifigênia: Ah! **Se pudesses, sem causar maior escândalo,**  
**levar-me em tua nau para te acompanhar!...**  
Agamêmnon: Também **te espera uma viagem, minha filha,**  
**e antes de partir te lembrarás de mim...**  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 911-917, negritos nossos).

Os versos acima apresentam um pai que provocará esta separação, fazendo-a, produzindo a separação para além de obedecer às ordens de uma divindade, discussão que já foi apresentada anteriormente neste trabalho. Ifigênia manifesta que não queria estar sem seu pai e se angustia diante de sua perda, ainda que Agamêmnon, ao contrário, demonstre o entendimento de que ele não seria abandonado pela filha, mas acompanharia e a direcionaria à partida e que esta proximidade relacional ou, em outros termos, identificação, sobreviveria.

A família de Agamêmnon, então, desembarca e se reúne em Áulis para o matrimônio. No entanto, na verdade a Ifigênia precisaria desembarcar em Áulis para ser sacrificada por seu pai para que Ártemis pudesse retomar os ventos favoráveis às naus do exército grego, rumo à guerra de Tróia (Eurípides, trad. 1993).

Agamêmnon, depois de ponderar o cancelamento do convite – mediado por um mensageiro – à sua filha, finalmente percebe (e deseja) que a morte de Ifigênia era necessária e irreversível; se não por suas mãos, pelas mãos dos bárbaros troianos. Assim, Clitemnestra chega até a cidade onde o exército acampava, junto de Ifigênia e seu ultimogênito, Orestes, ainda como um bebê de colo na ocasião. Extasiada pelas bodas de sua filha com Aquiles, a esposa de Agamêmnon acaba por descobrir – em conversa com o guerreiro, o suposto genro – que o casamento era um engano e, em seguida, o plano funesto do general é descoberto por ela e também pela filha (Eurípides, trad. 1993). A seguir, vê-se os versos de uma filha suplicando

a seu pai para não ser morta pelas mãos daquele que lhe conferiu a vida, relembrando-o de um forte vínculo presente nessa relação:

Não me tires a vida antes da hora, pai!  
 É doce ver a luz do dia! Não me forces  
 a contemplar as profundezas infernais!  
**Chamei-te de "meu pai" pela primeira vez  
 e me chamaste primeiro de "minha filha";  
 fui a primeira que, sentada em teus joelhos,  
 te fez carinhos e provou tuas carícias!**  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 1718-1724, negritos nossos).

Para além de possíveis discussões edipianas, Ifigênia denota a existência de um forte vínculo entre ela e seu pai. Nesse momento, ela tenta desesperadamente convencê-lo a preservar sua vida, através do aspecto emocional existente. Agamêmnon, no entanto, não responde a partir de sua faceta paterna e o que Ifigênia encontra é a face general, daquele que tem o poder de vida e de morte sobre o exército grego, e de quem precisaria operar o sacrifício não somente em nome de uma guerra por acontecer para preservar coletivamente a *pólis*, mas principalmente no ganho individual que seria obtido através dela, em nome das honrarias que a guerra lhe possibilitaria:

Sei muito bem o que nos deixa compungidos  
 e o que nem sequer nos comove; amo meus filhos  
 e seria demente se não os amasse.  
**Ousar é um suplício enorme para mim  
 mas não ousar me deixa também infeliz.**  
 Que poderei fazer? É fácil ver daqui  
 as naus inumeráveis cheias de soldados,  
 a infinidade de guerreiros valorosos  
 bem protegidos pelo bronze dos escudos;  
 a rota pela qual se pode ir a Tróia  
 está fechada para nossa expedição  
 se eu não sacrificar nossa filha Ifigênia  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 1773-1785, negritos nossos).

Nesse momento, Ifigênia perde seu pai e o que encontra é apenas o general, alguém disposto a fazer as mais caras transações em nome não só de seu exército, mas em nome especialmente de uma honra geracional que precisava manter. Ifigênia, então, percebe que seu destino é inevitável – assim como apresentado por seu pai – e entende que seria entregue por seu pai a Hades e não a Aquiles.

Pensando na relação identificatória com os pais, a teoria freudiana apresenta-nos que os pais são tomados como modelo para a construção de seu ideal de ego como apresenta Freud (1914/1996; 1921/1996). A família e, em especial, o pai (no caso de Ifigênia) torna-se, então, “matriz intersubjetiva do nascimento da vida psíquica” (Eiguer, 1997/1998, p. 14). Vimos neste trabalho que uma das fontes para a construção dessa identificação acontece a partir dos

conflitos edipianos e que, a partir de sentimentos ambivalentes para com seus pais, ao final desta organização psíquica resulta a criação de um modelo de ego. Assim, os meninos tomarão seu pai enquanto modelo para conquistar, na vida adulta, uma mulher como a mãe, e as meninas, por sua vez, tomarão a mãe como modelo (Freud, 1905/1996d). No entanto, esses arranjos podem se deslocar e é no mesmo trabalho que o autor apresenta exemplos de meninas que, no lugar de tomar a mãe enquanto modelo, tomam o pai.

Dessa forma, é no cenário familiar que o narcisismo é construído, assim como se formula o ideal de ego. Retornando à tragédia, não se pode afirmar que Ifigênia constrói para si mesma, enquanto modelo, o heroico pai Agamêmnon que a direcionaria até o altar matrimonial. O que se vê é seu ego distanciar-se deste ideal, na medida em que as portas do ritual nupcial foram fechadas a ela. No entanto, os caminhos para a tragédia demonstram que Ifigênia caminhará pelo mesmo caminho narcísico de seu pai, tomando alguns aspectos dele. Não é possível repetir os caminhos atravessados por sua mãe: as portas para o matrimônio e a maternidade estão fechadas a ela e, assim, esta mostra-se envergonhada. Pensamos aqui em um trecho da tragédia *Ifigênia em Áulis* (trad. 1993), que parece apresentar a lógica freudiana que comenta que, quanto maior for a distância entre o ego e o ego ideal percebida pelo sujeito, maior angústia e vergonha este demonstrará (Freud, 1914/1996). Ifigênia demonstra a mesma vergonha diante de suas bodas. A virgem, ainda, demonstra uma atitude autorrecriminatória e busca por esconder-se de seu – até então – noivo, como aparece em seu diálogo com Clitemnestra:

Clitemnestra: Quem chega é o próprio Aquiles, minha filha;  
imaginávamos que ele fosse teu noivo...

Ifigênia: Abre depressa, escravas, a porta da tenda  
para evitar que eu seja vista por Aquiles!

Clitemnestra: Por que tentas fugir, minha filha querida?

Ifigênia: **Tenho muita vergonha de encará-lo agora...**

Clitemnestra: Revela-me a razão deste teu sentimento.

Ifigênia: **Faz-me corar o desenlace destas bodas.**

(Eurípides, trad. 1993, vv. 1871-1878, negritos nossos).

Ainda que a perda imaginária de seu pai pudesse fazer-nos pensar em uma identificação melancólica recaindo em Ifigênia, parece que não é isso que se sucede. Quando o objeto é perdido, o sujeito precisa abandonar as catexias libidinais vinculadas a ele e o que a Psicanálise nos ensina é que o indivíduo não abandona facilmente as satisfações que já desfrutou (Freud, 1917/1996o). Dessa forma, no processo melancólico o indivíduo introjeta o objeto perdido, mantendo-o junto a si. O que Ifigênia experimentaria em termos de representação seria a perda não apenas de seu pai, mas também de seu objeto a que se dirige sua libido. Em uma

identificação melancólica uma parte de seu ego (aquela ressentida pelas perdas oriundas de Agamêmnon) atacaria a outra parte de si mesma – aquela parte que refere-se ao pai introjetado – o que culminaria em uma atitude autorrecriminatória com relação a si mesma e que poderia gerar vergonha, como nos versos acima. Contudo, em nenhum momento Ifigênia renuncia a seu pai, permanecendo, ao contrário, bastante ligada a ele – assim como a sua libido –, e não mantém sentimento hostil algum com relação a ele; o que se formula a ela é uma hostilidade e uma responsabilidade redirecionada à Helena, à Ártemis e até mesmo ao destino:

O cruel tributo  
 pedido pela rancorosa deusa Ártemis  
 - meu sangue virginal - está sendo cobrado.  
 E aquele que deu vida à desgraçada vítima  
 - ai, minha mãe! - entrega-a e não a ouve!  
 Ah! Infeliz de mim! Apenas porque Páris  
 deteve seu olhar sobre Helena funesta  
 - sim, a funesta causadora de infortúnios! -  
**vou dar o último suspiro, imolada**  
**pelo cruel cutelo de meu pai cruel!**  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 1840-1849, negritos nossos).

Instantes depois de descrever seu pai enquanto cruel, Ifigênia falará para sua mãe sobre um esposo insensível, parecendo afastar a responsabilidade do pai de seu fim trágico:

Ah! Minha mãe e tu! Agora vou falar  
 Vejo-te, mãe, inutilmente revoltada  
 contra teu esposo insensível. Não é fácil  
 ser persistente contra um fato inelutável.  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 1924-1927).

Ainda que Ifigênia entenda seu pai como cruel, isso é apenas momentâneo e não se mantém, sendo a hostilidade reservada principalmente a outras pessoas. Ela declara que seu pai é cruel, mas não assimila isso, não conseguindo ou não podendo acessar que o pai idealizado seria capaz de despertar afetos hostis e também ambíguos nela. Ou, principalmente, que ela podia senti-los. Agamêmnon, o general e rei, poderia ser muitas coisas para Ifigênia, mas parece insuportável à filha compreender e elaborar que Agamêmnon – seu pai – poderia ser (visto como) cruel e capaz de provocar uma possível hostilidade, uma vez que a relação filha-pai perpassa aspectos defensivos da vida mental. O que ela pode fazer, neste momento, é afastar do seu pai a crueldade e afirmá-la presente no esposo da mãe. Acerca da repressão, nas palavras de Freud (1915/1996m):

Aqui ficamos inicialmente em dúvida quanto ao que devemos considerar como sendo o representante instintual sujeito à repressão - se se trata de uma tendência libidinal ou hostil. Essa incerteza surge porque a neurose obsessiva tem por base uma regressão devido à qual uma tendência sádica foi substituída por uma afetiva. É esse impulso hostil contra alguém que é amado, que se acha sujeito à repressão (Freud, 1915/1996m, p. 93).

Se Freud, diante da neurose obsessiva, não queria apostar em um representante libidinal ou hostil, defendemos hipoteticamente aqui que Ifigênia estava às voltas com ambas as coisas: libidinal e hostil. A responsabilidade não é de Agamêmnon – o pai –, mas sim da injusta guerra, de Ártemis rancorosa, de Páris sequestrador e, até mesmo, dos atributos físicos sedutores de uma ardilosa Helena, capaz de fazer com que homens abandonem qualquer racionalidade em prol de suas paixões. Em seu discurso, sobre o desenlace de suas bodas, Ifigênia apresenta-se como envergonhada. O pai não pode ser cruel e, na impossibilidade disso, a virgem pode atribuir a si mesma o sentimento de vergonha ou, em outras palavras, a ideia de responsabilidade tomada para si. O que Ifigênia parece fazer, neste momento, é resolver um conflito defensivo e, sobretudo, repressivo.

A noção de vergonha aparece emparelhada ao sentimento de culpa por Laplanche e Pontalis (1967/1991), assim como a noção de ideias repreensíveis, em conformidade com a noção de uma repressão freudiana já apresentada aqui:

. . . o sentimento de culpa foi descoberto, sobretudo na neurose obsessiva, sob a forma das autorrecreimações, das ideias obsedantes contra as quais o sujeito luta porque elas lhe surgem como repreensíveis, e por fim sob a forma da vergonha ligados às próprias medidas de proteção” (p. 473).

Tratamos já, aqui, da ideia de sentimentos repreensíveis pela vida mental e das defesas que se levantam contra eles. E, ainda, tratamos também neste trabalho da noção de que o instinto não pode nunca ser apreensível à consciência e apenas o seu representante – como uma ideia – é que pode.

O que aqui entendemos enquanto instinto, ou impulso instintual, é a hostilidade para com o pai e a ideia seria a vontade dele pelo sacrifício da filha. A ideia com a qual Ifigênia se depara a respeito de seu pai pode ser compreendida como ameaçadora. Ao aceitar a responsabilidade de Agamêmnon, a filha normalmente precisaria assumir a ideia – ou ideias – associada a ela: não sou tão mais importante a esse pai quanto o seu exército e a sua glória. Freud (1915/1996) explica que estímulos externos vistos como ameaçadores, demandam uma ação física e corporal do indivíduo, bastando que ele se afaste dela. Os instintos, aqueles que têm origem no próprio organismo, necessitam de uma atividade mental muito mais complexa que uma simples fuga para resolvê-los. No momento em que Ifigênia declara à mãe que será morta pelo cruel cutelo de seu pai igualmente cruel, parece-nos que havia uma ideia inconsciente que estava prestes a emergir à consciência e, por esse motivo, a ameaça com tal intensidade logo é contornada pelo psiquismo da virgem.

A hostilidade para com o pai é reprimida na medida em que possa conflitar com as "ideias culturais e éticas do indivíduo" (Freud, 1914/1996, p. 58): "a repressão, como dissemos, provém do ego; poderíamos dizer com maior exatidão que provém do amor-próprio do ego" (p. 58). Freud (1915/1996m) explicará também a transformação do instinto em repressão a partir da justificativa de que o caminho percorrido até a repressão faz-se necessário quando o resultado desse instinto provoca desprazer no lugar de prazer. Seria, talvez, redundante e desnecessário repetir aqui o porquê o resultado é repudiado por Ifigênia. Não é possível para ela fugir de seu próprio ego; então, a repressão poderia auxiliá-la nisto na medida em que provoca o afastamento da consciência da ideia inconsciente, ainda que não a impeça de existir na vida mental e desdobrar-se em outras ideias. O problema da teoria freudiana é que a repressão provoca uma distorção, uma modificação relacionada às ideias representacionais, mas algo do instinto permanece inalterado. Nas palavras de Freud (1915/1996m):

Temos motivos suficientes para supor que existe uma repressão primeva, uma primeira fase de repressão, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) do instinto. Com isso, estabelece-se uma fixação; a partir de então, o representante em questão continua inalterado, e o instinto permanece ligado a ele (p. 88).

O que defendemos aqui é a permanência, em Ifigênia, da hostilidade, ainda que desligada do objeto paterno, Agamêmnon. A argumentação freudiana, que fazemos uso aqui, é que a repressão demanda uma força enérgica constantemente aplicada neste trabalho e, para além disso, algo daquilo que é repreensível à consciência permanece a ela ligada. Assim, novamente dá-se lugar às palavras de Freud (1915/1996m):

Com derivados não reprimidos do inconsciente, o destino de uma ideia específica é, com frequência, decidido pelo grau de sua atividade ou catexia. Enquanto esse derivado representa apenas uma pequena quantidade de energia, quase sempre permanece não reprimido, embora pudesse calcular que seu conteúdo entrasse em conflito com o que é dominante na consciência (p. 90).

O que domina a consciência e é amparado por sua mãe, é a ideia de Ifigênia de que ela é amada por seu pai, o que naturalmente entraria em conflito com a faceta de general que privilegia seu exército, as glórias e as honras em detrimento da filha. A repressão pode resolver isso, mas não pode evitar a penetração do representante instintual na consciência, por outros caminhos indiretos. Reforçamos que a representação do objeto é inconsciente e se inscreve no psiquismo humano a partir das "representações de palavras e de coisas" (Eiguer, 1997/1998, p. 26). Ifigênia, no avanço da tragédia, afastar-se-á da crueldade ou responsabilidade do pai, mas não pode enfraquecer sua sobre correspondente ao instinto "na medida em que este se afasta da ideia e encontra expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são sentidos

como afetos” (Freud, 1915/1996m, p. 91). O que sobra é, precisamente, uma hostilidade que na impossibilidade de ser ligada a esse pai que ama e que é amado por ela, pode-se conjecturar que retornará ao próprio eu através da atribuição de uma vergonha a si mesma ou, em outros termos, como a “quota de afeto” (Freud, 1915/1996m, p. 91) igualmente desprazerosa resultante do resíduo repressivo, como resultado de uma repressão insuficiente, uma vez que esse é o principal objeto do mecanismo repressivo. Assim, a hostilidade caminha enquanto um instinto, através de sua transformação em afeto. A filha passa de uma Ifigênia piedosa para uma outra, agora hostil contra si mesma.

As relações humanas são permeadas pela ambivalência entre o amor e o ódio. O instinto sexual é também banhado por um componente expresso de modo sádico como aqui se evidencia na fase canibalesca do desenvolvimento psicosexual onde, para dominar um objeto, é preciso, primeiramente, destruí-lo. Tal sadismo, é verdade, pode individualizar-se de outros componentes de afeição e tornar-se uma perversão. No entanto, aqui falamos do aspecto sádico enquanto caminho possível tomado pelo instinto, universal a todos. O caminho instintual equivalente e contrário, o masoquismo, pode ser organizado a partir do retorno de um sadismo contra o próprio ego (Freud, 1915/1996l). Assim, tem-se outra possível explicação para a mudança de uma Ifigênia piedosa entre uma Ifigênia envergonhada: o processo de introversão do instinto.

Sabemos aqui que este afeto hostil não pode ligar-se à figura paterna, Agamêmnon. Ainda conforme Freud (1915/1996l), aparece a noção de instintos inibidos de sua finalidade, sendo inibidos ou defletidos. O instinto de destruição não pode ligar-se à Agamêmnon pelas razões já comentadas; ele precisará percorrer outros caminhos e, dessa forma, a hostilidade retornará para Ifigênia. O retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo acontece quando o instinto não pode caminhar até o seu objeto final, sem passar por uma modificação; e uma mudança significa uma defesa contra ele. Nas palavras de Freud (1915/1996l, pp. 76-77): “o retorno de um instinto em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo se torna plausível pela reflexão de que o masoquismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio ego do indivíduo”. Este processo aqui apresentado, entendido pelo autor enquanto uma vicissitude de um instinto, pode explicar a mudança que a hostilidade percorre: a hostilidade para com o pai cruel será transferida para uma Ifigênia agora envergonhada, por não concretizar aquilo que ela entendia que deveria: o matrimônio e a maternidade.

Assim, parece que a mudança percorrida por Ifigênia não é a de uma identificação melancólica mas, em verdade, a própria hostilidade com relação ao pai que retornará para ela, mantendo sua finalidade (destruir). Agora, ela é o objeto que precisará ser destruído. Será, por

ela mesma. Nesse momento, então, o sacrifício que seria originalmente perpetrado por Agamêmnon, se torna um sacrifício voluntário<sup>16</sup>, ou seja, o autossacrifício de Ifigênia, em função de seu vínculo de amor com o pai.

A teoria freudiana dos instintos afirma que todos os instintos humanos são de natureza conservadora e retrógrada, buscando conservar ou retornar a um estado já conhecido (Freud, 1920/1996p). A suposição do autor é de que todos os organismos foram um dia inanimados e a tensão por torná-los animados foi enfrentada e vencida pelo organismo que, desde então, busca por retornar a este estado inanimado. Outros instintos, como o de autoconservação, possibilitarão que o organismo siga seu próprio curso até a morte, de acordo com o seu próprio modo. Nesse sentido, dirá Freud (1920/1996p) que "esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte" (p. 27). Assim, não necessariamente os instintos do ego e os sexuais são contrários ou contraditórios entre si mas, na verdade, eles conduzirão a um caminho mais alongado e natural até a morte.

Freud (1920/1996), então, apresenta que a vontade por retornar até o estado inanimado deve respeitar condições muito próprias do próprio organismo e, como a análise da tragédia mostra-nos até agora, é que servir enquanto um objeto aos propósitos do pai é bastante natural à Ifigênia. Além disso, representa um retorno a um estado já conhecido e familiar, a um estado que pertencia já a ela antes mesmo de seu nascimento, como os eventos anteriores à tragédia e já apresentados aqui mostram. Se a Psicanálise apresenta que todo organismo caminha para levar a matéria até a morte por causas internas, conjecturamos aqui que a morte de Ifigênia não é causada por Agamêmnon, ou Ártemis, mas, também, por causas internas, autônomas e inerentes a ela.

### 3.3 O Autossacrifício de Ifigênia Enquanto Preservação

Zimerman (2010), versando acerca da palavra amor e de sua etimologia, relaciona-a a partir do latim *amore*. O autor especula que "o termo "amor" – pelo menos no vernáculo português e demais idiomas latinos – possa proceder do prefixo latino *a* (ausência, ou exclusão de...) e de *mors* que, em latim, tem um significado ligado à "morte" (p. 37). Assim, o autor postula a ideia de que o amor seria a predominância de instintos de vida sobre os de morte.

---

<sup>16</sup> Andres (1980) usa o termo "sacrifício voluntário" para tratar da aceitação espontânea por parte da vítima sacrificial. Além disso, apresenta que é esta aceitação que faz com que a personagem de Eurípides saia de uma posição de vítima e alcance o estatuto de heroína.

Tomamos Freud (1914/1996) como apresentando uma argumentação que julgamos possível utilizar como uma explicação, para o comportamento de Ifigênia diante de seu pai. Ifigênia sentia-se reconhecida na relação com o pai, um reconhecimento que é testemunhado e confirmado por sua mãe, Clitemnestra. Não ser, ou não sentir-se amada por Agamêmnon era uma ideia oposta e contrária ao narcisismo da virgem. Dirá Freud (1914/1996): “a pesquisa psicanalítica em geral nos permite reconstituir as vicissitudes sofridas pelos instintos libidinais quando estes, isolados dos instintos do ego, ficam em oposição a eles” (p. 57). A necessidade de manter-se considerando-se como filha amada pelo pai pode acontecer em duas vias: preservar a imagem idealizada do pai, é verdade, mas preservar-se também.

Assim, a sugestão proposta por Zimmerman (2010) de que o amor é a preservação da vida e o seu contrário seria o instinto de morte, parece dialogar com as ideias freudianas aqui propostas. Hostilizar um pai pode ter inúmeros significados, tanto na época em que a tragédia se inscreve, quanto na atualidade influenciada pela ética cristã. No entanto, a hostilidade diante de Agamêmnon não poderia ser aceita, não só para preservá-lo, mas para preservá-la também enquanto filha amada. O casamento com um noivo digno a ele poderia ajudá-la na manutenção deste pai, projetado em Aquiles. No entanto, aqui sabemos que o casamento é um pretexto para sua partida para o Hades, mas que, através da identificação, o pai estará com ela independente da distância física entre eles.

Clitemnestra, ressentida pela perda de sua filha em nome de uma guerra motivada por Helena, a mulher de muitos homens, dirá a Agamêmnon, o general – não o pai ou o esposo:

É realmente nobre dar seus próprios filhos  
como resgate de uma esposa sem pudor!...  
Assim recuperamos o mais detestável  
ao preço do que temos de mais valioso!  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 1642-1645).

Neste momento da tragédia, Clitemnestra parece não entender que a face de Agamêmnon que encontra a sua frente não é a de um pai, que compreende a filha como o seu bem mais valioso e que precisaria ser preservado, ainda que o rei já tivesse prometido à mesma deusa o seu fruto mais precioso do ano, coincidentemente o mesmo de nascimento da primogênita. Ali, no diálogo com Clitemnestra, quem fala é o general e que considera enquanto bem mais valioso a preservação de sua própria glória, alcançada através da guerra vencida. A guerra citada fora um desígnio dos deuses, é verdade, mas os feitos do exército não podem ser atribuídos aos deuses, eximindo os homens – mesmo aqueles heróis – de sua responsabilidade. Não é um pai que pode se dobrar diante do amor por sua filha, ou diante do pedido de uma esposa piedosa, mas um general e rei que oferta um objeto sob o desígnio de uma divindade

(não necessariamente Ártemis, mas um rei-pai), com o objetivo de alcançar um ganho próprio (Akhtar e Varma, 2012; Hubert e Mauss, 1899/2005), como expõe a mãe da virgem em diálogo com o rei de Argos:

Imolarás  
a tua própria filha. Que preces farás?  
Que graças pedirás, então, para ti mesmo  
na hora de tirar-lhe a vida?  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 1666-1669).

Nogueira (2017) lembra que os Átridas possuem legitimidade divina e, portanto, seu poder é inquestionável, por se vincular ao divino. Nesse sentido, a mesma autora aponta que “não é fácil para quem tem poder absoluto ser piedoso” (p. 47, tradução nossa). Também era um desígnio divino a destruição de Tróia e o caminho pelo qual isso pode se concretizar passa pela expedição de Agamêmnon e, conseqüentemente, a morte de Ifigênia.

O sacrifício de Ifigênia é um desígnio não só de Ártemis, mas especialmente de Agamêmnon que propõe a realização da sua expedição. Em verdade, o rei e pai está envolto por forças e interesses que convergem entre si. Sua decisão, que já foi discutida neste trabalho, ainda que repouse em uma suposta ameaça de seus soldados liderados, é dele. Decidindo pela manutenção de sua glória, necessidade que pode ser atingida pela guerra sangrenta e vitoriosa, parece ser essa a graça que o herói-rei pede às divindades.

Azevedo (2011) relembra que os heróis são cultuados, em decorrência de seus atos heroicos: “o herói está relacionado com um local, com a identidade de uma comunidade. O cunho de seu culto é o túmulo ou o suposto local de seus restos mortais” (p. 327). Nesse sentido, o herói é glorificado após a sua morte, ao realizar em vida atos considerados gloriosos. Ainda a mesma autora, afirmando que o herói é um semideus, apesar de sua mortalidade, apontará a glória como caminho para a imortalidade dos heróis. Nas palavras de Azevedo (2011):

Glória que marca a vida e as ações dos heróis contados por Homero. Aqui identificamos dois aspectos de glória: *kudos* e *kleós*. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor, é um tipo de graça divina; enquanto *kleós* é a glória tal como ela é transmitida de geração a geração. Se *kudos* vem dos deuses, *kleós* sobe até os deuses. Assim, *kudos* e *kleós* se complementam para garantir a glória imortal do herói (p. 329).

O domínio que mais pode exercitar e formar a glória é aquele produzido pela guerra e toda a educação do grego – voltada à bravura – busca por objetivo final o alcance de uma “grande glória, digna de um herói” (Azevedo, 2011, p. 331). A morte no campo destrutivo da guerra é um mecanismo de manter vivo o herói, através de sua gloriosa façanha. Ele será celebrado através das palavras dos poetas, ultrapassando e vencendo a mortalidade por feitos heroicos e gloriosos.

É esta a busca de Agamêmnon em suas pretensões de sair vitorioso da guerra contra Tróia e alcançar, com isso, glória ainda maior do que aquela que já possui, como a alcançada através das batalhas: “. . . esta glória traz para ele o bom renome, a fama, e esta última se espalha exponencialmente entre seus pares” (Pacheco, 2009, pp. 5-6). Falou-se aqui que a Ifigênia é uma Átrida, com todas as suas responsabilidades enquanto uma descendente, mas Agamêmnon também o é. E, assim, Noguera (2017) justifica a necessidade de Agamêmnon pela morte da filha:

É da natureza de Agamêmnon dar esse passo e, ao fazê-lo, ele integrará *ποινή* pela morte dos filhos de Thyestes nas mãos de Atreus à morte de sua própria filha, e assim Agamêmnon se mostrará digno do filho de seu pai (p. 48, tradução nossa).

Portanto, em *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993), além de outros aspectos já comentados, vê-se a história de um comandante que precisa lançar-se em uma guerra para tornar-se digno de seu pai. Contudo, existe também uma filha que precisa tornar-se digna de seu pai. Por ser uma Átrida, a ela já é transmitida uma glória que fora repassada para toda a linhagem, assim como a maldição familiar, sendo que a glória e a honra (*τιμή*) caminham juntas, sendo esta última apresentada por Pacheco (2009) como o respeito ostentado pelo herói e reconhecido pelos olhares da comunidade, na medida em que este está sempre sob o olhar do outro – seja este divino ou humano. Com isso, o sujeito precisa se comportar de acordo com as leis humanas mas também as divinas já que “o olhar do(s) outro(s) conta muito para que o papel se desenvolva e seja assumido” (Eiguer, 1997/1998, p. 33). De acordo com Pacheco (2009, p. 5):

Para os deuses, *τιμή* está ligada diretamente a sua função enquanto potência divina. Para o homem, a *τιμή* está ligada diretamente a sua função social, ela define e evidencia a competência e as partes que cabem a cada um dentro da hierarquia social.

A função social de Ifigênia, portanto, era garantir que seu matrimônio fosse digno à sua linhagem Átrida e, posteriormente, maternar filhos que respeitem a lógica familiar e se submetam a esta mesma força oriunda da família em busca de ações gloriosas, uma dinâmica que não poderia ser desrespeitada. Não poderia ser desrespeitada, tanto em um sentido contrário à função social da época mas, também, sem implicações psíquicas e sociais a estes descendentes. Dessa forma, enquanto cidadã da *pólis*, Ifigênia recebe o desígnio de ser mãe e esposa, e se estava até então sob o poder do pai, deveria estar sob o poder do marido após o matrimônio. Para além do contexto social da Grécia Antiga, havia também o contexto familiar dos Átridas: o marido deve atender à mesma glória dos Átridas. Desrespeitar a dinâmica familiar custaria caro.

Ifigênia, portanto, está sob o jugo familiar. A família é apresentada enquanto um grupo natural por Freud (1921/1996). A linguagem familiar de Ifigênia é na verdade alfabetizada e centralizada por seu pai, o rei de Argos. Como apresenta Julien Philippe (1991/1997), ainda no sentido da soberania da figura paterna, o pai é o chefe da casa como seu dono (*dominus*), apoderando-se de uma mulher, conduzindo-a nesta casa que é sua e reconhecendo seus filhos como seus.

Buscando compreender a influência de um grupo – como a família – sobre a vida mental do indivíduo e que forças o mantém unido, Freud (1921/1996) apresenta sua união a partir do amor. Libido, então, é o termo apresentado por ele, que refere-se a instintos relacionados àquilo que abrange a natureza do amor como a emoção, por exemplo, que surge na relação de Ifigênia por Agamêmnon, assim como uma devoção por ele que caracteriza sua relação e, ainda, o seu autossacrifício:

. . . um grupo é claramente mantido unido por um poder de alguma espécie; e a que poder poderia essa façanha ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo? . . . se um indivíduo abandona a sua distintividade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que o faz por **sentir necessidade de estar em harmonia com eles, de preferência a estar em oposição a eles** . . . (Freud, 1921/1996, p. 58, negritos nossos).

Conjecturamos que, como o caminho da glória através do matrimônio-maternidade foi fechado para Ifigênia, ela a buscará – em conformidade com a sua função social e familiar – através da morte, identificando-se com o pai herói e tornando-se, ela própria, uma heroína que entende que a maior das glórias é aquela adquirida através da morte gloriosa, uma posição bastante diferente daquela apresentada enquanto pedia por piedade, ao dizer que “uma vida infeliz é mil vezes melhor que uma morte feliz!” (Eurípides, trad. 1993, vv. 1768-1769). Ifigênia percebe agora que, aceitando a morte, por meio de um autossacrifício, pode se lançar na verdade para uma bela morte, para a glória, para a morte gloriosa:

Tomei neste momento a decisão final  
de me entregar à morte, mas **o meu desejo  
é enfrentá-la gloriosa e nobremente,  
sem qualquer manifestação de covardia.**  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 1936-1939, negritos nossos).

Ao sacrificar Ifigênia, Agamêmnon torna-se digno do filho de seu pai. Ao se submeter a um autossacrifício, porém, Ifigênia mostra-se digna de ser filha de Agamêmnon, apesar da impossibilidade de casar-se com um homem digno do rei. Em nossa compreensão, portanto, supomos que Ifigênia não sofre a perda de seu pai, mas permanece vinculada a ele – sem a retirada de sua libido do objeto – ou, ao menos, a alguns aspectos dele. Se antes acreditava que

seu matrimônio deveria atender a seu pai, agora compreende que é na verdade o seu sacrifício e a retomada de ventos rumo à guerra que vai agradá-lo. Eiguer (1997/1998) trata desta criança, a exemplo de Ifigênia, que torna-se um receptáculo dos desejos familiares: “. . . interroga-se, mais frequentemente, sobre o lugar dos desejos imaginários de cada um dos pais, inspirados na representação de seus antepassados e sobre sua disponibilidade quanto à criança, que encontra nele um modelo de identificação” (p. 21).

Se Ifigênia deveria ser a esposa daquele que fosse digno de Agamêmnon, agora sua morte traria a mesma dignidade a ele. E, novamente, deve-se ressaltar que isto não parte de alguma arbitrariedade de Agamêmnon, como Julien Philippe (1991/1996) postula acerca da figura paterna, mas, na verdade, faz parte de um mecanismo identificatório muito próprio da primogênita com seu pai.

### **3.4 Agamêmnon Introjetado: Ifigênia Exaltada Para Além (Mas a Partir) do Pai**

Se Ifigênia apresentava-se envergonhada até este momento, o que se vê ao longo da tragédia é algo que poderíamos chamar de uma exaltação de seu próprio ego. Atendendo ao ideal de ego, em conformidade ao pai, permitirá que ela recupere o amor de si mesma e também de seu pai, possuindo alto valor como o que apresenta Freud (1914/1996) em seu estudo sobre o narcisismo. Aqui, aparecerá o desejo de resgatar uma libido assim como no caso da identificação melancólica, mas de modo diferente: “. . . e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um ego ideal” (Freud, 1914/1996, p. 58). A mesma satisfação de uma Ifigênia sentada no colo de seu pai, assentindo agradá-lo com seu matrimônio, é possível de ser recuperada a partir de uma Ifigênia deitada no altar sacrificial. A satisfação de Ifigênia se dá por meio de seu ideal de ego. Nesse sentido, seu sacrifício não atende mais apenas a Agamêmnon mas, sobretudo, seu autossacrifício atende a ela, entendendo que a parte de seu pai reside nela enquanto ideal de ego.

Segundo Freud (1914/1996), a formação do ideal de ego é muitas vezes confundida com a sublimação dos instintos. No caso de Ifigênia, já apresentamos aqui a concepção psicanalítica do sacrifício enquanto renúncias instintuais, mas na concepção freudiana consta que: “é verdade que o ego ideal exige tal sublimação, mas não pode fortalecê-la; a sublimação continua a ser um processo especial que pode ser estimulado pelo ideal, mas cuja execução é inteiramente independente de tal estímulo” (Freud, 1914/1996, p. 59). Não se pode esquecer a

Ifigênia e seu contexto diante da *pólis*: ela é filha de um rei e general e faz parte da linhagem dos Átridas o que, naturalmente, traz a ela algumas fortes implicações enquanto exigências de um caráter virtuoso. É verdade que o ideal de ego produz pretensões de ordem superior e que estas podem ser alcançadas por meio de sublimações e repressões, entendidas como sacrificiais. No entanto, defendemos aqui um autossacrifício da parte de Ifigênia, demandando sobretudo vontade e identificação com ele.

Freud (1914/1996) apresenta que há em todo o sujeito psicanalítico um agente crítico e exigente, responsável por realizar uma espécie de “medição” do ego real a partir do ideal de ego que é, por sua vez, formado a partir da experiência com a família e com a opinião pública:

. . . o que induziu o indivíduo a formar um ideal do ego, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio da voz), aos quais vieram juntar-se, à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública (Freud, 1914/1996, p. 60).

Ainda nessa mesma obra, Freud (1914/1996) apresenta as perdas narcísicas daquele que ama, sacrificando seu próprio narcisismo:

. . . é fácil observar que a catexia objetal libidinal não eleva a auto-estima. A dependência ao objeto amado tem como efeito a redução daquele sentimento: uma pessoa apaixonada é humilde. Um indivíduo que ama priva-se, por assim dizer, de uma parte de seu narcisismo, que só pode ser substituída pelo amor de outra pessoa por ele. Sob todos esses aspectos, a auto-estima parece ficar relacionada com o elemento narcisista do amor (p. 61).

No estudo psicanalítico das neuroses demonstra-se que esta libido se liga a objetos com objetivos sexuais. A vida sexual infantil, universal a todos os sujeitos psicanalíticos, acontece em um período onde os instintos sexuais buscam satisfação e este objeto será um ou outro dos pais, como apresentado por Freud (1905/1996d; 1921/1996), e toda a pusilanimidade da criança é reunida em um único objeto. Novamente, sendo esse aspecto da vida mental universal a todos e, no caso de Ifigênia, tem-se alguns possíveis sinais de uma afetuosidade ou, ainda, sexualidade edipiana. É, ainda conforme Freud (1914/1996), a concepção de que há uma catexia libidinal original do ego que será então transmitida a objetos, bem como uma diferenciação entre a libido do ego e a libido original: "quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia" (p. 48). Assim, o autor apresenta que a libido objetal atinge seu clímax em casos de apaixonamento onde, em favor de uma catexia objetal, o sujeito abandona sua própria personalidade. Ou seja, amar alguém é também renunciar e sacrificar uma parte de si mesmo.

Ifigênia perde uma parte de si mesma, a ela fora impossibilitada a realização de sua função social ou, em outras palavras, seu ideal de ego. Agora, quem poderia ser – narcisicamente – se não esposa e mãe? Ifigênia perde necessariamente algo de si.

Posteriormente, renuncia também à sua vida, é verdade, mas revela também um ganho que sua ação garantirá a ela, como a mesma revela nos versos a seguir, em conversa com sua mãe:

O fruto de meu sacrifício será este:  
propiciando uma vitória a nossa pátria  
**conquistarei para mim mesma eterna fama.**  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 1951-1953, negritos nossos).

Dessa forma, Ifigênia se sacrificaria por amor a seu pai e para preservá-lo. No entanto, ela demonstra aqui que seu motivo não é puramente altruísta, mas egoísta. O sacrifício é na verdade para si mesma, preservando-se e recebendo um ganho que aqui já foi compreendido como conformidade em relação a sua glória e, em termos psicanalíticos, em conformidade com seu ideal de ego. Assim, ainda que seu sacrifício possa parecer-nos contraditório a um instinto de vida e ir contra sua preservação, é de interesse dela. Ifigênia não mais é vítima de um sacrifício perpetrado por seu pai. Ela, ao contrário, toma o sacrifício para si mesma e este será operado por sua própria vontade, de modo ativo e direto, através do autossacrifício.

Se em casos de amor por outra pessoa o sujeito pode abandonar seu próprio ego para preservar a relação, Ifigênia fará o contrário já que o que culminará disto será uma preservação. Se o matrimônio e a posição de esposa representam a ela, em um primeiro momento, enquanto seu ideal de ego; num segundo momento, a partir da linguagem familiar e principalmente paterna, ela entenderá que atendendo ao pai, ao exército e a *pólis* estará de acordo com ele, conservando-o ainda que por outra via, e disso resulta a sua exaltação, se compreendermos o tamanho do ego conforme uma espécie de autoestima do indivíduo. De noiva envergonhada para filha e cidadã exaltada e amada na medida em que seu sacrifício atende à honra de seu pai e a de todos os gregos.

O sacrifício, em si mesmo, na medida em que traduz a privação de seu ideal enquanto esposa e mãe, reduz a autoestima de Ifigênia envergonhada por não atingir sua função social/ideal de ego. No entanto, ao passo em que a virgem emprega o autossacrifício, entendendo que conquistará fama eterna por estar implicada na vitória de todos os gregos, eleva-a mais uma vez como quando estava lisonjeada ao casar-se com Aquiles. Agora o seu sacrifício – e conseqüentemente a sua glória – já não é mais um rito privado e que mantém-se reservado aos cômodos da casa, ao seio familiar, mas transcende para algo muito maior, como expressa a virgem: “minha mãe; deste-me a luz um dia para toda a Grécia, e não somente para ti” (Eurípides, trad. 1993, vv. 1955-1957). Agora, sua ação torna-se pública tanto quanto a glória – *kléos* – obtida através da guerra.

Com sua implicação em seu sacrifício voluntário, ou em seu autossacrifício, Ifigênia empresta para si a posição – que era até então de seu pai –, como aquela responsável por encaminhar o exército grego até a gloriosa e vitoriosa batalha:

Darei minha vida à Grécia!  
 Matem-me para que desapareça Tróia!  
**Meu sacrifício me trará renome eterno  
 como se fosse minhas núpcias e meus filhos  
 e minha glória!** Os gregos mandarão  
 nos bárbaros, e não os bárbaros nos gregos,  
 já que eles todos são de uma raça de escravos  
 enquanto nós nos orgulhamos de ser livres!  
 (Eurípides, trad. 1993, vv. 1974-1981, negritos nossos).

Agamêmnon precisava fazer uso de sua filha como objeto sacrificial para tornar-se digno de seu pai e pela sua própria honra e glória, ao caminhar em direção à guerra e retornar com a vitória, detentor do reconhecimento público aclamado pela *pólis*. Quando Ifigênia, por sua vez, se coloca enquanto seu próprio objeto sacrificial, parece-nos que ela assume para si a glória que é do pai, tornando-a sua. É a partir da filha que ele pode alcançar os ganhos propiciados pela guerra e é a partir do sacrifício que a filha pode encaminhar o pai-general até a batalha mas, quando a virgem age de forma independente e autônoma, em um movimento de caráter paradigmático, acaba usurpando algo de seu pai para além de seu cutelo.

Buscando compreender os arranjos psíquicos que surgem em um grupo, Freud (1921/1996) parte da compreensão de que agrupados, os indivíduos apresentam uma vida mental coletiva, diferente daquela individual que apresentavam até então, quando de forma isolada. Assim, no estado grupal os sujeitos apresentam um sentimento de onipotência, de quem tudo pode realizar. Tais realizações são influenciadas pela liderança do grupo, tanto em grupos como a Igreja quanto em um exército como comenta ainda o autor.

Há a existência de uma espécie de justiça afetiva em um exército, já que todos os indivíduos são amados igualmente pelo comandante-chefe: “O comandante-chefe é um pai que ama todos os soldados igualmente e, por essa razão, eles são camaradas entre si” (Freud, 1921/1996, pp. 59-60). Dessa forma, o comandante-chefe é igualmente pai de todo o exército e, nesse sentido, nada mais se esperaria de Agamêmnon: oferecer primeiro sua filha consanguínea para a conquista da guerra, mantendo unido o exército em prol da guerra. Contudo, o que a tragédia apresenta é, na verdade, a hesitação (ou a inibição diante do desejo pela morte da filha) de Agamêmnon diante do sacrifício e, portanto, a ameaça de desintegração deste grupo bélico, sentindo-se injustiçado. Se o rei pode pedir que seus soldados arrisquem a vida pela Grécia, porque não entregar a vida de uma só mulher em prol da *pólis*? A reintegração

do exército enquanto grupo acontecerá precisamente a partir da morte de Ifigênia. E, talvez, seja esta a função que Ifigênia empresta de seu pai: não apenas a glória do general, mas também seus soldados, simbolizando a liderança dele enquanto uma ideia. Nas palavras de Freud (1921/1996, p. 63):

Teremos de considerar se os grupos com líderes talvez não sejam os mais primitivos e completos, se nos outros uma idéia, uma abstração, não pode tomar o lugar do líder (estado de coisas para o qual os grupos religiosos, com seu chefe invisível, constituem etapa transitória), e se uma tendência comum, um desejo, em que certo número de pessoas tenha uma parte, não poderá, da mesma maneira, servir de sucedâneo. Essa abstração, ainda, poderá achar-se mais ou menos completamente corporificada na figura do que poderíamos chamar de líder secundário, e interessantes variações surgiriam da relação entre a ideia e o líder.

A ideia unificadora do exército até então era que seu líder estava disposto a verter o sangue da própria primogênita para que houvesse guerra e o triunfo diante dos bárbaros possibilitada através dela, para todos os gregos. É uma guerra masculina, é verdade, mas o sangue da jovem estava implicado nela. No entanto, a hesitação de Agamêmnon, diferente da de Ifigênia obstinada, inverte a posição entre pai-filha. Em um primeiro momento, Ifigênia suplica e chora ao seu pai mas, em um segundo momento, ela avisa que o altar sacrificial não é lugar para choro e quem derrama lágrimas é o general. Além disso, a guerra, esse espaço tão masculino, se proclama a partir de uma mulher – Helena, a bela – e depende da colaboração de Ártemis, a deusa, para acontecer. O jugo sob o qual Agamêmnon está marcado é a glória obtida através da guerra, mas sobretudo à necessidade da filha uma vez que sua vitória só pode acontecer a partir de sua morte. Aqui, portanto, vê-se uma outra ideia da posição entre Agamêmnon e Ifigênia; uma que contesta o caráter onipotente do rei-general. Assim, Ifigênia responde ao seu ego ideal e se exalta na medida em que o aspecto glorioso do pai é incorporado pela virgem. Para além disso, ela passa a incorporar efetivamente essa família ao receber a glória.

Se Agamêmnon vacilava diante da morte da filha, esta última apresenta o oposto, se colocando frente ao exército grego e reivindicando a permanência do pai a seu lado:

Que as chamas queimem a cevada ritual  
e que meu pai fique no altar do lado certo,  
pois **vou partir para trazer às tropas gregas  
a salvação e a vitória gloriosa!**  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 2076-2079, negritos nossos).

### 3.5 A Identificação Sacrificial e a Bela Morte de Ifigênia

Expostas algumas compreensões que a tragédia nos despertou, faz-se necessário debruçar-nos de forma direta e sistematizada ao objetivo deste trabalho. A análise da tragédia

grega *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993) é o caminho que foi escolhido para a discussão acerca da identificação sacrificial. Como exposto no primeiro capítulo deste estudo, a identificação se expressa por um forte vínculo e a ação sacrificial é a oferta de algum bem para que o ofertante receba algum saldo ou, em outras palavras, conquiste com a oferta algum ganho.

Dessa forma, a identificação é um termo que expressa a ação de um sujeito de identificar-se enquanto objeto do sacrifício, vinculando-se não apenas com a morte ou a perda como resultado lógico de sua ação, mas como objeto sacrificial. O que vê-se neste estudo é alguém que, por identificar-se enquanto objeto sacrificial, torna-se o próprio mandante da oferenda.

A identificação ocorre pelo vínculo entre ofertante-objeto sacrificial-entidade a que se destina a oferta, formando então uma trílice identificação. Ifigênia enquanto objeto sacrificial identifica-se com Agamêmnon, como já exposto aqui. Agamêmnon, por sua vez, só pode ofertar aquilo que é importante para ele, sua filha. A difícil decisão de Agamêmnon já fora exposta aqui, evidenciando a cara transição do sacrifício a ele, bem como a forte ligação que a filha mantém com seu pai.

O sacrifício é direcionado a um fim – possibilitar a viagem do exército até Tróia – mas, sobretudo, direcionado a uma figura outra que fará o intermédio entre o sacrifício e seu resultado – Ártemis, a deusa. A fim de clarificar a identificação que Ifigênia possui com Ártemis, faz-se necessário uma breve exposição sobre a divindade.

Ártemis faz parte dos doze deuses olímpicos e compõem o Olimpo. Filha de Zeus, relaciona-se então com Ifigênia neste sentido por possuir uma linhagem divina uma vez que os heróis como Agamêmnon possuem estreita relação com estes. Ártemis é a deusa da caça de animais selvagens, conhecida também como a deusa do parto, protetora de mulheres e meninas (Brandão, 1987). A relação da divindade com meninas e mulheres, que tornam-se mães falam de uma espécie de tutoria de transições. Ifigênia, essa que Ártemis demanda o sacrifício, prepara-se para a transição de filha para esposa de Aquiles, mas passará na verdade à morte, a um estado inanimado, sob o regimento desta deusa.

Ártemis está em Áulis, aqui já compreendida como cidade de transição de um lugar para outro. O exército quer fazer passagem e é justamente nestes limites territoriais e simbólicos que a deusa opera, como apresenta Vernant (1985/1988, p. 29): “Ártemis opera sempre como divindade das margens, como duplo poder de preparar as necessárias passagens entre a selvageria e a civilização e de preservar estritamente suas fronteiras, ainda quando estão sendo atravessadas”. Enquanto divindade que opera em limites ambíguos, suas ações podem carregar também diversos sentidos. Assumindo múltiplas funções enquanto deusa, estará

situada no limite entre a doçura e a cólera, assim como Ifigênia enquanto virgem temente e piedosa, mas também como aquela que caminhará até a morte pelo sacrifício de forma nobre e corajosa. A tragédia apresenta-nos também a postura ambivalente de Ártemis: primeiro, solicita a morte da virgem e, no derradeiro momento, recupera-a da morte. Contudo, a ação da deusa fala não só de seus vários vértices e facetas, mas parece-nos ainda falar de uma identificação com a jovem. A divindade carrega em sua história a difícil experiência que sua mãe teve com seu parto e “tendo nascido antes do irmão e ajudado a mãe nos trabalhos de parto, ficou tão horrorizada com o que sofreu Leto, que pediu ao pai o privilégio de permanecer para sempre virgem” (Brandão, 1987, p. 64). Clitemnestra, mãe de Ifigênia, também é marcada por sofrimentos relacionados à maternidade: Agamêmnon, para desposá-la, assassina seu antigo marido e filhos. Ifigênia, enquanto objeto sacrificial por escolha e vontade como já exposto aqui, manter-se-á virgem para sempre, como a deusa.

Acerca dos sacrifícios preliminares sempre exigidos por Ártemis quando se vai atravessar uma fronteira, o exército grego levava consigo um rebanho de cabras que eram oferecidos em sacrifício à deusa a cada limite a ser ultrapassado, esperando a autorização divina para que se atravessasse os limites do território urbano, alcançando o território selvagem, domínio da divindade. O sacrifício era realizado também quando necessário transpor limites naturais como um rio. Ou quando da aproximação da batalha, transcorrendo de um estado de civilidade para a selvageria, inerentes à guerra (Vernant, 1985/1988). A função de um sacrifício é purificar, o de um sacrifício a Ártemis tem o objetivo de purificar e possibilitar as fronteiras entre uma posição e outra.

Meruje e Rosa (2013) relembram que o sacrifício era uma prática comum aos gregos para a purificação pessoal, ou da comunidade (*pólis*). Dessa forma, o sacrifício era operado em uma vítima sacrificial que representava todos os indivíduos daquela comunidade que pretende se beneficiar com a prática. Já dissemos aqui como o sacrifício da Ifigênia representa um ganho a ela, mas torna-se também uma ação de ordem coletiva. A vítima sacrificial atua então enquanto uma espécie de “bode expiatório” (Meruje & Rosa, 2013, p. 153) entre toda a cidade.

Na verdade, a vítima é escolhida e não atua em seu sacrifício. A própria palavra traduz a ideia da necessidade da existência de um algoz para operar o rito sacrificial. Imolado, por sua vez, parece-nos traduzir melhor o sentido ao qual defendemos aqui: como o sujeito responsável pelo seu destino se voluntaria ao sacrifício e a renúncia inerente a ele. O imolado é a figura que provoca seu fim por não aceitar abandonar algum princípio ou, em palavras psicanalíticas, algum aspecto de seu narcisismo. Assim, diferente da vítima sacrificial, o imolado - identificado com seu sacrifício, opera ativamente nele.

A imolação de Cristo é um exemplo disto. Cristo, ao colocar-se enquanto imolado e não mais enquanto vítima, entende-se como objeto sacrificial. O termo que melhor descreve sua posição não é mais a de bode expiatório, mas sim como cordeiro de Deus. Em seu ato, Cristo está diretamente relacionado a Deus-pai e, ainda, com a comunidade a qual destina-se o sacrifício, que recebem os efeitos úteis de seu sacrifício – tirar o pecado do mundo – e torna-se a si próprio uma entidade, reconhecida pela comunidade que se apresenta como filhos de Deus-pai e irmãos em Cristo. Assim, não apenas a comunidade recebe algo da transição vida-morte, mas também recebe Cristo.

A identificação sacrificial, portanto, refere-se a um forte vínculo que o objeto sacrificial mantém com os elementos do ritual, identificando-se com eles. Assim, passa de bode expiatório para imolado e, concluindo a imolação, será transformado por todo o ritual e por todos os envolvidos nele, assumindo a característica de todos estes. Se Ártemis é a divindade que dialoga com uma noção de transição entre regiões fronteiriças, parece-nos adequado que seja ela a legisladora da tragédia aqui escolhida. Ifigênia transforma seu narcisismo a partir de sua morte, noção que anteriormente poderia parecer contraditória. Contudo, de acordo com os elementos aqui já tratados, é precisamente com a morte que Ifigênia tornar-se-á eterna. É precisamente com a morte que ela se assemelhará em um arranjo identificatório com seu pai e toda a glória buscada por ele e, ainda, com a deusa que não ocupará a posição de esposa e mãe, assim como uma virgem.

Ifigênia: Não, mãe; tu não me perderás; estarei salva  
e minha glória brilhará onde estiveres.  
Clitemnestra: Mas, como? Não devo chorar a tua morte?  
Ifigênia: Não; tua filha não estarás num sepulcro.  
Clitemnestra: Então os mortos não devem ter sepultura?  
Ifigênia: Meu monumento, mãe, será o altar de  
Ártemis,  
augusta deusa filha de Zeus poderoso.  
(Eurípides, trad. 1993, vv. 2035-2042).

Agora, a virgem não é mais piedosa, mas impetuosa. Caminhando para outra vida, como a própria virgem conclui na tragédia, ela chega enfim até o altar de Ártemis. Realizadas as ritualísticas necessárias ao sacrifício, ela aguarda o golpe de gládio. No entanto, no momento em que o gládio atingiria seu corpo, ceifando-a, aparece na verdade uma corça atingida pelo gládio. Em uma ação de Ártemis, esta substituiu o corpo de Ifigênia por uma corça e a elevou até os deuses, já que à deusa não interessava “sangue generoso” (Eurípides, trad. 1993, vv. 2223). Elevando-se, cumpre-se a vidência da virgem e ela ganha “glória perene em toda a Grécia” (Eurípides, trad. 1993, vv. 2239).

Ifigênia alcança a eternidade e seu autossacrifício pode ser compreendido para além do desejo de salvar e manter seu pai, mas também de preservar-se na medida que preserva – por identificação – algo de seu pai. Assim, o mensageiro noticia a fronteira atingida pela virgem: ”Este dia viu tua filha morta e viva” (Eurípides, trad. 1993, vv. 2250). Dessa forma, conclui-se a transformação de Ifigênia. A transformação operada pela deusa faz-nos pensar em uma identificação e vínculo que parte também da divindade até a virgem, uma vez que a corça aproximada com a virgem é o animal favorito da deusa caçadora. De suposto bode expiatório, até o animal precioso para a divindade e protegido por ela.

Ao longo de todo o trabalho recordamos frequentemente de que os efeitos do sacrifício levam até uma somatória, a um ganho. Na noção aqui defendida a partir do autossacrifício e da identificação com ele, o que resulta do ritual é uma transformação, uma passagem. A anterior vítima identificada com o sacrifício, se transforma não apenas no objeto sacrificial, mas também em seu ofertante e, portanto, é precisamente no ato autossacrificial que ele receberá os efeitos úteis do sacrifício (Hubert & Mauss, 1899/2005). Agamêmnon parte para a guerra, é verdade, mas os ganhos são na verdade de Ifigênia que identificando-se com o seu sacrifício, o transformará em um autossacrifício, transformando-se não somente em uma imolada, mas ocupando também o papel de ofertante e recebendo os ganhos de seu ato voluntário. Ifigênia se relaciona com a entidade a quem se destina seu sacrifício, é também sob o regimento dessa entidade que Ifigênia passará para um outro estado, ainda mais próximo da deusa, bem como da imortalidade e da glória.

O sacrifício de Ifigênia e a identificação sacrificial não acaba com os efeitos do ritual. Os soldados, aguardando com suas armas para uma batalha sangrenta, da qual não poderiam certificar-se de seu retorno, identificam-se também com a virgem. Eles, assim como ela, precisam renunciar muito para enfrentar Tróia e, agora, liderados mas, sobretudo, identificados com a ação sacrificial de Ifigênia, podem sentir-se mais entusiasmados para ir até a batalha com o objetivo de aproximar-se das ações da heroína e fazer parte, também eles, de um ato coletivo e nobre como o de sacrificar-se para a glória de toda a Grécia. Transformada pelo sacrifício, Ifigênia se define a partir dele, do glorioso sacrifício. Dessa forma, pouco importa sua morte, a virgem assume seu papel familiar na linhagem Átrida e se perpetuará na família enquanto objeto identificatório.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do caminho percorrido até aqui, pensamos ser possível levantar algumas considerações que nos permitam finalizar este trabalho. Considerando que o trabalho iniciou-se a partir da constatação de que a tragédia *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993) apresenta uma filha que mantém um forte laço emocional com seu pai, pudemos apresentar vários pontos da identificação, representante deste laço, a partir da teoria psicanalítica. Como não era nosso objetivo o levantamento e as transformações do conceito ao longo das obras freudianas, a identificação foi apresentada e discutida a partir da possível relação filha-pai e leitura da tragédia grega eurípidiana, objeto de estudo deste trabalho.

Dessa forma, pudemos apresentar de que formas distintas os vínculos com outros objetos podem influenciar o psiquismo humano, bem como o seu narcisismo. Apesar de termos priorizado a discussão do processo identificatório a partir das instâncias parentais e, sobretudo, a partir do pai, optamos por tornar as questões edípicas como tangenciais ao nosso tema de estudo. Não foi nossa intenção também ignorar ou desprezar o determinado complexo que, inclusive, aparece bastante emparelhado ao desenvolvimento psicosssexual e que poderia ser o caminho tomado aqui, como tantos outros. Contudo, não foi também nossa escolha apresentar uma força única como motriz para as ações sacrificiais tão complexas de Ifigênia.

Em nosso percurso, vimos que a noção narcísica perpassa muitos aspectos, dentre eles a participação dos pais nesta construção. Isso possibilitou com que trouxéssemos o mito da criação de Zeus como uma alegoria, para melhor esclarecer o processo de construção a partir de outros. Para além disso, Freud (1913/1996j) também considera os aspectos orais ou canibalísticos para tratar da incorporação e existência de um outro em nós, participando ativamente daquilo que alimenta a essência humana. Voltando-nos para o estudo dos rituais sacrificiais, vimos que existe uma tríplice identificação presente na ação sacrificial que demanda a existência de um vínculo entre ofertante-divindade-objeto sacrificial e, ainda, que seu resultado é sempre um ganho para o ofertante. Então, identificamos a partir dos estudos antropológicos que existe sempre no sacrifício aquele que oferta algo muito valioso emocionalmente para uma divindade – a quem se dedica o sacrifício, com o objetivo de angariar algo para si. Conjecturamos, portanto, que Ifigênia tomou-se enquanto o próprio objeto sacrificial e ofertou-se para o sacrifício, o que possibilitou-nos pensar na relação entre a identificação e o sacrifício, bem como no termo identificação sacrificial.

A partir da compreensão de que a Ifigênia toma a si mesma como objeto sacrificial, foi nossa função descobrir qual seria o ganho para ela, benefício esse tão forte que seria capaz de ultrapassar até mesmo a morte. Compreendendo que o sacrifício de Ifigênia é um sacrifício voluntário, ou um autossacrifício, pensamos a virgem como alguém que visava um ganho para além da submissão diante da figura de seu pai e do pedido por sua morte feito pela divindade. Coube-nos, então, discutir qual seria o saldo pelo qual ela estava disposta a dar sua vida para alcançar. A glória, então, apareceu como um componente do pai que Ifigênia buscou tomar para si e o termo foi discutido a partir da sua relevância no contexto histórico-mitológico e da guerra em que a tragédia se inscreve.

A partir das discussões acerca da glória para os gregos, pudemos ainda discutir a noção de vontade e responsabilidade individual. Relembramos aqui que o sacrifício de Ifigênia é solicitado por forças maiores que ela. Contudo, como vimos neste trabalho, ela construiu a forma como acontece o seu sacrifício por escolha e vontade, evitando que o próprio pai a matasse, caminhando voluntariamente até a morte e tudo que a acompanha – tornando-se a força motora capaz de levar os soldados até a guerra, com isso, glorificando-se. A virgem caminha até a morte e alcança a bela morte, a gloriosa morte. Para além da glória, ela pôde alcançar a valorização de todos os gregos – especialmente aquele mais importante a ela: o pai. Ifigênia torna-se imortal na medida que sua ação a tornaria inesquecível e participante especial na Guerra de Tróia e, mais uma vez, para além disso, ela pôde alcançar o que suplica no início da tragédia. Não sendo esquecida pelo pai, permaneceria sempre ao seu lado.

A escolha da virgem para atravessar a vergonha foi tomar a escolha audaciosa pela bela morte. A transição de uma Ifigênia suplicante para uma Ifigênia corajosa e destemida foi pensada através do ideal de ego, componente também do desenvolvimento narcísico. A teoria psicanalítica ensina-nos que não é possível sair imune das relações com os outros e que, inerentemente, há sempre um preço a ser pago para a manutenção destas relações que, como vimos, quase sempre acaba na renúncia de alguns aspectos do narcisismo do sujeito. A relação trabalhada neste estudo trata-se de uma filha que diante da percepção de que o pai desejava operar seu sacrifício, reage de forma hostil. Essa hostilidade, no entanto, é redirecionada de seu caminho mais lógico e não atinge o pai. A partir das elaborações freudianas dos caminhos do instinto, vimos que a hostilidade se redireciona ao próprio eu com o objetivo de preservar o pai (1915/1996). Dito de outra maneira, diante de alguns impasses psíquicos, o sujeito escolhe renunciar ao seu próprio narcisismo para manter o pai vivo. Dessa forma, o trabalho pode ainda lançar luz a alguns aspectos de uma tragédia que não é muito discutida pela literatura psicanalítica.

Em todo caso, a identificação sacrificial, enquanto uma transação que representa uma das possibilidades de sobrevivência, é repetida com mais ou menos frequência na memória de todas as famílias. A família, sendo uma forte fonte libidinal, apresenta um especial talento para o trágico. O que faz com que pensemos em possíveis Ifigêneas contemporâneas que sacrificam seus desejos em prol dos desejos familiares, mas que são também, em última instância, os seus. A virgem recebe uma herança maldita, torna-se beneficiária dela e pode modificá-la em uma herança bendita, uma vez que é a partir das consequências de ações suas que a linhagem Átrida pode finalmente ser justificada pelos crimes que eles mesmos cometeram.

A Ifigênia trágica, no entanto, recebe de seu pai uma posição a ser ocupada por ela, posição que ela aceita gloriosamente e não passivamente e, ao aceitá-la, reivindica sua ascendência paterna. Ao transmitir uma parte sua para sua filha, Agamêmnon concede a ela o estatuto de uma Átrida. Ocupando a posição na linhagem Átrida de forma ativa, ainda que por devoção ao pai, ela parece diminuir a onipotência paterna e questionar o caráter patrilinear de sua família. Dessa forma, o presente trabalho lembra-nos também que, ainda que os filhos cheguem até o espaço familiar já formado, fará parte também desta dinâmica, fornecendo e delegando aos descendentes outras dinâmicas e outros poderes transmitidos. Ao ingressar em uma família, a criança é transformada por ela, mas também a transformará a partir de sua existência e de suas particularidades.

Ao longo de nossa investigação, descobrimos que a noção freudiana canibalística dialoga efetivamente com as ações sacrificiais observadas ao longo da história da Grécia Antiga, onde parte do objeto sacrificial era consumido por todos os presentes no ritual, incorporando-se também neles. Assim, a história de Ifigênia irá remontar a novas formações desta já citada família como traições, homicídios, etc., motivados pela honra familiar e, por fim, a justiça.

Compreendemos a tragédia para além de uma única dinâmica psíquica. Além disso, foi também uma escolha metodológica não sobrepor conceitos psicanalíticos à tragédia mas, tomando o cuidado de evitar redundâncias, optamos por deixar que o mito falasse. E, assim, possibilitamos a evocação da Ifigênia, deixando-a falar e tornar-se participante do trabalho e de nossa leitura. Através de suas palavras, então, que ecoaram em nós, trabalhamos com este conteúdo vivo da mitologia grega, especificamente suas tragédias.

Tratamos aqui dos caminhos tomados para a análise psicanalítica da tragédia *Ifigênia em Áulis* (Eurípides, trad. 1993). Contudo, enquanto um conteúdo vivo e que possibilita inúmeras formações a partir dele, tratemos dos descaminhos. Nos concentramos, em especial, na noção do ideal de ego para compreender as motivações de Ifigênia ao autossacrifício, mas

compreendemos que a atitude da virgem pode ser pensada a partir da noção do ego ideal. Ainda que tenhamos nos desviado de elucubrações que priorizassem as questões edipianas, vemos enquanto possibilidade para trabalhos futuros. Além disso, a glória que foi tomada aqui enquanto elemento identificatório de Ifigênia-Agamêmnon pode ser levantada para discussões em trabalhos que privilegiam o gênero, ou, ainda, relacionada a partir de conceitos como a inveja, bem como com as questões femininas que aparecem ao longo da história de Ifigênia e apareceu tangenciando a última discussão deste trabalho. Ifigênia, sendo ainda parte de uma longa linhagem amaldiçoada, é também possível que a linhagem Átrida seja discutida a partir de um aspecto transgeracional, na medida em que concordando com Eiguer (1997/1998) de que a herança transmitida entre as gerações dos Átridas são sempre crimes de sangue não punidos. Por fim, como pontuamos aqui, as consequências do autossacrifício de Ifigênia não acabarão com a partida de seu pai para a guerra e se seguirá com a morte de Agamêmnon pelas mãos de Clitemnestra que, posteriormente, será morta por seus filhos. Como visto neste trabalho, Ifigênia não foi a única filha tomada pelo rei de Argos. No entanto, diferente da posição de esposa submissa diante dos primeiros crimes sofridos por Agamêmnon, Clitemnestra não se dobrará e vingará a perda da filha através do homicídio do marido. Assim, podemos pensar em um segundo tempo do trauma para essa mãe enlutada. Esgotamos as possibilidades pensadas por nós até aqui, a serem tomadas em futuros estudos, mas ressaltamos novamente que o diálogo entre Psicanálise e a Mitologia Grega se desdobra em inúmeros vértices de trabalho. Afinal, esses conteúdos míticos se movimentam e são tão vívidos quanto a clínica, enquanto espaço para a construção do conhecimento teórico-prático em Psicanálise.

## REFERÊNCIAS

- Abraham, K. (1988). A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders. In K. Abraham, *Selected Papers of Karl Abraham* (pp. 418-476). (D. Bryan, & A. Strachey, Trans.). Great Britain. (Trabalho original publicado em 1927). <https://doi.org/10.4324/9780429479854>
- Akhtar, S., & Varma, A. (2012). Sacrifice: psychodynamic, cultural and clinical aspects. *The American Journal of Psychoanalysis*, 72(2), 95-117. <https://doi.org/10.1057/ajp.2012.7>
- Ambertín, M. G. (2009). *Entre dívidas e culpas: Sacrifícios: Crítica da razão sacrificial*. Brasil: Companhia de Freud.
- Andres, A., S-L. (1980). El tema del sacrificio voluntario en Eurípides, comparación del personaje de Ifigenia con otros euripideos. In *Anales de la Universidad de Murcia*. Filosofía y Letras. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- Andresen, J. J. (1984). The motif of sacrifice and the sacrifice complex. *Contemporary Psychoanalysis*, 20(4), 526-559. <https://doi.org/10.1080/00107530.1984.10745751>
- Aristóteles. (trad. 2008). *Poética*. (A. M. Valente, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5737102/mod\\_resource/content/1/Arist%C3%B3teles\\_%20%20Po%C3%A9tica%20%282008%2C%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Calouste%20Gulbenkian%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5737102/mod_resource/content/1/Arist%C3%B3teles_%20%20Po%C3%A9tica%20%282008%2C%20Funda%C3%A7%C3%A3o%20Calouste%20Gulbenkian%29.pdf)
- Ávila, L. A. (2002). Psicanálise e mitologia Grega. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 14(15), 7-18. <https://jorgesapia.files.wordpress.com/2017/03/psican%C3%A1lise-e-mitologia-grega.pdf>
- Azevedo, C. A. (2011). A *kléos* heróica como mecanismo de individuação do homem grego. *Hypnos*, 27, 327-335. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/216>
- Bichara, M. A. C. (2003). O sacrifício da razão e o espectro de nossos dias. *Mental*, 1(1), 39-53. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/mental/v1n1/v1n1a04.pdf>

- Borges, J. L. (2009). *Sobre os sonhos e outros diálogos*. (J. L. O’K. Rodriguez, Trad.). Hedra. (Trabalho original publicado em 1985).
- Brandão, J. S. (1984). *Teatro grego: Tragédia e comédia*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Brandão, J. S. (1986). *Mitologia grega*. (Vol. 1). Rio de Janeiro: Vozes.
- Brandão, J. S. (1987). *Mitologia grega*. (Vol. 2). Petrópolis: Vozes.
- Bremer, J. M. (1971). Review Untitled of Harmartia: Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 15, 146–148. <http://www.jstor.org/stable/24358383>
- Burity, J. A. (1998). Psicanálise, identificação e a formação de atores coletivos. *Trabalhos para discussão Tpd*, (82), 01-25. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/dipes-fundaj/20121203021343/joan2.pdf>
- Campbell, J. (1991). *O poder do mito*. (T. S. Campos, & L. C. Mello, Trans.). Palas Athena. (Trabalho original publicado em 1988).
- Caropreso, F. (2008). Representação, atenção e consciência na primeira teoria freudiana do aparelho psíquico. *Natureza Humana*, 10(1), 47-72.
- Coelho Jr., N. E. (2001). A noção de objeto na psicanálise freudiana. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 4(2), 37-49. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982001000200003>
- Eiguer, A. (1998). A transmissão do psiquismo entre gerações: enfoque em terapia familiar psicanalítica. (L. H. S. Barbosa, Trad.). São Paulo: Unimarco Editora. (Trabalho original publicado em 1997).
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. (P. Civelli, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1963).

- Emidio, T. S., & Hashimoto, F. (2011). Histórias de uma antiga relação: uma compreensão da presença dos conteúdos mitológicos na construção do pensamento psicanalítico de Sigmund Freud. *Revista de Psicologia da UNESP*, 10(1), 24-38. <http://hdl.handle.net/11449/127000>
- Eurípides. (1993). *Ifigênia em Áulis: uma tragédia grega*. (M. G. Kury, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Eurípides. (2016). Ifigênia em Táurida. (J. Torrano, Trad.). *Organon*, 60(31), 281-330. <https://doi.org/10.22456/2238-8915.59651>
- Filla, M. G. (2022). O Eu e sua ambiguidade em Freud. *Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, 7(13), 118-144. <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.15488>
- Fontanari, J. (2008). Mito e Psicanálise: quando eles nos vivem e quando nós os vivemos? *Contemporânea – Psicanálise e Transdisciplinaridade*, 5(42), 66-88. <http://www.revistacontemporanea.org.br/revistacontemporaneaanterior/site/wp-content/artigos/artigo167.pdf>
- Frazer, J. G. (1910). *Totemism and exogamy: A treatise on certain early forms of superstition and society*. The Macmillan Company.
- Freud, S. (1996a). A interpretação dos sonhos (Primeira parte). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 4, pp. 3-229, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996b). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 6, pp. 3-180, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (1996c). Fragmento da análise de um caso de histeria. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 7, pp. 3-76, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

- Freud, S. (1996d). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 7, pp. 76-150, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996e). Caráter e erotismo anal. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 9, pp. 92-95, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1908).
- Freud, S. (1996f). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 11, pp. 37-83, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (1996g). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). In S. Freud *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp. 2-51, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (1996h). A dinâmica da transferência. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp. 59-66, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (1996i). A disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha da neurose. In S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12, pp. 190-199, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996j). Totem e tabu. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 13, pp. 3-115, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1996k). Sobre o narcisismo: uma introdução. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp. 44-64, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

- Freud, S. (1996l). Os instintos e suas vicissitudes. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp. 67-84, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996m). Repressão. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp. 85-94, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1996n). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Partes I e II). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 15, pp. 3-157, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1916).
- Freud, S. (1996o). Luto e melancolia. In S. Freud *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp. 139-154, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996p). Conferência 26: A teoria da libido e o narcisismo. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 16, pp. 113-125, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (1996q). Além do princípio de prazer. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18, pp. 3-42, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1996r). Psicologia de grupo e análise do ego. In S. Freud *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18, pp. 43-90, J. Salomão, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996s). O ego e o id. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19, pp. 3-41, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1923).

- Freud, S. (1996t). O futuro de uma ilusão. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp. 3-37, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1996u). Dostoiévski e o parricídio. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp. 107-121, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1928).
- Freud, S. (1996v). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp. 38-92, J. Salomão, Trad.) Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996w). Sexualidade feminina. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21, pp. 135-150, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1931).
- Freud, S. (1996x). Conferência 31: A dissecação da personalidade psíquica. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 22, Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise, pp. 40-55, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (1996y). Conferência 32: Ansiedade e vida instintual. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 22, Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise, pp. 55-75, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (1996z). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 23, pp. 3-88, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S. (1996za). Personagens psicopáticos no palco. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 7, pp. 191-196, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1942).

- Freud, S. (1996zb). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1, pp. 213-306, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1950).
- Gardner, F. (2004). 'To enliven her was my living': thoughts on compliance and sacrifice as consequences of malignant identification with a narcissistic parent. *British Journal of Psychotherapy*, 21(1), 49-62. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.2004.tb00186.x>
- Giacóia Júnior, O. (2012). Reflexões filosóficas sobre direito natural: um exercício de filosofia do direito. In D. C. Silveira, & J. Hobuss (Orgs.). *Ação, justificação e legitimidade* (pp. 241-268). Editora Universitária/UFPel. <http://cifmp.ufpel.edu.br/arquivos/livro.pdf#page=241>
- Gorender, M. E. (2004). Psicanálise e pesquisa. *Cógitto*, (6), 165-167.
- Guimarães, V. C., & Celes, L. A. M. (2007). O psíquico e o social numa perspectiva metapsicológica: o conceito de identificação em Freud. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23(3), 341-346. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722007000300014>
- Hirata, F. Y. (2008). A hamartía aristotélica e a tragédia grega. *Anais de Filosofia Clássica*, 2(3), 83-96.
- Julien, P. (1997). *O manto de Noé: ensaio sobre a paternidade*. (F. Farias, Trad.). Rio de Janeiro: Revinter. (Trabalho original publicado em 1991).
- Kerényi, K. (2015). *A mitologia dos gregos: A história dos deuses e dos homens*. (O. M. Cajado, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1959).
- Laplanche, J. (1992). *Novos fundamentos para a psicanálise*. (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987).
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1991). *Vocabulário de psicanálise*. (P. Tamen, Trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967).

- Leão, E. O. (2016). Lei natural, causalidade e destino: alguns apontamentos sobre a relação entre as moiras e os deuses em *Ésquilo*. *Revista Estética e Semiótica*, 6(2), 17-32. <https://doi.org/10.18830/issn2238-362X.v6.n2.2016.02>
- Lima, M. V. R. (2019). Um breve percorrido na teoria de Freud sobre as identificações. *Revista Centro de Estudos de Porto Alegre*, (26), 289-312.
- López, A., & Pociña, A. (2018). Agamémnon, o mais trágico dos heróis trágicos. *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo*, 10(2), 194-206. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/article/view/38699>
- Marquardt, C. R. (2007). *Ifigênia em Áulis: a função religiosa, o papel das mulheres e a simbologia do sacrifício na tragédia euripedeana* (Tese de Doutorado). Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/14695>
- Masson, J. M. (Ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess –1887-1904*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1985).
- Marucco, N. C. (2007). Entre a recordação e o destino: a repetição. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41(1), 121-136. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2007000100013&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000100013&lng=pt&tlng=pt)
- Mauss, M. & Hubert, H. (2005). *Sobre o sacrifício*. (P. Neves, Trad.). São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1899).
- Mendes, E. D., & Viana, T. C. (2010). Tragédia e psicanálise: uma arqueologia inacabada. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, (4), 57-71. <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2272>

- Meruje, M., & da S. Rosa, J. M. (2013). Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. *Griot: Revista de Filosofia*, 8(2), 151-174. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6630089>
- Migliavacca, E. M. (1998). O universo dos mitos e a compreensão psicanalítica do ser e estar no mundo. *Mudanças: Psicoterapia e Estudos Psicossociais*, 6(10), 139-150. <https://repositorio.usp.br/item/001074983>
- Migliavacca, E. M. (2002). Mito: modelo e função. In *Anais do XXIV Congresso Latinoamericano de Psicoanálisis*, Fepal, Uruguay.
- Noguera, A. N. (2017). Las motivaciones del mayor de los Atridas. *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, 19(10), 39-64. <https://www.redalyc.org/journal/3210/321050819002/html/>
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1872).
- Pacheco, A. P. (2009). A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19022010-160742/publico/ANTONIO\\_PADUA\\_PACHECO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19022010-160742/publico/ANTONIO_PADUA_PACHECO.pdf)
- Pera, R. A., & Correa, J. J. (2015). O Complexo de Édipo no Contexto da Psicanálise. *Revista Pleiade*, 9(18), 23-31. <https://pleiade.uniamerica.br/index.php/pleiade/article/view/289>
- López, A., & Pociña, A. (2018). Agamémnon, o mais trágico dos heróis trágicos. *NEARCO-Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo*, 10(2), 194-206. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/article/view/38699>
- Rocha, H. F. O. (2012). Do pai da horda a Moisés: o ideal como articulador entre o sujeito e a cultura. *Boletim de Psicologia*, 62(137), 117-127. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0006-59432012000200002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0006-59432012000200002&lng=pt&tlng=pt)

- Santos, A. (2005). A tragédia grega: um estudo teórico. *Revista Investigações*, 18(1), 41-67.  
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/article/viewFile/1501/1169>
- Sapelli, C. (2013). A vontade em Schopenhauer e as pulsões na psicanálise: impulsos e ambivalências. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 4(2), 69-91.  
<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33958>
- Smith, W. R. (1927). *Lectures on the religion of the semites: The fundamental institutions*. 3th. ed. The Macmillan Company. (Trabalho original publicado em 1888).  
<https://archive.org/details/lecturesontherel028530mbp/page/n111/mode/2up>
- Sófocles. (1990). *Édipo rei: Uma tragédia grega*. (M. da G. Kury, trad.) Rio de Janeiro: Zahar.
- Souto, L. A. S. (2013). *"Sacrifício": uma leitura psicanalítica* (Dissertação de Mestrado), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.  
<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/77943>
- Vernant, J. P. (2002). *As origens do pensamento grego*. (I. B. B. Fonseca, Trad.). Difel. (Trabalho original publicado em 1965).
- Vernant, J. P. (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. (J. A. D. Melo, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987).
- Vernant, J. P. (1988). A morte nos olhos: figurações do Outro na Grécia Antiga. (C. Marques, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1985).
- Vernant, J-P. (2014a). O momento histórico da tragédia na Grécia: Algumas condições sociais e psicológicas. In J-P. Vernant & P. Vidal-Naquet. *Mito e tragédia na Grécia antiga* (pp. 1-5). (A. L. A. A. Prado, Trad.). Rio de Janeiro: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1981).
- Vernant, J-P. (2014b). Tensões e Ambiguidades na Tragédia Grega. In J-P. Vernant & P. Vidal-Naquet. *Mito e tragédia na Grécia antiga* (pp. 7-24). (A. L. A. A. Prado, Trad.). Rio de Janeiro: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1981).

Vernant, J-P. (2014c). Esboços da vontade na tragédia grega. In J-P. Vernant & P. Vidal-Naquet. *Mito e tragédia na Grécia antiga* (pp. 25-52). (A. L. A. A. Prado, Trad.). Rio de Janeiro: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1981).

Tavares, J. M. W., & Costa, J. P. (2018). Tragédia e psicanálise: um ensaio sobre o herói grego. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 10(1), 103-115. <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2018v1p.103>

Zimmerman, D. E. (2010). *Os quatro vínculos: amor, ódio, conhecimento, reconhecimento na psicanálise e em nossa vida*. Porto Alegre: Artmed.