

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

DANIELLA DE SOUZA BALDUINO

Reflexões psicanalíticas sobre Antígona e o feminino

Maringá

2021

DANIELLA DE SOUZA BALDUINO

Reflexões psicanalíticas sobre Antígona e o feminino

Dissertação apresentada ao Programa de Psicologia de Pós-Graduação 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: Constituição do Sujeito e Historicidade
Linha de Pesquisa: Psicanálise e Civilização

Orientador: Prof. Dr. Marcos Leandro Klipan

Maringá

2021

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

B179r

Balduino, Daniella de Souza

Reflexões psicanalíticas sobre Antígona e o feminino / Daniella de Souza Balduino. --
Maringá, PR, 2021.
170 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Leandro Klipan.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, 2021.

1. Mulheres e psicanálise. 2. Psicanálise extra-muros. 3. Mitologia grega. 4. Antígona. I.
Klipan, Marcos Leandro, 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

DANIELLA DE SOUZA BALDUINO

Reflexões psicanalíticas sobre Antígona e o feminino

Dissertação apresentada ao Programa de Psicologia de Pós-Graduação 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. Marcos Leandro Klipan (Presidente)
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Paulo José da Costa
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Paulo Victor Bezerra
Universidade Estadual de Londrina

A todos que ousam percorrer o caminho da autonomia sem desistir e, sobretudo, reconhecem o valor do percurso.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a CAPES, agência de fomento da bolsa, por prover a oportunidade de pesquisa, sobretudo em um período pandêmico com os imprevistos de sobrevivência que me atravessaram.

Agradeço por tudo que me foi transmitido.

A minha família pelo amor, aos meus pais Soraya Dias de Souza Balduino e Maurício Balduino, pela minha existência e por fazerem o possível diante das limitações. Aos meus irmãos, Jaquelyne de Souza Balduino Diniz e Maurício de Souza Balduino, pela união que nos manteve inteiros nos momentos difíceis e, por me transformarem em tia. Aos meus sobrinhos, os amores da minha vida, Danilo Diniz, Isadora Balduino, Caio Balduino, Emanuel Diniz e Cauan Balduino por me receberem e me reabastecerem com alegria e carinho em cada encontro. A todos os meus primos, em especial Nara Heloísa, Renan Rodrigues, Ana Rodrigues, Henrique Nogueira, Helena Nogueira por dividirem além do sangue, o apoio, a vida e o amor. Aos meus tios, Rosicler Nogueira e Kleber Nogueira, pelo suporte e incentivo com os estudos, com o mestrado e a vida profissional através do exemplo de suas vidas. Maria Scaramal Balduino, minha avó que, com suas histórias me ensinou como se vive a vida e que o tempo passa! E a todos os outros da família. Marilda Varesky, minha madrinha, por me incentivar a crescer.

Aos que, nesse percurso do meu mestrado, cumpriram sua vida e se tornaram estrelinha: Walter Varesky, meu padrinho que cuidou de mim e me deu colo quando precisei. Jandiro Balduino, meu avô que apostou em mim e me enxergou de um jeito tão singular, foi um privilégio estar ao seu lado.

Aos amigos cultivados nesse percurso,

Bruna Sossai, pela amizade e pelo lugar acolhedor de sua vida.

Emmanoella Ruffo, pela leveza na partilha do caminho.

Bruno Rocha, por me fazer rir.

Fernanda Casali, pela simplicidade e cumplicidade.

Maria Carolina, pelo valor.

Jéssica Carvalho, pelas conversas rasas e profundas.

Eric Sanches, Marília Padilha, Amanda Audi, Jheniffer Pires, Anny Lima, Jéssica Luana, Janaína Oliveira, por estarem comigo todos esses anos, apesar da distância geográfica.

Fernanda Scaliza e Lucas Locattelli, pela parceria.

Ariane Pereira, Andressa Vilela, Thaise Freitas, pela força.
Daísa Alves, por me lembrar do meu lugar.
Tayna Batista, por me mostrar que consigo mais.
Ariane Redi, pela sua sabedoria.
Larissa Varnier, pela sua habilidade em língua estrangeira.
Andressa Domingos, por me enxergar além da cegueira.
Polyana Almeida, pelos chás, blusas e cartas que acompanham grandes momentos.
Valéria Machado, por me emprestar sua perspectiva.
Tatá, pelo abraço emocionante e partilha dos encerramentos de grandes ciclos.
Hugo Ribeiro, pela amizade, pelas risadas, angústia, chacoalhões, incentivo e viagem.
Raquel Poppoff, pela importância da companhia.
Nathália Spagiari e Juliana Petrucci, pelas palavras que marcam e pelo compromisso nas relações.

Thalyta Camolezi, pelo caderno de receitas embutido de boas lembranças.
Letícia Bahdur e Nathany Ferreira, pelo acolhimento do meu retorno em sua vida.
Renan Ramos, Priscila Freitas, Rose Devechi, Dani Pesarini, Anne Michelle, Marcela Cristina pela permanência do carinho e pelo valor.

Ana Beatriz Campana, pelas lições de boas maneiras e por me reconhecer na psicanálise.
Thaisa Benatti, pela sinceridade.
Tauanny Mennan, pelo aconchego da casa.
Sílvia Duarte, pelos móveis da clínica que está por-vir.
Luciana Duarte, pela partilha dos sufocos, sonhos e descobertas.
Dani Vidotti, pela oportunidade de reviver e lembrar o caminho.

A todos os meus mestres, pela transmissão em psicanálise, mas não só:

Sílvia Pattarelli, pelo olhar.

Clóvis Zanetti, Vera Dolenz, Ricardo Flores, Paulo Victor, Tânia, Silvana Farinha, Mônica Fabiani, Denise Dal Col, pelo entusiasmo com a teoria psicanalítica.

Fabiana Tkotz, pela persistência.
Érica Crispper, pelo planejamento.
Márien Chahine, pelo cuidado.
Rosângela Leal, pela solidariedade.
Mauro Duarte, pelo bom humor.
Cláudia Palma, pelo desafio.
Giselli Gonçalves, pela aceitação da finitude.

Vívian Marques, pelo exemplo, pela humanidade, pelo autocuidado e pelo apoio.

Ao trabalho de todos os integrantes do PPI e DPI que contribuíram de maneira direta ou indiretamente no meu percurso. A Wal, que além de secretária teve um cuidado imenso comigo e um coração infinito. A todos os professores, em especial, Tomanik, pela partilha sobre dicas e dificuldades do cotidiano de um professor. Shima, por contribuir no meu enfrentamento do medo em participar ativamente das aulas. Carina Fragozzo, pelas orientações e dicas em um momento fundamental que foi o Estágio Docência. Aos colegas do LEPEPSIG que saíram e que entraram, com os quais dividi e construí o caminho, discussões, angústias e a pesquisa.

A banca, pelo aceite em compor a comissão avaliadora da dissertação, pelas contribuições valiosas para com a pesquisa. Paulo Costa, pela disciplina leve e intensa, pela transmissão da mitologia que me encantou. Paulo Vitor, por percorrer novamente como avaliador um momento tão sonhado do meu caminho e da minha formação. A ambos, agradeço pela postura e cuidado nos apontamentos. Marcos Klipan, por ser rigoroso e justo na mesma medida. Como coordenador, pela sua postura horizontal e verdadeira com todos. Como professor, pela transmissão de uma disciplina riquíssima. Como orientador, pela paciência infinita, por acolher minha singularidade, acompanhar minhas transformações, me apoiar e caminhar comigo até o fim. Como humano, pela compreensão, apoio nos momentos de fragilidade, incentivo e atenciosidade.

Áquelas que com suas escutas analíticas, eu pude contar, recontar minha vida, me escutar e construir meu caminho:

Manuela Campos Pér gola, pela minha esperança de que o meu surreal pode ser real, por regar minha terra seca e, por seguir sua vida indo embora.

Mônica Fujimura Leite, por escutar minha travessia num oceano em tempestade. E, principalmente, por cada conto e reconto em que me torna possível assumir minha verdade e viver um novo caminho em minha vida.

Deixo aqui meus agradecimentos a cada um de vocês e, todos aqueles que participaram de maneira direta ou indireta dessa produção.

Espero retribuir, conseguindo fazer por outros, tudo o que vocês fizeram por mim e transmitiram a mim!

*Eu tô grávida
De uma nota musical
De um automóvel
De uma árvore de Natal
E vou parir
Uma montanha, um cordão umbilical, um anticoncepcional
Um cartão postal*

(Arnaldo Antunes)

Reflexões Psicanalíticas sobre Antígona e o feminino

RESUMO

Nossa dissertação tem como objetivo explorar duas faces da mesma moeda - de um lado refletiremos sobre o lugar que a mulher ocupa socialmente, a maneira como ela se insere no contexto histórico e social; e de outro lado refletiremos sobre o lugar subjetivo em que a mulher geralmente ocupa que é construído como ideal de feminilidade e o lugar que a mulher deseja e pode ocupar como sujeito feminino. Freud sugere consultar os poetas para saber mais sobre as mulheres, por isso utilizaremos a personagem Antígona, da obra “*A Trilogia Tebana*”, de Sófocles, que é uma criação do autor Mário Cury. Buscaremos compreender se Antígona, uma heroína trágica da mitologia grega pode contribuir com a temática do feminino ainda nos dias de hoje, ela é o marco de autonomia em que renuncia a integridade física em prol da integridade moral e do que acredita, aderindo uma posição oposta às mulheres de sua época. Entenderemos a autonomia como produto da castração simbólica, também como efeito do reconhecimento e da legitimidade dos conteúdos inconscientes, sendo que a partir dessa aceitação emerge a capacidade de construir uma história verdadeiramente singular em parceria com o inconsciente a partir de um distanciamento de corresponder com ideais ou ser acometido por construções sintomáticas, as quais negam o próprio inconsciente. Optamos pelo método Psicanálise Extra-Muros já utilizado por Freud nas elaborações sobre o psiquismo e recomendado aos que trabalham na clínica. Não buscaremos esgotar e reduzir o mito, nossa releitura é apenas uma de muitas perspectivas do mito. Primeiro falaremos sobre mitologia e psicanálise; em seguida faremos um percurso histórico e social das mulheres através dos tempos. Depois discutiremos a elaboração teórica freudiana acerca das mulheres, a posição como objeto de desejo, redução da feminilidade consumada à dualidade matrimônio-maternidade e desdobraremos para os pós-freudianos de base lacaniana com a discussão sobre o desejo feminino que escapa dos Ideais construídos, aceita e reconhece um desejo inconsciente construindo uma relação singular sobre o próprio feminino, sendo a autonomia um elemento pertencente também à subjetivação das mulheres. Finalizaremos com as reflexões psicanalíticas de Antígona a partir das discussões teóricas elaboradas.

Palavras-chave: Feminino. Mitologia grega. Antígona. Psicanálise Extra-Muros.

Psychoanalytic reflections on Antigone

ABSTRACT

Our dissertation aims to explore two sides of the same coin - on one hand, we will think about the place that women occupy socially, how they are inserted in the historical and social context; and on the other hand, we will reflect on the subjective place usually occupied by woman, who is constructed as an ideal of femininity, and the place that women desire and can occupy as a female subject. Freud consulted poets to learn more about women, so we will use an Antigone character from Sophocles' "The Theban Trilogy". We will seek to understand whether Antigone, a tragic heroine of Greek mythology, can contribute to the theme of the feminine even today, she is the landmark of autonomy in which she renounces physical integrity in favor of moral integrity and what she believes, adhering to an opposite position to the women of her time. We will understand autonomy as a product of symbolic castration, just as the effect of recognition and legitimacy of unconscious contents, and from this acceptance emerges the ability to build a singular independent history in partnership with the unconscious from a distance of correspondence with ideal or being affected by symptomatic constructions, which deny the unconscious itself. We chose the Extra-Mural Psychoanalysis method already used by Freud in the elaborations on the psyche and recommended for clinical work. We will not seek to exhaust and reduce the myth, our rereading is just one of many perspectives on the myth. First we'll talk about mythology and psychoanalysis; then we will take a historical and social journey of women through time. Afterwards, we discuss the theoretical Freudian preparation about women, the position as an object of desire, reduction of consummate femininity to the duality of matrimony-maternity and we will unfold it to Lacanian-based post-Freudians with a discussion on female desire that escapes constructed ideals, accepts and recognizes an unconscious desire creating a singular relationship about the feminine itself, with autonomy being an element that also belongs to the subjectivation of women. We will end with Antigone's psychoanalytic reflections based on the theories elaborated.

Keywords: Feminine. Greek mythology. Antigone. Extra-Wall Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 MITOLOGIA E PSICANÁLISE	21
1.1 TRAGÉDIA	21
1.2 SÓFOCLES – O POETA	22
1.3 FREUD E A MITOLOGIA	25
1.4 A TRILOGIA TEBANA	27
1.4.1 Lenda: A Maldição dos Labdácias	27
1.4.2 Édipo Rei	29
1.4.3 Édipo em Colono	33
1.4.4 Antígona	43
2 AS MULHERES NO TÚNEL DO TEMPO: DO SILÊNCIO AO PROTAGONISMO DA PRÓPRIA HISTÓRIA	49
2.1 ANTIGUIDADE	49
2.2 IDADE MÉDIA	60
2.3 IDADE MODERNA	70
2.4 IDADE CONTEMPORÂNEA	79
3 FEMININO, FEMINILIDADE E AUTONOMIA	93
3.1 A TEORIA FREUDIANA: ÉDIPO E CASTRAÇÃO	93
3.2 AVANÇOS PÓS FREUDIANOS: O FEMININO ELABORADO PELOS CONTEMPORÂNEOS DE BASE LACANIANA	104
3.2.1 Feminino e Feminilidade	114
3.3 AUTONOMIA: DA FILOSOFIA À PSICANÁLISE	117
3.3.1 Autonomia segundo a filosofia	118
3.3.2 Autonomia segundo a psicanálise	121
4 ANTÍGONA E O FEMININO: NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA PEDRA. TINHA UMA AUTONOMIA NO MEIO DO CAMINHO	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	160
REFERÊNCIAS	163

INTRODUÇÃO

Em que Antígona, na versão de Sófocles, uma personagem da mitologia grega de mais de três mil anos pode contribuir com a temática do feminino? O que ela apresenta de especial e original enquanto feminino que a torna relevante atualmente? Nossa proposta é promover uma leitura psicanalítica de Antígona visando explorar duas faces da mesma moeda - de um lado refletiremos sobre o lugar que a mulher ocupa socialmente, a maneira como ela se insere no contexto histórico e social; e de outro lado refletiremos sobre o lugar subjetivo em que a mulher geralmente ocupa e que é construído como feminilidade e o lugar subjetivo que a mulher deseja e pode ocupar como sujeito feminino; ambos os lados desembocam na autonomia social e subjetiva.

Para realizarmos nosso estudo, iremos traçar os limites do nosso território da seguinte maneira: utilizaremos a base teórica freudiana com sua elaboração sobre o complexo de Édipo e a castração, priorizaremos o desenvolvimento feminino cujo destino desencadeia na feminilidade que se restringe à substituição simbólica pênis-filho por meio da maternidade, já que o desejo feminino por excelência, segundo Freud, é o desejo do pênis. (Freud, 1933/2019).

Freud se revela vanguardista em revelar o campo sexual distinto da sexualidade biológica, também, por ouvir a verdade inconsciente das históricas. No entanto, simultaneamente, a teoria freudiana apresenta traços conservadores, resquícios dos tempos passados em que inferioriza as mulheres, afirma seu desejo pelo pênis e reduz a realização máxima da feminilidade por meio, estritamente, da maternidade. (Birman, 2016).

Desta maneira, ponderaremos o fato de que o próprio Freud qualifica a temática do desejo feminino como um mistério obscuro e se refere à temática da feminilidade como incompleta, se tratando de um limite teórico em seu percurso. (Freud, 1933/2019). Essa fatalidade nos coloca diante de limites fronteiriços freudianos e nos exige recorrer à alguns autores contemporâneos a fim de investigarmos melhor sobre o feminino.

Usaremos contemporâneos de base lacaniana, tais como Kehl (1996; 2008), Mannoni (1999), Teixeira (1991), Fink (1998), dentre outros. Sobre o entendimento do feminino freudiano, encontramos algumas críticas que nos direcionam para compreender o que Freud não escutou sobre o desejo feminino, bem como as razões que o levam a tal cegueira e surdez (Kehl, 2008). Além disso, veremos que, muito além do pênis que equivale ao filho na maternidade, o desejo feminino é, na verdade, o desejo do falo em seu estatuto simbólico. Por

assim dizer, o falo representa o desejo, já que nele se encontra embutido a inscrição da falta, sendo ele um objeto faltante. Nessa perspectiva, a mulher quer querer, não importa que objeto seja, ela simplesmente é desejante do falo simbólico – de infinitas possibilidades. (Kehl, 1996).

Freud faz uma recomendação a respeito da temática do feminino e, aos que desejam estudar mais sobre as mulheres, indica aguardar por mais investigações científicas ou consultar os poetas. (Freud, 1933/2019). Logo, seguiremos seu conselho consultando Antígona, a personagem da versão do poeta Sófocles, entretanto, em nossa análise construímos nossa própria narrativa – enquanto pesquisadora mulher – acerca de Antígona.

Por que escolhemos a personagem Antígona?

De acordo com Safatle (2013), o texto de Antígona ilustra muito bem o termo autonomia tão discutido nas áreas do Direito. Na peça, o termo autonomia se refere à escolha de Antígona pela sua morte prematura ao decidir enterrar seu irmão. A protagonista prioriza a sua integridade interior ao invés de sua integridade física e decide desobedecer ao decreto do Rei. Em seu discurso se encontra a justificativa de sua atitude que é regida pelas leis não escritas. Diante disso, nota-se que, na narrativa, a postura de Antígona se destoa da postura esperada das mulheres da Antiguidade, o que a coloca em lugar de destaque aos nossos olhos. Assim, temos em Antígona um feminino que representa com excelência o conceito de autonomia.

Em nosso estudo, a autonomia de Antígona não se localiza no desejo de enterrar o irmão, mas em como guardiã do próprio desejo, que mantém sua integridade interna, seja esse desejo qual for. (Jouvin, 2001; Safatle, 2013). Não falamos da autonomia como o objeto de desejo ou decisão específica, mas como reconhecimento da existência do desejo inconsciente que pode ser contrário à moralidade consciente constituinte dos Ideais exaltados; como legitimidade do ato de desejar; como reconhecimento dos próprios conteúdos inconscientes, assim conquistamos a verdadeira liberdade de decidir, independentemente do objeto desejado ou do que foi decidido. (Kehl, 2002). Então, nessa mesma direção, podemos relacionar as reivindicações durante a história das mulheres, as quais se deslocam e em cada momento exigem algo diferente, a luta das mulheres não se trata de um objeto em específico, mas do desejo de poder desejar, buscam a liberdade e autonomia de serem ouvidas em seus desejos e reivindicações, sejam eles quais forem, sobretudo, a autonomia de poderem reivindicar. (Perrot, 2005; Teles, 1999). Portanto, é necessário muita coragem e ousadia das mulheres para abandonar o discurso construído socialmente sobre a idealização da feminilidade e buscarem trilhar o próprio percurso como protagonistas.

Nessa lógica, o que entenderemos por autonomia se trata da descoberta freudiana sobre o inconsciente e a responsabilidade moral pelo inconsciente, descoberta que deixou muitos

iluministas, defensores do racionalismo desconfortáveis visto que o psíquico não se restringe apenas ao domínio da consciência racional. (Freud, 1923/2011). Com isso, abordaremos a autonomia utilizando da filosofia aristotélica, agostiniana, kantiana e, em sequência adentraremos ao inconsciente e sua responsabilidade, para essa temática nos utilizaremos de Freud e seus contemporâneos que o resgatam, tais como Kehl (2002), Lopes (2009) e Mannoni (1999).

A escolha da mitologia, também, se respalda em uma indicação freudiana. Em “A questão da análise leiga” (1926/2019), Freud sugere o estudo dos mitos àqueles que querem ou exercem o trabalho analítico. Para compreender, o funcionamento psíquico e, sobretudo, os conteúdos presentes na vida psíquica é necessário ultrapassar os limites da Anatomia e Fisiologia. É fundamental uma proximidade com a História Cultural e a Mitologia. Os primórdios da vida sexual, os quais regem o inconsciente desde a infância, foram esquecidos, tais como a mitologia. No entanto, se fazem presentes em todos os indivíduos. Dessa maneira, a mitologia, os contos de fadas possuem elementos riquíssimos para os estudos analíticos.

O mito se trata de uma fonte da qual a psicanálise se alimenta, visto que seu estudo implica na investigação dos funcionamentos subjetivos do indivíduo. (Migliavacca, 2003a). Os mitos são buscados como respostas às questões do ser humano, sendo considerados possibilidades de atribuir sentido às angústias e conflitos que permeiam a vida humana. (Migliavacca, 2002).

Logo, a mitologia é uma fonte rica para a psicanálise, uma vez que o trabalho do psicanalista exige a investigação do psiquismo e nos mitos se encontram ensinamentos sobre a mente do ser humano. (Migliavacca, 2003a).

Bem, mal, amor, ódio, medo, emoções, conflitos de toda ordem, as incertezas, o crescimento, a morte, a ânsia por viver, a dor, o desamparo, o desconhecido que se apresenta todo o tempo, são experiências humanas nas quais o homem mergulha, e com as quais aprende a lidar em seu próprio benefício e de sua espécie, mas sobre cuja realidade não tem qualquer poder ou ingerência. Tudo isso, que é parte do viver mesmo, apresenta-se de forma direta e de fácil reconhecimento nos mitos. (Migliavacca, 2003a, p. 28).

Além disso, o mito tem uma característica de atemporalidade e permanência, isso faz com que esteja presente em inúmeras civilizações, sendo impossível o seu completo desaparecimento. A sua força está na verdade profunda que ele revela, nas questões de vida que tocam o ser humano. (Migliavacca, 2003a). Emídio e Hashimoto (2011) apontam que a mitologia e a psicanálise se encontram na atemporalidade, visto que o inconsciente e a realidade

psíquica também são atemporais. Então, tanto a mitologia, quanto a psicanálise possibilitam abordar sobre o indivíduo em qualquer época, contexto ou tempo.

Para alguns, o mito é nada, o mito é uma mentira inventada, no entanto, o mito é verdadeiro para quem o vive e organizador para o ser humano, reflete a profundidade das questões que atravessam a vida de todos os indivíduos, tem a função de dizer o indizível, explicar o inexplicável. (Souza & Rocha, 2009). “Muito mais que apenas fantasias, nos mitos residem as formas originárias, a partir das quais o homem discute o significado de suas ações e os sentidos que atribui à sua construção do mundo” (Ávila, 2001/2002, p. 8) e, nesse sentido, o autor afirma que os mitos são o nada que representam tudo. Os mitos se referem às explicações que se situam no nada, na origem da vida, nos enigmas insolucionáveis, nas criações de narrativas e histórias culturais, nos contos com lições sobre ações e comportamentos, nas tragédias passionais. Está nos contos que não existem, nas imaginações e nas verdades que atravessam o mais profundo do humano.

Em “Sobre o ensino da psicanálise nas universidades” (1919/1996), Freud, ao discorrer sobre a conveniência de se ensinar psicanálise nas universidades e sua importância na formação médica, estabelece alguns pontos de reflexões. Um deles – no item (c) – Freud expõe que a psicanálise investiga o funcionamento dos processos mentais e tem um método específico, o qual não se reduz à patologia, mas à compreensão do funcionamento do indivíduo.

Por isso, suas investigações englobam, também, arte, filosofia, religião, mitologia, história da literatura. Sendo um campo de estudos não só restrito à formação médica, mas a todos aqueles que se interessam pelo universo humano. (Freud, 1919/1996). Para a psicanálise os mitos são tudo, possibilitam significar, questionar, reformular às questões da existência humana, remetem à modelos de condutas e explicações para o inexplicável. Tal como o símbolo, o mito tem a função de representar, significar, remete não só à essência e à verdade, mas também às possibilidades de suas reformulações. (Ávila, 2001/2002).

Migliavacca (2002) aponta que *mythos* significa palavras, e acresce que escutar a narrativa oral da mitologia se trata de escutar acontecimentos do mundo humano. Para a autora, o mito tem como função a organização do psiquismo, visto que ampara questões profundas do ser humano e promove sentido aos mistérios inexplicáveis e, também, reflete os conflitos vivenciados na experiência humana, revelando ser modelo dos singulares funcionamentos psíquicos do indivíduo que norteiam as condutas do indivíduo. Ávilla (2001/2002) salienta que a narrativa mitológica se trata de uma transmissão de modos de organização subjetiva, o conteúdo transmitido se refere às possibilidades de ser um indivíduo em cada contexto sócio-cultural.

De acordo com Mezan (2001), as tragédias gregas são dados de investigação valiosos, visto que apresentam sofrimentos pertencentes à vida. Emídio e Hashimoto (2011) reforçam o pensamento de que a mitologia e a psicanálise são áreas próximas, uma vez que a mitologia aborda sobre as questões profundas da humanidade e a psicanálise investiga o homem, a mente humana. Deste modo, a literatura grega revela a aproximação de conteúdos semelhantes no humano, mesmo em épocas e culturas distintas. Freud (1926/2019) mesmo aponta que a fantasia com as quais a psicanálise trabalha são as mesmas produções encontradas nos mitos e contos de fadas, criados pela humanidade.

Em consonância, Ávila (2001/2002) observa que os textos freudianos são atravessados fortemente pela mitologia, sendo os mitos uma matéria fundamental para o trabalho dos psicanalistas. Emídio e Hashimoto (2011) apontam que Freud se utiliza bastante da mitologia para elaborar seus conceitos teóricos, tais passagens serão citadas na seção 1. A partir disso, nos utilizaremos do método utilizado por Freud para realização de uma pesquisa psicanalítica.

A pesquisa psicanalítica se refere ao tipo de pesquisa realizada mediante o uso das técnicas pressupostas pelo método psicanalítico, a análise dos dados exige a técnica psicanalítica. (Conde & Costa, 2019). Dessa maneira, para a realização de nosso estudo, utilizaremos o método de Psicanálise que é conhecido por diversos nomes como extramuros, extracura, extraclínica, se trata de um método proposto por Freud, nomeado por Laplanche (1992) como extramuros e bastante utilizado em pesquisas psicanalíticas. A coleta de dados desse método ocorre externamente ao contexto clínico e inclui dados oriundos da literatura, artes, cultura. Esses dados se assemelham à narrativa do analisando no *setting* analítico, e se apresentam para o pesquisador tal como o analisando se apresenta para o analista. (Mezan, 2001).

Quanto à análise de dados, Conde e Costa (2019) apontam que a análise é realizada por meio do método psicanalítico. Como os dados não são originários do *setting* analítico, não há intervenção terapêutica, mas sim uma interpretação sobre o conteúdo investigado e analisado.

Nesta perspectiva se torna possível fazer análise de mitos através do método psicanalítico, tomando-os como objeto de análise e utilizando as mesmas ferramentas que se usaria para analisar um paciente na clínica, como a escuta flutuante, as associações livres e as interpretações, visto que os mitos também são produções humanas repletas de potencialidades. Entretanto, nesses casos, não se tem a associação livre do paciente e a escuta flutuante do psicanalista; tudo fica centrado no psicanalista pesquisador, obrigando-o a reforçar o rigor e a se atentar àquilo que o material desperta nele, naquilo que parece destoante; enfim, em todos os sinais que possam surgir na sua vigência relacional com o objeto estudado. (Conde & Costa, 2019, p. 54).

Figueiredo e Minerbo (2006) alertam que o método da Psicanálise extramuros exige um pesquisador psicanalista uma vez que os dados extra-clínicos são analisados a partir dos referenciais técnicos da psicanálise. “Interpretar significa olhar para o fenômeno investigado fora de seu campo habitual. O olhar do psicanalista é um olhar fora da rotina, que desopacifica o objeto. Ele ressurgue diferente, desconstruído, transformado”. (Figueiredo & Minerbo, 2006, p. 260). Nesse sentido, o método psicanalítico visa a interpretação, permite a produção de novas significações, as quais não eram evidentes em um primeiro contato com o fenômeno de investigação. Exige, então, enxergar a enunciação, o conteúdo revelado além do enunciado que promove uma modificação no entendimento do fenômeno. (Sampaio, 2006).

Nota-se um entendimento semelhante em Iribarry (2003), de acordo com suas colocações, a análise de dados de uma pesquisa psicanalítica se faz como uma leitura-escuta, nesta inclui a leitura do conteúdo apresentado universal que se trata do enunciado e, também, a leitura da enunciação. Figueiredo e Minerbo (2006) acrescentam que, o texto fruto de uma leitura-escuta bem realizada, deixa de ser uma leitura e embarca na concretização das possibilidades ocultas existentes no texto, sendo que a cada leitura-escuta se tem uma nova descoberta e uma nova invenção.

Temos um breve entendimento sobre o método, visto que abordamos sobre seus fundamentos, a coleta e a análise de dados. Segue, nesse momento, uma apresentação sobre sua aplicação prática. A partir das colocações de Conde e Costa (2019) entendemos que, primeiramente, o pesquisador psicanalista deve se atentar ao que se encontra destoante na narrativa mitológica, a fim de investigar o conteúdo latente que se encontra oculto na obra, no fato ou fenômeno estudado. Em seguida, devem ser apresentadas as hipóteses interpretativas na tentativa de realizar o desvendamento do conteúdo latente, o qual só é possível ser descoberto mediante as técnicas psicanalíticas, uma vez que se refere às emoções ou comportamento dos personagens. Sendo importante se atentar aos perigos de o pesquisador projetar no objeto de estudo suas opiniões, por isso se faz imprescindível considerar as características singulares do contexto histórico da mitologia. Por fim, se chega ao momento de universalizar as hipóteses, a fim de pensá-las no funcionamento do ser humano em geral. Tem-se, então, a fundamentação teórica e um movimento de vaivém entre a teorização psicanalítica e as narrativas do mito. Desta maneira, torna-se possível contribuir com a investigação e compreensão da vida psíquica de modo universal somente a partir da articulação entre teoria e narrativa.

É digno de nota que nem todos os autores são favoráveis ao tipo de análise mitológica que envolve a interpretação psicanalítica. Migliavacca (2003b) se opõe à interpretação psicanalítica dos mitos, visto que esta promove um empobrecimento da mitologia ao reduzir a

narrativa em teorias pré-concebidas, a autora evidencia a importância de ouvir o que o mito tem a dizer. Em concordância, Romilly (2008) critica o método interpretativo dos mitos baseado na técnica psicanalítica com a justificativa de extrapolar os intuítos do autor e promover mal-entendido sobre o entendimento da narrativa.

Entretanto, Emídio e Hashimoto (2011) mergulham na relação de Freud com a mitologia e evidenciam que é possível utilizar o mito como recurso para trabalhar os conceitos freudianos, exemplificá-los ou aprofundá-los. Nos textos freudianos os mitos se encontram significativamente presentes, seja para ilustrar constructos teóricos ou até mesmo elaborá-los. Os autores apontam que, para Freud, os mitos possibilitam pensar na constituição do indivíduo e são considerados uma forma de acesso ao inconsciente, pois se referem à realidade psíquica do ser humano.

O que caracteriza a psicanálise como ciência não é o material de que trata, mas sim a técnica com a qual trabalha. Pode ser aplicada à história da civilização, à ciência da religião e da mitologia não em menor medida do que à teoria das neuroses, sem forçar sua natureza essencial. Aquilo a que ela visa, aquilo que realiza, não é senão descobrir o que é inconsciente na vida mental. (Freud, 1917/1996, p. 389).

Embora Migliavacca (2003b) e Romilly (2008) não concordem, optamos por utilizar como norte um elemento central que é o feminino e, a partir do feminino escutar o que o mito tem para nos dizer. No entanto, como os mitos são inesgotáveis e impossíveis de restringir a uma única interpretação, e uma mesma leitura, cada vez que se lê, é compreendida de uma maneira diferente – tal como os pacientes em suas análises que a cada repetição de sua história contam uma nova história até que suas vidas se tornem outras – deixaremos algumas breves reflexões possíveis de ser extraídas a partir de “*A Trilogia Tebana*”. Assim, caso nosso leitor tenha interesse na mitologia, disponibilizamos outras pinceladas de leitura-escuta como ponto de partida.

Freud adverte os analistas sobre a importância do estudo dos mitos, visto que estes abordam as realizações de desejos inconscientes, facilitam na compreensão do funcionamento psíquico e colaboram para o trabalho analítico. Nessa lógica, Freud amplia a aplicação da técnica psicanalítica aos elementos culturais, tais como os mitos a fim de favorecer o entendimento e desvelamento do funcionamento do inconsciente. (Emídio & Hashimoto, 2011)

Ao considerarmos a posição da mulher na cultura grega, em que ela só tinha visibilidade a partir de um parceiro, pai ou filho homem, suas funções se restringiam à vida privada, ela não era considerada uma cidadã, não tinha papel de fala, e era vista como um ser inferior (Silva &

Gonçalves, 2016; Aristóteles, s.d.). Diante desse contexto, ao lermos “*A Trilogia Tebana*” de Sófocles (Cury, trad. 1990), a personagem Antígona salta aos nossos olhos com uma postura destoante e enigmática, a qual nos conduz à investigação do feminino na teoria psicanalítica a fim de compreendê-la e de aproximar a protagonista de tal constructo teórico. Nesse sentido, a leitura-escuta de Antígona, da tragédia na versão de Sófocles com tradução de Mário Cury, nos suscita o levantamento de hipóteses relacionadas ao estudo do feminino. Temática que apesar de suas inúmeras reformulações, Freud (1933/2019) afirma ser enigmática, incompleta, fragmentária, e exigir mais investigações.

Em consonância, Conde e Costa (2019) expõem que a análise de mitos favorece a extração de dados a fim de contribuir na investigação e compreensão do funcionamento psíquico, visto que é possível vislumbrar aspectos da vida psíquica nos conteúdos manifestos culturais ou extramuros. Esse tipo de pesquisa tem como potencial avanços teóricos a partir dos dados encontrados nas narrativas, os quais facilitam a compreensão da vida humana.

Nessa perspectiva, a organização de nosso estudo ocorrerá em quatro seções: Na primeira seção intitulada “*Mitologia e Psicanálise*” iremos abordar rapidamente sobre a tragédia e sua origem épica. Em sequência apresentaremos Sófocles, o poeta responsável pelas peças das quais serão trabalhadas em nosso estudo, englobaremos brevemente sobre sua vida e as características de seu estilo peculiar nas tragédias. Seguiremos, então, para as obras freudianas destacando alguns trechos em que Freud se utiliza dos mitos para a compreensão do ser humano. Por fim, apresentaremos “*A Trilogia Tebana*”, a lenda *Maldição dos Labdácias* que inspirou Sófocles a escrevê-la e as três peças mitológicas que constituem a trilogia: “*Édipo Rei*”, “*Édipo em Colono*” e “*Antígona*”.

É digno de nota que não se trata, verdadeiramente, de uma trilogia, visto que as três tragédias foram vistas em Atenas em datas diferentes. Apesar da apresentação das três tragédias ocorrerem em períodos diferentes, elas apresentam uma ligação contínua entre si. Isso fez com que fossem popularmente consideradas como uma trilogia. (Cury, 1990).

Dessa maneira, a tragédia “*Édipo Rei*” que retrata acontecimentos em Tebas, foi apresentada pela primeira vez em 430a.C em Atenas. *Édipo em Colono* que retrata acontecimentos em Colono, um povoado próximo à Atenas, teve sua primeira apresentação, após a morte do poeta, em 401a.C e foi realizada pelo seu neto. *Antígona* que retrata acontecimentos de Tebas, foi apresentada pela primeira vez em 441a.C em Atenas. (Cury, 1990).

Romilly (2008) acresce que a ordem da composição das peças se difere da ordem da apresentação, visto que a composição de *Antígona* ocorre em 441 a.C, em seguida Sófocles

compõe Édipo Rei em 430a.C, e por último, em 401 a.C, Sófocles compõe Édipo em Colono. No entanto, morre em 406 a.C, por isso a peça “Édipo em Colono” é apresentada após a morte do poeta. Essas informações referentes à ordem de composição também se encontram na introdução do livro “*A Trilogia Tebana*” registrada pelo tradutor Mário da Gama Cury (1990).

Na segunda seção nomeada “*As Mulheres no Túnel do Tempo: Do silêncio ao protagonismo da própria história*” abarcará a história das mulheres nos seguintes períodos: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. Será possível notar que a construção do discurso acerca das mulheres desde o início da história é produzida por homens, pela Igreja, pelo Estado, o que revela que as mulheres são excluídas da própria história. Notamos, também, um percurso em que as mulheres vão se permitindo e conquistando autonomia com suas lutas.

Na terceira seção chamada “*Feminino, Feminilidade e Autonomia*” buscaremos discorrer em uma perspectiva psicanalítica sobre a constituição do feminino, seus entraves e desdobramentos. Abarcaremos a restrição de Freud sobre a realização máxima das mulheres por meio da maternidade e o desejo feminino como desejo do pênis, incluiremos autores contemporâneos para comentarmos sobre o ponto cego de Freud acerca das mulheres. E desdobraremos sobre as possibilidades para além dos ideais de feminilidade produzidos nos discursos sociais, incluindo uma autonomia feminina de um feminino criativo e ativo, protagonista de sua própria história, capaz de, em sua singularidade, escolher o que fazer com seu desejo inconsciente ao invés de se submeter aos discursos dos outros sendo vítima de sintomas.

Na quarta seção sob o nome “*Antígona e o Feminino: No meio do caminho tinha uma pedra. Tinha uma autonomia no meio do caminho*” buscaremos realizar uma leitura psicanalítica de Antígona com a finalidade de abordar o feminino e extrair outras possibilidades reflexivas da trilogia.

MITOLOGIA E PSICANÁLISE

*O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo -
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.
(Fernando Pessoa)*

Nesta seção abordaremos a origem do gênero literário trágico, apresentaremos o poeta trágico Sófocles, quem compôs as peças incluídas em *A Trilogia Tebana* traduzida por Mario da Gama Cury. Faremos um breve percurso por alguns textos freudianos, os quais trazem o uso de mitos para a compreensão do funcionamento humano. Apresentaremos as três peças que compõem “*A Trilogia Tebana*” de Sófocles (trad. 1990) e também a lenda que inspirou Sófocles a produzi-la: “*Maldição dos Labdácias, Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*”.

1.1 TRAGÉDIA

A poesia nasce dos improvisos, a epopeia se trata de um estilo literário que aborda assuntos sérios, mas está isenta de qualquer finalidade trágica ou conotações negativas. (Aristóteles, s.d.). De acordo com Romilly (2008), a epopeia permanece durante anos como gênero literário por excelência e é a matéria-prima de inúmeras obras, sobretudo, da tragédia. Vale lembrar que inicialmente os gregos têm como costume contar uma história heroica, tais histórias lendárias são contadas para as crianças e conhecidas por todos os povos.

Qual é, então, a originalidade dos trágicos?

Aristóteles em “*Arte Poética*” (s.d.) comenta que a tragédia é constituída das características da epopeia, as quais apresentam a distinção entre bem e mau e envolvem temperamentos individuais. No entanto, a tragédia imita a ação e desperta compaixão, terror e emoção aos espectadores. Nesse aspecto, a ação trágica é composta dos costumes que traçam o caráter dos personagens e dos pensamentos que revelam uma declaração ou provação dos personagens.

Nessa mesma linha de raciocínio, Romilly (2008) explica que a originalidade trágica se encontra na interpretação pessoal, o ator passa a retratar publicamente as emoções e explicações, sendo que o poeta pode dizer tudo que toca ou o fere o ser humano por meio da linguagem trágica. Então, os autores trágicos se utilizam da matéria-prima da epopeia e inserem

o sentimento da vida, terror, piedade, compaixão. Uma outra originalidade que não passa despercebida é a atuação: o que a epopeia narra, a tragédia mostra.

A tragédia grega se trata de um gênero original distinto de qualquer estilo presente no teatro moderno. Seu nascimento está atrelado à um ritual religioso: o culto de Dionísio, sendo as tragédias apresentadas exclusivamente nas festas desse deus. O teatro de Dionísio conta com um assento de pedra para o sacerdote de Dionísio e um altar do deus para a apresentação. As festas ocorrem anualmente, na primavera e no final de dezembro, nestas são realizados concursos em três dias consecutivos, sendo um autor selecionado responsável pelas peças. As festas são abertas ao público, tanto ricos quanto pobres podem frequentá-la. (Romilly, 2008).

São três os grandes poetas que marcam a história da tragédia: Sófocles, Ésquilo e Eurípedes. Vale ressaltar que estes poetas trágicos se utilizam das poesias já existentes, as quais eram transmitidas oralmente, para compor suas tragédias. (Romilly, 2008). Na sequência abordaremos sobre Sófocles, o poeta que compõe as peças a serem trabalhadas neste estudo.

1.2 SÓFOCLES – O POETA

O poeta Sófocles nasceu em Atenas, no subúrbio chamado Colono em 496 a.C e morreu no mesmo local em 406 a.C. (Cury, 1990). Romilly (2008) expõe que a origem do poeta se tratou de uma família abastada, recebeu educação, papéis de músico, era política e religiosamente ativo. Em concordância, Cury (1990) menciona que Sófocles teve uma vida política ativa, ocupou o cargo de tesoureiro de Atenas e foi reeleito como comandante do exército nas expedições militares. Vivenciou a expansão, o apogeu e a decadência do império ateniense, no entanto, seu sucesso político não superou seu êxito como poeta. (Cury, 1990). Romilly (2008) não deixa de enfatizar que Sófocles foi o único dos três grandes trágicos – Ésquilo, Sófocles e Eurípedes – a permanecer em Atenas.

Brandão (1978) aponta que Sófocles vivenciou um período de transição, em que as criações intelectuais dos humanos prevaleciam sobre os deuses. Trata-se, também, da época em que emerge o conhecimento socrático para iluminar os caminhos do homem. Com isso, a *pólis* como coletividade vinha sendo substituída pela consciência individual.

Ele era de muitos amigos, amável e sociável, embora tenha vivenciado algumas decepções familiares, o poeta teve uma vida feliz. Isso não o impediu de escrever tragédias ou criar um universo trágico por excelência. (Romilly, 2008).

Cury (1990) expõe que aos 28 anos Sófocles ganhou o primeiro concurso de tragédia grega em que venceu o tragediógrafo mais velho da Grécia clássica. Compôs por volta de 123

peças teatrais, destas venceu 24 concursos e teve 76 obras premiadas em segundo lugar. Sófocles era inigualável, imbatível na qualidade literária de Atenas. Em concordância, Romilly (2008) afirma que o estilo de Sófocles repercutiu como uma renovação aos meios literários de Atenas, teve uma carreira literária brilhante.

De acordo com Brandão (1978), os escritos do poeta são dotados de traços singulares. A ação dos deuses é mínima e se faz presente como uma intervenção indireta apenas por meio dos adivinhos e dos oráculos. Nessa mesma direção, Romilly (2008) expõe que as tragédias de Sófocles têm como elementos centrais o ser e o agir dos homens, as lutas que travavam ao recusar ou se impor frente aos fatos ocorridos.

Coloca, por isso, o homem no centro de tudo e enche as suas tragédias com deveres opostos, com discussões sobre comportamentos. Acredita na importância do homem e na sua grandeza. Por conseguinte, chega a criar imagens de heróis que nada seria capaz de vergar – mesmo que sejam renegados por aqueles que os rodeiam, mesmo que os deuses pareçam troçar deles. (Romilly, 2008, p. 82).

A essência de Sófocles está em seu caráter antropocêntrico: o herói tem liberdade para agir conforme a sua vontade, sua escolha tem consequências, mas independe das imposições dos deuses. A ênfase recai sobre o caráter e a vontade do herói em determinada circunstância, o importante está no agir livremente: na escolha frente ao seu destino. (Brandão, 1978). Romilly (2008, p. 101) afirma: “Mas se eles são senhores das suas escolhas, não o são da sorte, cujas consequências são eles os primeiros a sofrer. Estas consequências são, efetivamente, a marca da condição humana a que só os deuses escapam”.

Nessa direção, a autora comenta que Sófocles recebe destaque estrelar ao envolver em seus personagens uma riqueza de análise psicológica. Isso porque seus protagonistas agem, explicam, justificam suas ações e, ainda, expressam seus pensamentos e experiência. (Romilly, 2008).

O poeta foi o primeiro a aumentar o número de atores nas peças trágicas, com a função de intensificar e variar o impacto dos afetos humanos do drama, além de ressaltar o agir do homem. Suas peças apresentam uma engenhosidade com informações fragmentadas, mudanças de humor, desde alegria, desânimo, agitação. Em suas composições constam protagonistas dotados de sofrimento e coragem, virtudes e paixões. Tais elementos são engrandecidos nas peças e comovem os espectadores. Além disso, as tragédias despertam expectativa em saber como os heróis irão reagir diante das fatalidades. (Romilly, 2008).

Para Romilly (2008), uma outra característica fortemente presente nas tragédias de Sófocles se mostra no fato de seus personagens se depararem com uma problemática de âmbito ético. Esse impasse se desdobra por meio de personagens com atitudes e deveres opostos, em que um deles promove o brilho do outro retratado pelo herói. Conseqüentemente se estabelecem dois tipos de ideais, temperamentos, valores, caráter. Nessa perspectiva, o poeta dramaturgo retrata “um homem cada vez mais o único juiz do seu dever” (Romilly, 2008, p. 91), essa característica se mostra ignorada nas lendas épicas.

Além disso, um outro fator destacado acerca dos escritos do poeta se encontra na solidão do herói ao agir conforme sua escolha. Nada detém o herói, mesmo que ele seja rejeitado por todos os outros homens ou enganados pelos deuses. O herói é totalmente comprometido com a sua honra, com quem ele verdadeiramente é, agem isolados de todo e qualquer apoio. Apesar do sofrimento, o herói luta pelo que quer e aceita o destino conforme sua própria escolha. (Romilly, 2008).

Outro aspecto do poeta ressaltado por Romilly (2008) se destaca na presença de inocentes humilhados e destruídos que os sofrimentos físicos e morais revelam. No entanto, simultaneamente, as peças de Sófocles despertam admiração pelo homem e amor pela vida, como efeito os espectadores admiram os heróis que ousam em sua coragem e amam a vida em que cada um faz de si o melhor que pode.

De acordo com Aristóteles em “Arte Poética” (s.d.), Sófocles se assemelha às características poéticas de Homero¹ ao representar homens melhores. Também herda de Aristófanes² a arte de atribuir ação aos personagens que não só aparecem aos espectadores, como também agem diante deles.

É digno de nota que das 123 peças de Sófocles, infelizmente, nos dias de hoje encontramos apenas sete tragédias e inúmeros fragmentos de outras peças perdidas. Conforme informamos, iremos trabalhar com a personagem Antígona presente em “*A Trilogia Tebana*” composta por três tragédias do poeta: “Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona”, a personagem se encontra também na lenda que inspirou Sófocles a escrever tal trilogia (Cury, 1990).

Freud, em sua Conferência de Introdução à Psicanálise XXI, intitulada “Desenvolvimento da Libido e as Organizações Sexuais” (1916/2019b) destaca que a tragédia

¹ Homero é considerado clássico, visto que seus cantos versam sobre assuntos sérios, suas imitações são pertencentes ao gênero dramático, entre suas obras se destacam a *Ilíada* e a *Odisséia* (Aristóteles, s.d.).

² Aristófanes é um poeta cômico ateniense que viveu de 427a.C – 388a.C, escreveu 44 comédias, foram encontradas apenas 11 (Aristóteles, s.d.).

de Sófocles não desperta repulsa e indignação aos espectadores, embora seja permeada por conteúdos imorais. Isso ocorre porque ao assistir, o espectador anula suas cortinas da responsabilidade moral e desvela a imoralidade intrínseca humana. O espectador, ao ver a peça, se identifica como criminoso heroico, se reconhece nos protagonistas e se depara com as forças destruidoras que nele se faz presente e tanto luta por ignorá-las. Nessa lógica, a mitologia aponta que os desejos, mesmo aqueles criminosos e socialmente reprovados, são permitidos.

Freud, em “Personagens Psicopáticos no Palco” (1942/2018), não menciona especificamente Sófocles. No entanto, destaca que a tragédia grega possibilita ao espectador a mesma satisfação que a brincadeira promove à criança. Isso porque seus desejos de controlar o mundo e realizar atos grandiosos são realizados por meio da identificação com o herói da peça e os poupam da dor e sofrimento que não ocorrem na vida real, nessa direção são blindados dos perigos. O drama psicológico de cada indivíduo é comparado ao drama heroico e os indivíduos reencontram com seus próprios desejos recalcados por meio da tragédia.

A seguir veremos algumas passagens dos textos freudianos em que os mitos aparecem e sua importância para a psicanálise.

1.3 FREUD E A MITOLOGIA

Buscaremos apontar alguns momentos da obra freudiana em que há o uso de mitos para a compreensão do psiquismo humano. Nessa direção, Ávila (2001/2002) expõe que as obras freudianas são atravessadas fortemente pela mitologia, sendo os mitos uma matéria fundamental para o trabalho dos psicanalistas. Emídio e Hashimoto (2011) apontam que Freud se utiliza bastante da mitologia para elaborar seus conceitos teóricos.

Em “A questão da análise leiga” (1926/2019), Freud expõe que o mito de Cronos³ remete às suas elaborações sobre o complexo de castração, cujos conteúdos se referem às fantasias constituintes da realidade psíquica, as quais envolvem desejos inconscientes. Emídio e Hashimoto (2011) apontam que com o mito de Édipo⁴, por exemplo, Freud descobre a universalidade de uma verdade presente nas fantasias dos humanos - o desejo incestuoso pelo sexo dos pais e diferencia a realidade psíquica da realidade material, propondo o inconsciente. Em “A questão da análise leiga” (1926/2019) Freud afirma que a lenda grega sobre Édipo Rei

³ No início, Urano devorava cada um dos filhos que a Terra Géa lhe concedia, um dia Géa esconde Cronos, deus do Tempo e ao crescer e se fortalecer, castra o pai e assume o seu lugar. Cronos também engole os filhos que Réa lhe concede, e Réa esconde Zeus, que a posteriori castra Cronos com uma foice de ouro e dá início ao Ciclo dos Olímpianos (Ávila, 2001/2002).

⁴ O mito de Sófocles é apresentado na seção 1.

influencia a sua elaboração acerca da fantasia do complexo de Édipo, cujo conteúdo se encontra sob forma de desejos inconscientes na realidade psíquica.

Outro mito utilizado se encontra presente nos constructos freudianos sobre o período do narcisismo⁵ como processo de desenvolvimento nos primórdios da vida psíquica e em suas afecções (Freud, 1914/1996a). Além disso, no texto “A cabeça de medusa” (1940/1996), Freud realiza uma aproximação entre a angústia de castração vivenciada pelos meninos e a personagem da mitologia grega, Medusa. A personagem Medusa provoca nas pessoas um efeito petrificante e aterrorizante ao ser olhada, além disso, possui os cabelos em forma de serpentes, os quais se assemelham aos pelos pubianos dos órgãos genitais femininos. Nesse sentido, os meninos vivenciam a angústia de castração – o medo de perder o pênis – ao se deparar com a genitália feminina, tal como as pessoas vivenciam um terror ao olharem para a Medusa.

Nessa perspectiva, Emídio e Hashimoto (2011) ressaltam a possibilidade de pensar os mitos como formas de acesso à realidade psíquica, ao inconsciente, sendo que o estudo dos mitos se trata de uma base fundamental para compreender os desejos oriundos das profundezas humanas. O próprio Freud recomenda aos analistas o estudo dos mitos como contribuição ao exercício do trabalho analítico.

Toda uma série de sugestões se originou para mim do *complexo de Édipo*, cuja ubiquidade vim percebendo pouco a pouco. Se a escolha ou a criação desse tema horrível sempre fora enigmática, assim como o efeito perturbador de sua representação poética e a própria natureza de tais tragédias do destino, tudo se explicava mediante a percepção de que ali fora apreendida uma lei geral do funcionamento psíquico em toda a sua significação afetiva. A fatalidade e o oráculo eram apenas materializações da necessidade interna; o fato de o herói pecar sem o saber e contra a sua intenção era entendido como a expressão correta da natureza *inconsciente* de seus impulsos criminosos. (Freud, 1925/2011b, p. 152).

Freud em “O estado neurótico comum” (1917/1996) resalta que a psicanálise se interessa pela descoberta dos desejos inconscientes na vida humana, sendo que sua aplicação técnica não se reduz às neuroses, mas também em narrativas de outras ciências, tais como religião e mitologia. Em sua “Autobiografia” (1925/2011b), Freud expõe a importância de não tomar como verdade a lendária narrativa, mas de enxergar além da realidade material narrada. “Vimos em condições de aplicar a psicanálise a um outro âmbito do saber, inferindo de seus

⁵ As ninfas admiravam e desejavam Narciso, dono de uma beleza deslumbrante. Narciso se curvou diante de um lago e enamorou-se, sem olhos e ouvidos para ninguém, nem para Eco. Para Narciso tudo está em si, na sua beleza da imagem refletida no lago, como “Sua majestade, o bebê” e nega o outro (Ávila, 2001/2002).

dados uma parte até então desconhecida do funcionamento biológico, que se trata da função sexual” (Freud, 1925/2011b, p. 114).

Freud (1925/2011b) demora para reconhecer a natureza da fantasia inconsciente do complexo de Édipo, em decorrência da sua percepção tardia de que os sintomas neuróticos são relacionados às fantasias e não se referem à vivências reais. Atribuindo maior relevância à realidade psíquica em relação à realidade material.

Nota-se que o método psicanalítico pode ser aplicado em outras narrativas a fim de compreender o funcionamento psíquico e o conteúdo inconsciente presente no universo humano. Deste modo, vale ressaltar que, exploraremos a subjetividade feminina a partir da perspectiva psicanalítica, utilizando a personagem Antígona da mitologia grega.

1.4 A TRILOGIA TEBANA

Nesta seção utilizaremos a obra “*A Trilogia Tebana*” na versão de Sófocles (trad. 1990), traduzida por Mario da Gama Cury em 1990. Iremos apresentar, primeiramente, a lenda “A Maldição dos Labdácias” que foi inspiradora e impulsionou Sófocles a compor a trilogia. Em seguida, apresentaremos as tragédias: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona.

1.4.1 Lenda: A Maldição dos Labdácias

Primeiramente mencionaremos algumas informações para facilitar a compreensão da maldição. Em seguida, apresentaremos a lenda.

O termo *Guénos* se remete aos laços sanguíneos entre as pessoas, se um indivíduo comete um crime contra um *guénos* – alguém de seu próprio sangue – o criminoso deverá ser vingado por outro *guénos*, com isso famílias inteiras se exterminavam. Relacionada à noção de *guénos*, se encontra a maldição familiar em que todo crime cometido por um integrante do *guénos* condena o *guénos* inteiro. Trata-se, então, de uma crença na hereditariedade da punição e na solidariedade entre as gerações consanguíneas. (Brandão, 1978).

Em *Teogonia* de Hesíodo, na tradução de Torrano (2017) é abordado sobre o *guéno* de uma maneira minuciosa. Segundo o poeta, *guénos* engloba raça ou família e muito mais. *Guénos* também se refere ao nascer, tornar-se, devir ou vir a ser. Nessa direção, *guénos* está relacionado às determinações de nascimento pelas quais se define a criança. Sendo pelo *guénos* que todas as suas ações, decisões, fracassos, sucessos estão determinadas desde o nascimento. Dessa maneira, *guénos* faz menção aos laços de parentesco da natureza familiar, sendo que o

indivíduo é a expressão de toda a raça da família, toda a existência de seu ser está alienada ao *guénos*. O ser do indivíduo difere de si mesmo, de sua natureza pessoal, as ações e decisões de sua vida não se tratam de uma expressão única e singular, própria, mas se encontram acorrentadas ao *guénos*, à natureza familiar.

Nessa perspectiva, Labdácia se remete ao *guénos* de Cadmo, fundador lendário de Tebas. Labdácio – seu filho – assumiu o reinado de Tebas, teve seu filho Laio que, posteriormente, se tornou pai de Édipo. Dessa maneira, Labdácia é o termo que designa os ancestrais de Édipo, filho de Laio. (Brandão, 1978).

Segundo a lenda “A Maldição dos Labdácias”, Labdácio, o rei de Tebas morreu e Laio, seu filho, era muito novo para assumir o reinado. Então, o parente mais próximo Lico se tornou rei de Tebas. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

Entretanto, Zeto e Anfião mataram Lico para se apoderarem do reino de Tebas, visto que Laio – quem deveria assumir o reinado – se refugiou na Élida, na corte do rei Pélops. Na Élida, Laio se apaixonou⁶ por Crísipo, filho do rei Pélops. Laio raptou Crísipo e retornou para Tebas, o rei Pélops amaldiçoou Laio com o castigo de morrer sem descendentes (Cury, 1990; Brandão, 1978). Após a morte de Zeto e Anfião – que ocupavam o reinado tebano, Laio se tornou rei de Tebas e se casou com Jocasta, irmã de Creonte. (Brandão, 1978).

Na época, era considerada catástrofe religiosa e social não conseguir ter filhos, tal catástrofe acometeu o casal Laio e Jocasta. Ambos foram consultar o Oráculo de Delfos para compreender tal infelicidade e ouviram uma resposta avassaladora. (Brandão, 1978). Segundo o Oráculo, Laio foi castigado por seu amor inadequado com Crísipo. (Cury, 1990). E como castigo, se Laio e Jocasta tivessem um filho, este filho iria matar o pai Laio e se casar com a mãe Jocasta. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

Um ano depois, Laio e Jocasta tiveram um filho e devido ao temor da profecia oracular, os reis de Tebas entregaram o bebê a um pastor, designando-o a sua morte. A ordem era abandonar a criança no monte Citéron com os pés perfurados e amarrados, para que ali padecesse. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

O pastor, muito piedoso, salvou a vida da criança e a entregou para um colega de Corinto, o qual levava os rebanhos às pastagens do Citéron. O colega do pastor, ciente de que os reis de Corinto – Polipo e Mérope – lamentavam não ter filhos, levou a criança para eles. Polipo e Merope, reis de Corinto, criaram Édipo como seu filho, Édipo cresceu em Corinto. Ao

⁶ Segundo alguns autores gregos, é nessa história que se localiza o ponto inaugural dos amores homossexuais (Cury, 1990).

atingir a maioria, ouviu dizer que Polipo e Merope não eram seus pais legítimos e foi sozinho buscar esclarecimentos no Oráculo de Delfos. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

Édipo ao perguntar sobre sua ascendência ao oráculo, não recebeu respostas correspondentes. Mas, o oráculo lhe revelou que um dia Édipo iria matar o próprio pai e se casar com a própria mãe. (Brandão, 1978; Cury, 1990). Ao supor que seus pais eram Polipo e Merope, Édipo não retorna à Corinto. (Cury, 1990).

Tebas estava devastada pela peste da Esfinge. A Esfinge se encontrava na entrada da cidade e devorava todos aqueles que não decifravam um enigma proposto por ela. Então, Laio, rei de Tebas, foi consultar o Oráculo de Delfos em busca de uma solução. (Brandão, 1978).

Em sua fuga, Édipo passava próximo à Tebas e em uma encruzilhada se encontrou com Laio – sem saber que é seu pai – e seus três criados. Laio lhe ordenou que saísse do caminho para passarem e Édipo foi espancado por um dos criados. Édipo reage, mata Laio e dois criados, mas um deles consegue escapar. (Cury, 1990).

Ao chegar à Tebas, a cidade estava assombrada pela peste da Esfinge, que exigia a decifração de um enigma para libertar Tebas. (Brandão, 1978). Édipo facilmente decifrou o enigma da Esfinge, a Esfinge desapareceu. Como recompensa por salvar a cidade, Édipo se tornou rei de Tebas e se casou com Jocasta. Édipo governou Tebas por muitos anos, e a partir de seu casamento com Jocasta teve dois filhos homens: Eteócles e Polinice, e duas filhas mulheres: Antígona e Ismene. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

No entanto, uma nova peste devasta Tebas: os habitantes se viram desfalcados porque nenhuma das sementes germinavam na terra. E suplicaram à Édipo que lhes livrassem da nova peste. Inicia a peça Édipo Rei. (Brandão, 1978; Cury, 1990).

1.4.2 Édipo Rei

O início da peça “Édipo Rei” ocorre com a abertura da porta principal do palácio real de Tebas em que Édipo aparece para ouvir as súplicas de seus habitantes. O Sacerdote expõe a peste estéril que assola Tebas, em que os rebanhos morrem, sementes não germinam, mulheres não fecundam e as grávidas sofrem aborto espontâneo. Acresce que Édipo não se iguala aos deuses, porém é o melhor dos homens para salvar a cidade, já que em tempos passados libertou Tebas da peste da Esfinge. Édipo acolhe os habitantes e envia Creonte para consultar o oráculo em busca de soluções para salvar a cidade, promete aos habitantes que obedecerá aos deuses, caso contrário não será homem de verdade. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte afirma que os deuses ordenam que Tebas seja libertada de um ser impuro, independentemente de sua posição, devem bani-lo por ser o responsável pelo assassinato de Laio e que o criminoso se encontra na própria cidade de Tebas. Informa à Édipo que Laio saiu para consultar o oráculo em busca de libertar a cidade da peste da Esfinge, mas não retornou, sendo assassinado no caminho, houve apenas um sobrevivente, mas desapareceu e nada comentou sobre o crime, o crime não foi investigado porque a cidade sofria com a Esfinge. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo comenta que irá retornar às origens, investigar o crime e encontrar o assassino, visto que o criminoso ao matar um rei anteriormente, poderá matá-lo também. Ordena aos habitantes de Tebas que o comuniquem se souberem quem é o criminoso ou tiverem qualquer informação sobre o crime e que afastem o criminoso de seus lares. E afirma que seu destino será apenas a expulsão de Tebas, mas sua vida será poupada. Édipo amaldiçoa o criminoso para que viva na desgraça e miseravelmente, que sua mulher seja acometida pela esterilidade. (Sófocles, trad. 1990).

Ordena a presença de Tirésias, o sábio adivinho cego que percebe toda a realidade para lhe revelar quem é o criminoso. Tirésias pede que Édipo lhe mande embora e afirma que as maldições de Édipo vão prejudicar ao próprio Édipo. Ao recusar a informação, Édipo acusa Tirésias de cometer o crime. Tirésias ordena que Édipo obedeça às ordens que ele mesmo impôs aos habitantes de Tebas, pois é um maldito na cidade. E afirma “és o assassino que procuras! (...) Sem saber, manténs as relações mais torpes e sacrílegas com a criatura que devias venerar, alheio à sordidez de tua própria vida”. (Sófocles, trad. 1990, p. 35). Acresce que olhos de Édipo são bons, mas não enxergam os males que o acomete, não percebe sua morada e não reconhece a mulher que desposas, questiona se Édipo conhece suas origens. E afirma que quando Édipo compreender o que não está vendo irá enxergar apenas escuridão. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo questiona Tirésias sobre quem são as pessoas que lhe deram a vida. E Tirésias afirma que Édipo verá sua origem e seu fim em um mesmo dia, explica que o assassino de Laio (que Édipo está procurando) vive em Tebas como estrangeiro, mas é de origem tebana. E ficará cego, viverá uma vida de mendigo, será exilado sob guia de outrem. Isso porque será revelado que esse homem é irmão e pai de seus próprios filhos e também, filho e esposo de sua mulher.

Tirésias se retira guiado pelo menino. Creonte chega agitado, entra em conflito com Édipo devido às suas acusações. Jocasta entra em cena e põe fim à discussão entre Édipo e Creonte. Ao entrar para o palácio com Édipo, Jocasta busca compreender o conflito. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo conta que Creonte e Tirésias lhe acusaram de matar Laio. A esposa na tentativa de o tranquilizar, conta-lhe que os oráculos falharam, visto que de acordo com o oráculo um filho dela e de Laio iria assassinar o próprio pai Laio. No terceiro dia de vida da criança, Laio amarrou os pés da criança e o casal a entregou para um pastor com a ordem de abandoná-lo no precipício de uma montanha. A morte de Laio ocorreu em uma encruzilhada, cujo criminoso era de outra cidade. Isso significa que o filho não matou Laio, então as predições dos deuses não foram realizadas. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo se preocupa e diz que sua alma se enche de temores e aflições. Questiona Jocasta que lhe responde que Laio foi assassinado, na região de Fóceis na encruzilhada das estradas de Delfos e Dáulia, um pouco antes de Édipo assumir o trono. E conta que Laio era alto, seus cabelos começavam a pratear-se e tinha traços de Édipo, afirma que Laio estava em um carro com cinco seguidores e apenas um se salvou, mas ao ver Édipo no trono suplicou à Jocasta que o enviasse aos rebanhos mais distantes da cidade. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo começa a convencer-se de que lançou maldições terríveis contra si e que Tirésias, mesmo cego, enxergou a verdade. Ordena que lhe tragam o criado sobrevivente. Enquanto o criado está por vir, Jocasta pede que Édipo lhe explique suas preocupações, conta à Jocasta que seus pais são Pôlipo e Mérope, reis de Corinto. E em uma festa, um dos habitantes da cidade, embriagado, insultou Édipo ao dizer que era filho adotivo. No outro dia cedo, ao perguntar aos pais, ambos se mostraram sentidos e o insulto permaneceu gravado em seu espírito. Com isso, Édipo foi escondido consultar o oráculo de Delfos, mas ao invés de receber sua resposta, o oráculo anunciou que Édipo seria acometido pelo infortúnio de assassinar o seu pai e se casar com a própria mãe, além de com ela prover descendentes impuros. (Sófocles, trad. 1990).

Temendo a predição do oráculo, Édipo jamais voltou para Corinto e se deixou guiar pelas estrelas em busca de pouso para que o oráculo não se tornasse realidade. No caminho, ao se aproximar de uma encruzilhada, entrou em conflito com dois homens e devolveu o golpe ferindo-os gravemente. Se o viajante falecido for Laio, não há pessoa mais infeliz, mais odiada pelos deuses e proibida de ser acolhida que Édipo, devendo obedecer a suas próprias maldições sendo exilado de Tebas. Mas não irá para Corinto, pois ainda teme as predições dos deuses de unir-se à mãe e matar o pai. O Coro conta que os oráculos preditos à Laio foram desprezados. (Sófocles, trad. 1990).

Um mensageiro de Corinto chega ao palácio real de Tebas em procura de Édipo e se depara com Jocasta, sua esposa. Comunica-lhe que os coríntios querem que Édipo seja o rei de Corinto, já que o Rei Pôlipo morreu. Ambos noticiam Édipo que, com a notícia da morte de seu pai, teme compartilhar o leito nupcial de sua mãe. Jocasta o aconselha a não temer a união com

a própria mãe, porque os sonhos revelam o desejo de muitos homens em partilhar o leite materno, por isso não deve se prender a esse temor. (Sófocles, trad. 1990).

Jocasta comenta que Polipo, seu pai, está morto e Édipo está isento da responsabilidade pelo falecimento. Édipo ainda receia deitar-se com a mãe Mérope e, não irá retornar para Corinto, o Mensageiro lhe comunica “Não sabes o que fazes, filho; bem se vê...” (Sófocles, trad. 1990, p. 69). E conta a Édipo que não é de Pólipo seu sangue. Em tempos passados, era pastor e estava cuidando dos rebanhos no pasto. Encontrou Édipo recém-nascido, abandonado, em um vale escuro no Citéron com os tornozelos amarrados. Desfez os nós e o entregou aos reis Pólipo e Mérope, que o amaram como filho já que não tinham um. E afirma que foi um outro pastor quem levou Édipo para o monte Citéron, Édipo exige a presença do outro pastor. Diante disso, Jocasta se agita e, angustiada, tenta convencer Édipo a desistir de investigar suas origens. Édipo lhe afirma que deseja conhecer sua origem, independente do que for revelado. (Sófocles, trad. 1990).

O pastor chega e, sob ameaça de morte por Édipo, esclarece que Édipo nasceu no palácio do Rei Laio e era filho do próprio Rei, sendo Jocasta sua mãe. Ordenaram-lhe o extermínio da criança, pois temiam os oráculos de que o menino mataria o pai. Entregou a criança ao outro pastor – mensageiro – por piedade, crente de que a criança iria para terras distantes de sua origem. Édipo fica transtornado ao descobrir a verdade de que assassinou seu pai Laio, nasceu e teve filhos com sua mãe-esposa Jocasta. (Sófocles, trad. 1990).

Entra em cena o Coro lento e triste, comenta que a vida de Édipo é uma ilusão de felicidade ao anteceder uma desgraça. Nenhum homem viveu infortúnio pior que Édipo, “o filho que atravessou a mesma porta por onde antes teu pai entrara; nela te abrigas num matrimônio jamais pensado!” (p. 83). Um criado informa aos tebanos que estão diante de uma grande dor de luto e afirma que “os sofrimentos são ainda maiores quando autor e vítima são uma só pessoa” (p. 84). Anuncia a morte da rainha Jocasta que gritou pelo falecido Laio, chamou pelo filho Édipo que pôs ao mundo para matar o pai e a fez mãe de filhos do próprio filho. “... em dupla geração aquele esposo tido de seu próprio esposo e os outros filhos tidos de seu próprio filho!” (p. 85). E pôs fim à vida com as próprias mãos, deitou-se em seu leito nupcial, arrancou seus cabelos e, com um laço pendente em uma corda, se estrangulou (Sófocles, trad. 1990).

Édipo retirou uns broches de ouro das vestes de Jocasta e furou os próprios olhos, e mostra aos tebanos que é ele a vítima das próprias maldições proferidas e deverá sair de Tebas, perfurou os próprios olhos pois não há nada de bom para ver. Pede que o levem para um lugar que seja impossível de encontrá-lo, pois seu infortúnio é somente seu. Um dos criados aponta

a necessidade de um guia para Édipo, “pois seu mal é muito grande para que ele o sofra só” (Sófocles, trad. 1990, p. 86). Corifeu afirma “Faltam-me forças para encarar-te ... é muito forte a sensação de horror que teu aspecto lastimável causa É natural que se teus males crescem tanto os teus gemidos também sejam redobrados”. (Sófocles, trad. 1990, pp. 87-88).

Édipo suplica à Creonte que cuide da realização dos rituais fúnebres de Jocasta e que lhe conceda um funeral conveniente, sendo esse apenas um dever de Creonte, visto que Jocasta tem seu sangue ao ser sua irmã. Também pede à Creonte que não permita a Édipo habitar a terra de suas gerações anteriores e que o leve para morrer no Citéron, conforme seus pais sanguíneos desejavam. Afirma que não morrerá por doença, porque escapou da morte para viver desgraças terríveis e deve seguir ao seu destino trágico. Édipo pede que Creonte cuide das filhas mulheres, e lhes dê o alimento de cada dia, em contrapartida, seus filhos homens são capazes de lutar pela própria subsistência. (Sófocles, trad. 1990).

Ao se despedir das filhas, Édipo chora pelas amarguras que as filhas enfrentarão em suas vidas, pois quando chegarem à idade do himeneu ninguém terá coragem de compartilhar com elas as maldições da raça dos Labdácias e, menos ainda compartilhar o leito nupcial e descendentes. Portanto, definharão sozinhas e estéreis. Édipo afirma que agora Creonte é pai de Ismene e Antígona e suplica que não as abandone e que lhes dê suporte para que não vivam acometidas pela fome. Creonte aceita e atende ao pedido de Édipo. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo aconselha as filhas a desejarem viver uma vida mais feliz que a dele. Édipo quer saber seu destino e Creonte lhe explica que perguntará aos deuses sobre o banimento que deverá ser executado. Édipo teme porque os deuses o odeiam. Creonte ameniza seu temor ao dizer que talvez os deuses possam ouvir o pedido de Édipo. O Corifeu fecha a peça com a afirmação de que Édipo foi um dia salvador, mas caiu em um abismo de infortúnio, dessa maneira não é possível dizer que um homem foi feliz de verdade antes dele morrer. (Sófocles, trad. 1990).

1.4.3 Édipo em Colono

A peça “Édipo em Colono” se inicia com a chegada de Édipo, guiado pela sua filha, Antígona, em um caminho que perpassa a Orla de um bosque. E adiante se encontra a estátua do herói Colono. Édipo pede que Antígona cuide dele e para que ela veja um local em que ele possa sentar-se, Antígona guia o pai para se sentar em uma pedra gasta e avisa que parecem estar próximos de Atenas, Édipo lhe pede para perguntar a um habitante em que região estão e se podem morar nela. Um habitante se aproxima e adverte que Édipo está em uma pedra proibida e deve se afastar porque pertence às Eumênides onividentes, Édipo resiste e questiona

qual local em que estão. O morador responde que é um lugar consagrado ao deus dos mares, Poseidon e, também morada de Prometeu, deus do fogo, sendo o chão em que Édipo está com os pés umbral de bronze, sustentáculo de Atenas. Os habitantes acreditam que Colono, herói da estátua, foi o primeiro dono dessa terra que foi nomeada Colono. Em Colono reside o Rei Teseu, governante, dono da palavra e do poder, filho de Egeu, Rei anterior. Édipo pede que chamem Teseu para receber uma boa ventura em troca de um favor, o morador avisa que junto dos outros habitantes decidirão se Édipo permanece ou não na terra. Édipo clama às Eumênides que não o hostilize, pois foi o primeiro local sobre o qual ajoelhou-se nesta terra, e os deuses lhe disseram que este lugar seria seu refúgio e sinalizou futuros terremotos, trovões e relâmpagos vindos de Zeus. Após muitos anos se recusando em ouvir os deuses, pede acolhimento para findar sua triste vida, sendo que foi essa premonição que o levou até o bosque. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo se esconde atrás do bosque para ouvir informações, os habitantes comentam que o estrangeiro deve ser vagabundo, pois jamais invadiria o bosque proibido das Eumênides, que os moradores temem falar o nome e passam silenciosamente no local, além disso, o estrangeiro chegou em Colono e não realizou reverências. Édipo se retira do esconderijo, o Corifeu, um dos habitantes, diz que a cegueira de Édipo é uma cena terrível. E questiona quem é o pobre estrangeiro. Édipo afirma que não tem prioridade entre dignos e guardiãs de Colono, se fosse digno não estaria ali, e sobretudo, não se permitiria ser guiado por uma menina sendo um homem feito. (Sófocles, trad. 1990).

O Coro anuncia que se depender deles Édipo poderá residir em Colono, para não viver mais infortúnios e ordena Édipo a se afastar do bosque proibido. Édipo pede conselhos à filha sobre a decisão e Antígona afirma que ambos devem se adaptar às tradições da terra. Édipo pede aos habitantes que não seja injustiçado e os habitantes lhe asseguram que jamais agirão com injustiça. Antígona segura as mãos de Édipo e ambos se aproximam dos habitantes. Os moradores ordenam a resignação e reverência às Eumênides e pede que Édipo respeite as normas da tradição da cidade. Antígona guia-o “... acerta o passo e apoia teu corpo exausto em meu braço amistoso”. (Sófocles, trad. 1990, p. 114). Édipo conta aos habitantes que foi desterrado e pede que não insistam em conhecer sua história, pois sua origem é terrível, mas eles ordenam que Édipo diga sua ascendência paterna. Édipo segue o conselho de Antígona e comenta que é Édipo desventurado, filho de Laio, da família dos Labdácias. Os moradores expulsam Édipo para evitar desgraças à cidade de Colono e Édipo questiona se não irão cumprir a promessa. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona se interpõe entre o Coro e o pai, suplica aos moradores de alma benevolente, que se não ouvirem seu pai após conhecer seus pecados, que sejam piedosos com ela, ao pedir

compaixão pelo pai desvalido. Implora que concedam essa graça, embora não sejam atrevidos a esperá-la e nem se julguem merecedores. Os moradores afirmam sentir pena do destino da filha, tanto quanto do pai. Mas por temerem os deuses, não podem deixá-lo permanecer na terra. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo aponta que as palavras dos cidadãos são vãs e contrárias à reputação de Atenas que é a cidade mais temente aos deuses, a única digna de salvar e proteger um estrangeiro ameaçado. E quando se trata dele, ao ouvir seu nome, agem apavorados e o expulsam da terra. Édipo afirma que se contasse sobre seus pais, os cidadãos perceberiam que seus atos foram muito mais sofridos do que cometidos, transgrediu os limites sem percebê-los. (Sófocles, trad. 1990).

Novamente, suplica aos moradores que, pelos deuses, já que convenceram Édipo a sair do local proibido, pensem se veneram verdadeiramente os deuses e não privem os deuses de seus direitos. Adverte aos cidadãos considerarem que os deuses olham para as pessoas dignas e piedosas, mas também estão atentos aos indignos. Já que eles acolheram e fizeram promessas à Édipo, devem considerar como efeito de suas atitudes, o obscurecimento da fama de Atenas e serão indignos. Afirma que seu destino previsto pelos deuses se encontra naquela terra, trazendo bênçãos à Colono. Mas saberão tudo na presença do Rei. O Corifeu afirma ser convencido pelos argumentos de Édipo e convoca o Rei para decidir, Édipo pergunta se o Rei iria ao encontro de um cego pessoalmente e, o Corifeu lhe responde que ao ouvir o nome de Édipo certamente o Rei irá, mesmo que esteja em repouso. Édipo comenta que será favorável para ele e para a cidade. (Sófocles, trad. 1990).

Enquanto aguardam o Rei, Antígona reconhece sua irmã se aproximando. Ismene é guiada por um velho servo e afirma que tiveram dificuldades em encontrar Édipo e Antígona. Édipo questiona sobre os filhos e Ismene diz que estão em dias difíceis, conta que os irmãos quiseram livrar Tebas das desgraças dos Labdácias e apoiaram Creonte como Rei, em seguida, entraram em conflito na disputa pelo cetro e poder real, Eteócles (o mais novo) privou o trono do primogênito Polinices e o expulsou de Tebas, Polinices foi para Argos e formou uma aliança de soldados para reconquistar as terras de Tebas. Édipo comenta que seus filhos homens se comportam como mulheres que ficam em casa tecendo ao invés de irem para a rua lutar pelo alimento de cada dia. Enquanto suas filhas, mesmo sendo mulheres, cuidam incessantemente do sofrimento dele. Antígona, ainda criança, decidiu guiar Édipo após ser expulso de Tebas, mesmo tendo que fazer longas caminhadas, descalça e correndo perigo pelos bosques perigosos. Deixou o conforto de seu lar, tendo que suportar a fome, as águas das chuvas, o sol ardente para guiar e conseguir o alimento para seu pai. (Sófocles, trad. 1990).

Ismene anuncia ao pai que os deuses se interessam em salvar Édipo. Avisa que Creonte virá resgatar Édipo para salvar Tebas, mas irá proibí-lo de entrar em Tebas, deixando-o nas terras vizinhas, e Édipo não poderá morrer conforme seu desejo. Então, Édipo afirma que jamais acatará as ordens de Creonte. Édipo se indigna com os filhos que, mesmo sabendo da necessidade do pai para salvar Tebas, priorizam a disputa pelo trono ao invés de encontrarem o pai. Lança a maldição de que os deuses mantenham a desavença até que ambos, de lança e punho, matem um ao outro e nenhum deve ocupar o trono de Tebas. Isso porque quando o pai foi expulso da terra, os filhos viram e nada fizeram para ajudá-lo. Sendo que as filhas, apesar do sexo, garantem o seu alimento de cada dia e a segurança nos caminhos, ao contrário dos filhos homens que priorizam o trono de Tebas ao invés de apoiar o pai, portanto, nunca será aliado deles. O Corifeu de Colono pede que Édipo faça uma oferenda lustral às deusas, já que se consagrou salvador de Atenas. Deve trazer água viva de uma fonte, decorar as taças com lã recém-tosada de uma ovelha e encher de água e mel, fazendo as oferendas em pé três vezes em cada taça e, derramar o que restar de água e colocar três vezes nove ramos de oliveira com ambas as mãos, rezando uma prece. Édipo pede que as filhas lhes ajudem, uma delas agirá por ele e pede que a outra fique em sua companhia, pois sozinho seu corpo já está fraco para se mover sem ajuda. (Sófocles, trad. 1990).

O Coro pede que Édipo conte o sofrimento insuportável que o assola, Édipo afirma que seus sofrimentos são inesquecíveis e não sabia que estava cometendo-os. Conta que foi desafortunado em uma armadilha em Tebas, em que se uniu criminosamente em leito nupcial com a própria mãe e, as crianças, suas filhas, nasceram da mãe que, também, o teve, sendo filhas-irmãs. Foi assolado por uma sucessão de desgraças, mas não pecou, a cidade ofereceu a mulher e o reinado como prêmio por seus serviços e conta que matou o próprio pai, porém, agiu sem saber, seus atos não foram premeditados, portanto é inocente diante da lei. (Sófocles, trad. 1990).

O Rei Teseu chega e reconhece Édipo, afirma que não lhe recusará ajuda, pois já foi desterrado e teve de arriscar a própria vida lutando em terras estranhas. E pergunta o que Édipo deseja. Édipo conta que, apesar de sua vida sofrida, poderá trazer proveitos valiosos para a cidade, mas só saberá os benefícios quando Édipo morrer e Teseu fizer seu sepultamento. Édipo conta seu sofrimento devido aos próprios filhos o expulsarem da pátria, e como parricida jamais poderá regressar. No entanto, os tebanos virão procurar Édipo devido à um golpe dos atenienses e assegura que, conforme os oráculos, Teseu deve focar a lealdade e reconhecerá que Édipo não será um habitante inútil que se refugiou em sua terra. (Sófocles, trad. 1990).

O Rei Teseu reconhece que Édipo viu os habitantes de Colono como amigos e aceitou a condição de suplicar aos seus deuses, além de oferecer ao Rei e à terra uma proteção. Então, acolherá Édipo como habitante do lugar e concede à Édipo a escolha de ficar em Colono ou em Atenas com o Rei. Édipo afirma que ficará em Colono, lá é o lugar que está predestinado. Édipo pede que Teseu cuide dele e avisa que homens virão. Teseu “Estou certo de que ninguém virá tirar-te daqui se eu não quiser. ... eu garanto que nada tens a recear Enfim, ainda que me afaste estou seguro de que basta meu nome para proteger-te”. (Sófocles, trad. 1990, p. 1443).

Antígona avisa Édipo de que percebe Creonte e sua escolta se aproximando. Édipo anuncia aos habitantes que a salvação dele estará nas mãos dos anciãos, o Corifeu lhe aconselha que confie e assegura que a salvação de Édipo virá, pois, como ancião, a força de Colono não envelheceu. Entra em cena Creonte que anuncia ter sido enviado pelos tebanos para que Édipo possa regressar à terra de origem. Tenta convencer Édipo dizendo que todo o povo o chama justamente, pois se comove com a desgraça de Édipo ao saber de sua situação lamentável. Creonte ainda acresce que Édipo se encontra como um mendigo, apoiado somente pela filha menina, a qual nunca pensou ser acometida por tantos infortúnios ao viver como pedinte, guiar e alimentar o pai, além de estar a mercê de ser estuprada e perder a oportunidade de conhecer os prazeres matrimoniais. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte prossegue com suas súplicas a Édipo, pede, em nome dos deuses ancestrais de Édipo, que aceite regressar à Tebas e se despeça dessa terra – Colono – que o acolheu. Argumenta que Colono é digna de Édipo, mas a própria terra – Tebas – tem mais direito à presença de Édipo, uma vez que o nutriu em tempos passados. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo afirma que Creonte é hábil com as palavras, e articula com propósitos honestos uma trapaça enganadora. Quando viu Édipo aflito, o expulsou, e agora que Édipo encontrou acolhimento generoso, está tentando tirá-lo de Colono. Sabe das reais intenções e que Creonte não veio buscá-lo para retornar à Tebas, mas para abandoná-lo nas proximidades de Tebas com o objetivo de salvar a cidade dos perigos, acresce “deixa-me em paz vivendo aqui a minha vida; apesar das agruras a minha existência não será triste se esta for a minha sorte” (p. 148). E ordena que se retire de Colono. Creonte aponta para o Coro e afirma que são testemunha de que irá deter Édipo e Édipo, apesar de não retornar à Tebas, não sofrerá pouco. Captura Antígona e afirma que também irá se apropriar da outra filha. Saem os soldados com Antígona, o Corifeu afirma que não permitirá a partida de Creonte se levar Antígona. Corifeu adverte à Creonte “Tua resolução é realmente inabalável, estrangeiro, pois te leva a pensar que serás vencedor”. (Sófocles, trad. 1990, p. 155). Deste modo, o Corifeu conclama o povo e os chefes em seu auxílio.

O Rei Teseu entra em cena questionando a causa que lhe fez interromper suas oferendas aos deuses, Édipo conta que Creonte o tratou de maneira deplorável e retirou seu único bem: suas filhas. Teseu ordena que todos os cavaleiros e peões se dirijam à estrada em busca de Antígona e Ismene. O Rei afirma à Creonte que não terá permissão para sair de Colono sem devolver as meninas e avisa que Creonte está na terra em que se prioriza a Justiça e nenhuma atitude ocorre contrária à lei. Adverte o rei de Tebas que é estrangeiro, age com menosprezo aos chefes daquele território e atrevimento ao retirar o que lhe satisfaz, suas atitudes indicam que a cidade de Teseu é deserta ou habitada por escravos e o Rei inválido. Prossegue ao dizer que Creonte não foi educado por Tebas para agir mal, pois a cidade não educa seus homens para se tornarem vilões. Teseu reforça a advertência ao dizer que Creonte rouba os bens de seu território e, até mesmo dos deuses, violentamente. E afirma que nunca, em terra estrangeira, seria capaz de adentrar sem a permissão do governante e, menos ainda, retirar alguém de lá, considera que Creonte desonra a cidade. “Disse e repito: traze-me as meninas já! Se não obedeceres passarás a ser um habitante da cidade a contragosto e não por tua própria escolha e decisão”. (Sófocles, trad. 1990, p. 158).

Creonte retifica o que diz e afirma que não percebeu que seus parentes seriam tão interessantes para a cidade e que os homens de Teseu iriam protegê-los contra a vontade de Creonte. Não imaginou que Atenas acolheria um estrangeiro impuro que matou o próprio pai e cometeu incesto. Diante dos insultos que Teseu fez, Creonte se considera no dever de revidá-los, apesar de sua idade se vê dominado pela ira, pois só a morte a domina, só os defuntos não a sentem. No entanto, Creonte reconhece que não está em seu próprio território. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo aponta à Creonte que, se os deuses advertiram seus pais que um filho o mataria, não é possível condenar Édipo pela morte de Laio, visto que Édipo não havia nascido quando os deuses fizeram tais predições. Enfrentou e matou seu pai sem saber que estava cometendo parricídio, não sabia quem era a vítima, por isso não pode ser condenado por um ato involuntário. Afinal, se alguém aparece na tentativa de mata-lo, será que o castigaria em sua defesa ou buscaria saber se era seu pai, certamente, por amor a vida o puniria sem indagá-lo. E sobre as núpcias com a própria mãe Jocasta, compartilharam o leito nupcial e tiveram filhos, mas ambos – Édipo e Jocasta – não conheciam a verdade. Afirma que Creonte ignora a existência de Atenas ser uma cidade que zela pelos deveres dos deuses, mais que qualquer outra e busca roubar-lhes Édipo, além de já se apoderar de suas filhas. Então Édipo invoca e suplica aos deuses para lhes auxiliar. (Sófocles, trad. 1990).

O Corifeu comenta que Édipo é um homem de bem e tem direito de receber apoio. Teseu afirma que Édipo deve ficar em paz e lhe assegura que, se não morrer, trará as filhas. Édipo revela que seu desejo é ver Teseu premiado pela nobreza e justiça que demonstra. Teseu e Creonte saem com suas escoltas. E o Coro anuncia que será uma luta terrível e, a valentia de Teseu e sua escolta será tão terrível quanto a luta, em breve trarão as meninas, que foram tratadas violentamente, intactas. O Corifeu afirma à Édipo que não poderá, jamais, dizer que Teseu foi falso profeta e anuncia a chegada de Antígona e Ismene acompanhadas de Teseu e sua escolta. Antígona conta ao pai que foi Teseu e seus companheiros que as salvaram, Édipo lhes pede que se aproximem do pai para sentir seus corpos novamente e as meninas se aproximam. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo agradece à Teseu por salvar suas filhas, quando o próprio pai já havia perdido as esperanças em revê-las e suplica aos deuses que protejam o Rei e seu povo acima de todos os homens, pois são piedosos, honestos nas palavras, justos e acolhedores. O Rei Teseu afirma que trouxe as meninas vivas e livres dos perigos que as ameaçavam, mas não se vangloria da vitória, pois sua vida se mostra em atos e não em discursos. (Sófocles, trad. 1990).

Teseu conta à Édipo sobre os rumores que tem ouvido, um forasteiro está na cidade e se apresenta como parente de Édipo na busca de uma conversa breve com Édipo. De acordo com os boatos, o estrangeiro busca obter algo de Édipo, afirma Teseu. Édipo reflete na tentativa de saber quem é o homem e Teseu o alerta, “não terás algum parente em Argos, ansioso por certo favor?” (p. 168). Édipo reconhece que se trata de seu filho e nega ouvi-lo, mas Teseu adverte que Édipo deve consentir com uma conversa ao suplicante forasteiro, pois deve agir conforme a lei da cidade, da justiça e dos deuses. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona reconhece sua jovem idade, mas aconselha o pai a concordar com o Rei Teseu e atender não só aos deuses, como também às filhas que desejam rever o irmão. Argumenta, ainda, que o filho não tem o direito de ofender ou maltratar Édipo, pois é o pai quem o gerou. Além disso, “A intransigência deve ceder diante de um pedido justo, e não convém a quem recebeu um favor recusar-se a pagá-lo em retribuição”. (Sófocles, trad. 1990, p. 170). As exortações de Antígona convencem Édipo e ele pede à Teseu que não deixe que o filho e ninguém coloquem as mãos em Édipo, Teseu afirma à Édipo que a vida dele está segura, enquanto ele estiver vivo. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona anuncia à Édipo a vinda de Polinices sozinho e com lágrimas em seus olhos, o filho lamenta pelo próprio infortúnio, pelo destino do pai. Afirma reconhecer ter sido o pior dos homens no zelo e cuidado com o pai e sabe que não é possível corrigir as falhas passadas. Édipo permanece em silêncio, Polinice o pai não se afaste dele e questiona o silêncio e rancor

do pai, perguntando se quer que o filho se retire. Édipo permanece em silêncio e Polinices pede que as irmãs ajudem Édipo a falar com ele. Antígona pede para o irmão revelar as razões que o trazem até Édipo, pois algumas palavras são capazes de restituir o silêncio dos mudos. (Sófocles, trad. 1990).

Polinices conta que foi expulso de Tebas e exilado por querer o trono de Tebas, que é de seu direito por ser primogênito. Eteócles, irmão mais novo, seduziu os habitantes da cidade e expulsou o irmão mais velho da própria terra. Polinices explica que foi para Argos e casou-se com a filha do Rei Adrasto. E formaram um exército de guerreiros para irem à Tebas expulsar Eteócles e recuperar a terra. Por isso busca apoio do pai que se alie a ele e seu exército, pois os oráculos revelaram que ganhará quem tiver a autorização de Édipo, lamenta pela sua condição de pedinte e exilado da própria terra, enquanto o irmão é o rei de Tebas. Promete que com o apoio paterno regressarão à Tebas e só terá certeza de seu triunfo com o apoio do pai, caso contrário não sobreviverá à luta. O Corifeu adverte que, em conformidade com as leis da cidade, da justiça e dos deuses, Édipo só poderá ordenar que o filho se retire da cidade após realizar esclarecimentos a ele. Édipo afirma que o filho foi perverso quando teve o cetro e o trono de Tebas, expulsando seu pai que passou a viver como mendigo. Não se orgulha de seus filhos homens e acresce que seu sustento é garantido graças às filhas meninas, deve a elas sua vida e alimento, pois elas se comportam como homens para ajuda-lo em sua vida sofrida. (Sófocles, trad. 1990).

Amaldiçoa o filho e afirma que não conquistará Tebas, pois ambos os irmãos morrerão no confronto, sendo a justiça devido ao desprezo deles para com o pai cego que os gerou, “estas duas meninas, ao contrário, não se portaram como vós”. (Sófocles, trad. 1990, p. 176). Pede aos deuses que as maldições lançadas sejam mais fortes que as súplicas de Polinices e que ele jamais vença sua terra de origem, além de nunca mais regressar para Argos. Repete a maldição novamente, “e, que, ferido pela mão de teu irmão usurpador, morras e ao mesmo tempo o mates!”. (Sófocles, trad. 1990, p. 177). Ordena que Polinices se retire envergonhado, pois se tornou um filho sem pai e levará consigo as maldições lançadas.

O Corifeu ordena que Polinices se retire imediatamente e se recusa contar aos parceiros o insucesso que teve com o pai, enfrentará seu destino fatal em silêncio. Antígona pede à Polinices que desista da competição para evitar a morte de ambos os irmãos, mas Polinices se recusa porque não irá se acovardar e recuar. Antígona adverte o irmão de que Polinices e Eteócles irão morrer, Polinices afirma que é vergonhoso fugir e ceder sendo o irmão mais velho e que não irá compartilhar as maldições de Édipo, pois um bom comandante só compartilha êxitos, se esquiva do abraço das irmãs, e pede que não chorem por ele. Antígona diz: “Mas,

quem não choraria, meu irmão, sabendo que já vais caminhando para o outro mundo aberto à tua frente para te engolir?”. (Sófocles, trad. 1990, p. 180). Polinices “Se for inevitável, terei de morrer”. (Sófocles, trad. 1990, p. 180). Antígona “Serei muito infeliz se tiver de perder-te!” (Sófocles, trad. 1990, p. 180).

Um trovão anuncia desgraças previstas em que novos males chegam à cidade com Édipo, a não ser que o destino seja atingido dessa vez. Édipo pede às filhas que chamem Teseu explicando que o raio de Zeus o levará para outro mundo, sua vida está próxima de findar conforme a predição dos deuses e Teseu cumprirá uma promessa. O Coro ouve o estrondo de Zeus, em sequência, com um outro relâmpago o céu se ilumina, temem a pronúncia de Zeus, pois este é inseparável do infortúnio. Teseu chega e Édipo afirma que o Rei atenderá seus desejos e receberá uma oportunidade feliz, esclarece que seu fim está próximo e o Rei deve leva-lo ao local em que irá morrer, sem quaisquer outros guias e, jamais poderá revelar para ninguém, nem mesmo para suas filhas, o local oculto e a região que Édipo se encontrará postumamente. Quando Teseu morrer deve revelar somente ao cidadão mais digno para transmitir ao sucessor fiel, para que os habitantes sejam beneficiados com as proteções de Édipo que enviará escudos e lanças para socorrê-los, mantendo a pátria protegida contra as invasões dos tebanos. (Sófocles, trad. 1990).

Édipo chama as filhas e parte em direção ao local de sua morte, sendo ele mesmo seu próprio guia, o Coro clama aos deuses que Édipo, embora abatido por amarguras, faça sua passagem para o mundo dos mortos, sem sofrer as penas de agonias, que seja premiado e honrado pela divindade. “Filho do Tártaro e da Terra! Peço-te: abre a passagem para o estrangeiro em marcha para a planície infernal onde todos os mortos se reúnem! Suplico-te, deus do sono sem fim!”. (Sófocles, trad. 1990, p. 186).

Momentos precedentes à morte, Édipo se sentou na rocha diante das estradas e pediu às filhas que buscassem água para se lavar e oferecer aos deuses, Antígona e Ismene lavaram o pai e o vestiram com roupas para as cerimônias fúnebres, em conformidade com o desejo de Édipo. E quando nada mais o pai desejava, os estrondos dos trovões de Zeus emergiram, as filhas se prostraram aos pés do pai, batendo no peito e chorando de soluçar. Édipo abraçou as filhas e disse que de hoje em diante o pai delas já não existe, agora finda tudo o que foi em vida. Os três se abraçaram, quando os soluços cessaram, um silêncio absoluto se estabeleceu e uma voz divina “Por que tardamos tanto a pôr-nos a caminho, Édipo? Fazes-te esperar há muito tempo”. (Sófocles, trad. 1990, p.188). Ao ser convocado pelos deuses, Édipo chamou Teseu e pediu que Teseu proteja suas filhas e não as abandone.

O Mensageiro conta que Teseu jurou à Édipo atender ao seu pedido. Édipo tocou as meninas com suas mãos e disse que ambas devem reanimar a nobreza de seus corações e ordenou que abandonassem o lugar, pois estão proibidas de ver ou escutar, somente Teseu irá permanecer e presenciar a morte. Se afastaram, junto com o próprio Mensageiro, e ao olharem para trás Édipo já não estava mais lá, somente Teseu com as mãos no rosto para proteger os olhos de uma visão insuportável Teseu e nenhum outro mortal sabe como Édipo morreu, “O homem desapareceu sem lamentar-se e sem as dores oriundas de doenças, por um milagre inusitado entre os mortais”. (Sófocles, trad. 1990, p. 189).

Antígona lamenta, junto da irmã, que cabe a ambas sofrerem a maldição dos Labdácias. Durante a vida do pai ambas viveram sofrimentos penosos e, agora, terão ainda de acrescentar a perda do pai. Antígona conta ao Coro que seu pai morreu do modo mais desejável, sem travar lutas ou encontrar o mar, foi levado pela terra em uma morte misteriosa. Quanto a elas – Antígona e Ismene – tiveram a visão escurecida pela noite mortal. Antígona se questiona como elas irão obter o alimento diário. Ismene pede à Hades, rei dos mortos, que a leve, pois sem seu velho pai não pode ser feliz, sequer viver a própria vida. O Coro acolhe ambas, afirma que são filhas excelentes de verdade, devem lutar contra o impulso da morte para que não sejam dominadas por ele, e precisam suportar com valentia o fardo que os deuses predestinaram para elas. Reforça que ambas tem vivido de maneira exemplar. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona conta ao Coro que o pai teve a sorte desejada, pois morreu conforme sua própria vontade: um leito oculto em terra estranha. Com suas lágrimas e da irmã, Ismene, transbordando ao seu luto. Ismene lamenta a perda e se questiona sobre a sorte que a vida reservará para ela e a irmã na ausência do pai. O Coro afirma que a vida de Édipo findou com felicidade e que, por isso, Antígona e Ismene devem parar de lamentarem-se. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona pede que Teseu conceda a ela e Ismene o retorno à Tebas, pois tentarão impedir a morte violenta predestinada aos seus dois irmãos e Teseu acata a solicitação de Antígona. O Rei afirma que tomará todas as providências que estiverem ao seu alcance referentes à Antígona e Ismene, pois buscará atender os desejos do falecido Édipo, conforme lhes prometeu antes de sua morte. O Corifeu comenta que não há mais razões para se queixarem, pois tudo está decidido. (Sófocles, trad. 1990).

1.4.4 Antígona

O início da peça “Antígona” ocorre no dia seguinte à derrota do exército de Argos, comandado por Polinice. A peça inicia com um diálogo entre as irmãs, Antígona e Ismene, em frente ao palácio real de Tebas, onde reina Creonte. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona conta à irmã sobre o novo decreto promulgado pelo Rei Creonte e publicado para todos os habitantes, que permite os rituais fúnebres mais dignos à Eteócles, para assegurar sua passagem ao mundo dos mortos e, proíbe aos habitantes que chorem ou realizem sepultamento de Polinices, pois seu corpo será destinado como banquete aos cães e aves. O Decreto é tão importante que quem transgredi-lo e sepultar Polinices terá a morte como castigo. E pergunta para Ismene se ela irá ajudá-la a realizar o sepultamento do irmão, contra a interdição geral se opondo às ordens de Creonte. (Sófocles, trad. 1990).

Ismene lamenta e implora que Antígona pense no destino desonrado dos seus pais e de seus irmãos, pede que considere o fato de que ambas estão sozinhas e, caso contrariem a lei, terão a pior das mortes. Além disso, Ismene adverte Antígona para que não se esqueça de que são mulheres submissas aos mais poderosos e não podem enfrentar os homens; resta a elas somente obedecer às ordens. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona afirma que fará o enterro e se, por consequência, tiver de morrer, será uma morte digna, pois não deixará o irmão insepulto. Pede que Ismene se cuide e não temas por Antígona. Ismene pede à Antígona execute o plano escondido e não revele para ninguém, mas Antígona afirma que Ismene deve expor as intenções do plano da irmã. Antígona, ainda, acresce à irmã que enfrentará nessa loucura somente sua os perigos necessários para não morrer envergonhada. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte ordenou que os guardas vigiassem o cadáver de Polinice para garantir seu decreto. Um dos guardas agitado, temendo seu destino embora não houvesse cometido a transgressão, notifica Creonte de que o morto foi sepultado com terra seca e o autor não deixou pistas. Creonte fez ameaças terríveis a todos os guardas. O guarda promete nunca mais retornar ao palácio, porém, apesar das ameaças serem assustadoras, “considerando que as alegrias, quando não esperamos nos dão maior contentamento, retornei, embora contrariando um juramento meu, trazendo esta donzela, que surpreendemos cuidando de finalizar o funeral”. (Sófocles, trad. 1990, pp. 216-217).

O guarda lembra ao Rei sobre sua liberdade em relação às ameaças informa que Antígona enterrou Polinices e, após as ameaças, os guardas tiraram toda a terra e as vestes que recobriam o corpo, sentaram-se no alto da colina para não respirarem o fedor e, ao nascer do

sol na presença de um vento celeste que escureceu, os guardas fecharam os olhos. Após o clima estabilizar viram a moça: ela gritava profundamente ao ver o corpo nu, lançou terríveis maldições aos que o despiram. Antígona, de novo, realizou os rituais fúnebres ao irmão, então, amontoou a terra seca com suas próprias mãos e, ao levantar um jarro brônzeo sobre o corpo do irmão, derramou em abundância suas preces em honra aos deuses. Os guardas capturaram Antígona que “não demonstrou estar com medo” (Sófocles, trad. 1990, p. 218) e nada negou.

Antígona confirma à Creonte a afirmação dos guardas sem rodeios. “Fui eu a autora; digo e nunca negaria” (Sófocles, trad. 1990, p. 219), ainda esclarece que estava ciente do Decreto que proíbe seu ato, mas decide fazê-lo. Afirma que seu feitio está baseado nas leis divinas, não escritas e, por isso não teme homem algum. Explica que sabe que a morte a espera, mesmo antes de Creonte determinar, porém ela escolhe a morte prematura ao invés de viver de infortúnios. O destino de morrer é uma dor sem importância em relação a deixar o irmão insepulto. Então, essa é sua decisão. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte afirma que quem deve a obediência não pode ter pensamentos como o de Antígona, que é atrevida ao transgredir as leis duas vezes. Não deixará a vitória de Antígona sem punição, caso contrário não será homem, ela será o homem. Antígona responde que os habitantes de Tebas aprovam ela, mas temem Creonte e, por isso, silenciam. Creonte assevera que enquanto viver jamais será governado por mulher alguma. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte ordena aos guardas que tragam Ismene para investigar se foi cúmplice na transgressão. Ismene se solidariza pela irmã e, se Antígona consentir, assume a cumplicidade no crime e suas consequências. Mas Antígona nega. Creonte afirma que Ismene revela sua demência e Antígona sua insanidade. Ismene pergunta se Creonte irá matar a noiva do próprio filho e Creonte afirma que detesta mulheres más, então o filho poderá escolher outras mulheres mais férteis. Esse casamento desagrada a Creonte e a morte irá impedi-lo. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte questiona Hêmon se está com raiva do pai por findar a vida de sua noiva ou se apoia o pai. Hêmon lhe responde que casamento algum é mais importante que as orientações do pai, Creonte reforça ao filho que deve ser essa a sua postura, de docilidade à vontade de seu pai em tudo. Adverte que os homens desejam em seus lares crianças obedientes para que, quando homens possam honrar aos seus pais e aos seus amigos e, vingar-se dos inimigos que fizeram mal aos pais. E quem tiver filhos imprestáveis, semeará aflições para si e para os seus, além de gargalhadas aos inimigos. Ainda prossegue afirmando que o filho jamais deve perder o senso e se entregar aos prazeres das mulheres porque a satisfação esfria ao conviver com mulheres perversas, nada mais horrível para um homem do que esposas más. O filho deve repudiar a noiva como uma inimiga, pois somente ela entre todos os habitantes é desobediente

às ordens. Ela deve morrer, pois ele (Creonte) não será um mentiroso diante da cidade, cumprirá o seu Decreto, pois seus parentes e os habitantes da cidade lhe devem obediência em tudo, caso contrário seu dever é enfrentá-los. Ainda afirma que a submissão é a salvação daqueles que são submissos e jamais aceitará ser vencido por uma mulher, pois não será acometido com a fama de fraqueza frente à uma mulher, antes fosse um homem. (Sófocles, trad. 1990).

Hêmon afirma que a razão é o bem maior dos homens e que ouve os rumores dos habitantes da cidade de que mulher alguma merece tanta glória como Antígona, por ser corajosa em agir gloriosamente. Sendo ela quem menos merece ser condenada. Ainda afirma à Creonte que o bem mais precioso é a satisfação do teu próprio pai, pois não há glória maior aos filhos que ver o pai feliz. Mas adverte ao pai que não se deve ter apenas um sentimento e uma só opinião correta, um homem é fútil quando julga que somente ele é prudente. Ainda acresce que não há vergonha em aprender mais, mesmo já sendo sábio e diz para o pai recuar e mudar de opinião. (Sófocles, trad. 1990).

O Corifeu aconselha Creonte a aprender com o filho e vice-versa. Creonte se enfurece pelo filho ser jovem e afirma que não tem motivos para aprender com ele, Hêmon lhe pede que esteja atento aos atos e não à sua pouca idade. Creonte lhe questiona se é favorável exaltar os rebeldes e Hêmon responde que não estimularia o pai a respeitar os maus e que os cidadãos de Tebas não dizem que Antígona teve uma atitude má. Creonte se revolta e questiona “Dita a cidade as ordens que me cabe dar? ... Devo mandar em Tebas com a vontade alheia?” (Sófocles, trad. 1990, pp. 232-233). Hêmon afirma “Não há cidade que pertença a um homem só”. Creonte: “Não devem as cidades ser de quem as rege?”. Hêmon “Só, mandarias bem apenas num deserto. ... meus cuidados são contigo. Porque agindo desse modo ofendes a justiça”. Creonte: “Ofendo-a por impor respeito ao meu poder?”. Hêmon: “Tu mesmo o desrespeitas ultrajando os deuses”. Creonte chama seu filho de submisso e escravo de mulher. (Sófocles, trad. 1990).

O coro clama que Antígona parte para o tenebroso mundo dos mortos, mas parte gloriosa, honrada e exaltada. Não por doenças ou armas que lhe feriram, mas “por tua vontade e decisão” (p. 237). Antígona afirma que na opinião dos habitantes de bom senso, ela agiu em conformidade com a justiça. Mas lamenta porque nunca provará um leito nupcial, nem as alegrias matrimoniais e nem os prazeres da maternidade. (Sófocles, trad. 1990).

Antígona é levada para a caverna pelos guardas. Tirésias, agitado e guiado por um menino, avisa Creonte que está com a sorte pendente e que Tebas está devastada devido às decisões de Creonte. A carniça do cadáver foi espalhada pelos cães e pelas aves poluindo toda a cidade e os altares. Com isso, os deuses não ouvem preces e os pássaros dão sinais confusos,

já que provaram a gordura e sangue do cadáver. Adverte Creonte por impedir um morto de passar para o mundo dos mortos e por destinar um ser vivo (Antígona) ao mundo dos mortos. Pede que o Rei pense sobre suas ações, pois não são insensatos aqueles que atenuam seus erros. Revela à Creonte que será amaldiçoado por terríveis infortúnios, pois nem os deuses têm o direito e a capacidade de cometer tal violência, e que em breve Creonte ouvirá gemidos de homens e mulheres do próprio lar, pois vinganças das terríveis Fúrias do inferno e dos deuses lhe esperam. O Corifeu comenta com Creonte que nunca viu Tirésias falhar em suas previsões e jamais ouviu profecias tão terríveis, Creonte reconhece que ceder é difícil, mas ser arruinado não é bom, o Corifeu sugere que, imediatamente, Creonte liberte Antígona e sepulte o corpo de Eteócles pois a punição divina percorre velozmente quem comete más ações. (Sófocles, trad. 1990).

Entretanto, o Rei é interrompido pelo primeiro Mensageiro com seu comunicado de que os mortais proibidos de sentir prazer são cadáveres e anuncia duas mortes, Hêmon, seu filho, e Eurídice, sua esposa, que após saber da morte do filho se fere com uma fina faca ao apunhalar seu fígado. Creonte lavou e sepultou o cadáver de Polinice, em seguida foi até a caverna, mas ao remover a lápide se deparou com Antígona estrangulada com seu próprio véu de linho, Hêmon, desesperado, aos lamentos da morte de sua noiva abraçou o corpo de Antígona. Ao ver o filho na caverna suplicou aos gritos que saísse do local, Hêmon enfurecido cuspiu na face de seu pai e o atacou com uma espada, mas errou o golpe devido ao recuo de seu pai. Revoltado contra si, Hêmon se deitou sobre a espada que lhe atravessou o corpo e, ainda lúcido, enlaçou Antígona em seus braços. (Sófocles, trad. 1990).

Creonte entra em cena com o corpo de Hêmon coberto, trazendo em suas mãos o testemunho de seus erros, se reconhece como autor de tais desgraças, e afirma jamais as atribuir a qualquer homem o que ele, somente ele, cometeu. Pede aos escravos que o levem para longe, pois não é mais nada e implora pela própria morte. Corifeu lembra à Creonte que sua morte pertence ao futuro e que primeiro é preciso cuidar do presente, visto que os homens não podem se livrar dos destinos previstos pelos deuses. Creonte se retira e o Coro pronuncia “não se deve ofender os deuses em nada”. (Sófocles, trad. 1990, p. 258).

Nesta seção vimos que a tragédia é uma herança da epopeia com as diferenças de que é atuada, desperta emoções, sentimentos e um desfecho trágico, no entanto seus conteúdos são feitos das lendas épicas. Ainda vimos a vida e o estilo literário de Sófocles que é destacado por abordar uma proximidade com o mundo humano. Também, vimos alguns trechos dos textos freudianos em que os mitos são utilizados como recursos a fim de compreender os indivíduos.

E apresentamos “*A Trilogia Tebana*” de Sófocles, inspirada pela Maldição dos Labdácias e, composta por três peças: “*Édipo Rei*”, “*Édipo em Colono*” e “*Antígona*”.

Na lenda “*Maldição dos Labdácias*”, Laio é castigado com a maldição de jamais ter descendentes. Ao se casar com Jocasta e lhe engravidar, o casal teme o oráculo dos deuses, na tentativa de ignorá-lo e fugirem da profecia entregam seu filho Édipo à morte. Mas Édipo não morre e é adotado pelos reis de Corinto, ao descobrir que é filho adotivo consulta os oráculos para saber de sua origem e recebe a profecia de que matará o próprio pai e se casará com a própria mãe. Édipo, também, na tentativa de ignorar o oráculo e fugir da profecia, não retorna para Corinto e no caminho entra em conflito com um homem e o assassina – sem saber que esse era seu pai Laio. Chega à Tebas e salva a cidade da peste da Esfinge, recebendo o trono e Jocasta como esposa com quem tem quatro filhos: Eteócles, Polinice, Ismene e **Antígona**.

Em “*Édipo Rei*”, a cidade de Tebas é arruinada pela peste da esterilidade, as sementes não germinam, as mulheres não conseguem ter filhos, padecem todas estéreis e, as grávidas abortam espontaneamente. O oráculo avisa que Tebas será libertada quando o assassino de Laio for exilado, Édipo investiga o assassinato até perceber que é ele o assassino e se exila de Tebas. Pede para Creonte cuidar de suas filhas mulheres e lamenta por ambas não experimentarem o leito nupcial e a maternidade devido à maldição familiar.

Em “*Édipo em Colono*”, Édipo se retira de Tebas sendo guiado e cuidado pela sua filha, do sexo feminino, Antígona que se arrisca andando por lugares perigosos sendo passível de sofrer estupro. Ela quem conversa com os habitantes de Colono para acolherem o pai. Ao chegar o momento da morte de Édipo, este pede que o Rei Teseu cuide de suas filhas mulheres.

Em “*Antígona*”, Eteócles e Polinices morrem lutando pelo trono de Tebas. Creonte impõe um decreto em que Polinices é proibido de receber qualquer ritual fúnebre e deve permanecer insepulto. Antígona decide fazer o sepultamento mesmo tendo como consequência sua própria morte. Ismene adverte a irmã sobre o fato de serem mulheres e não poderem confrontar os homens, Creonte, ao descobrir que Antígona desobedeceu seu decreto, ficou enfurecido com o fato de uma mulher afrontá-lo e afirma que jamais deixará ser vencido por uma mulher, castigando Antígona com a punição de morte.

Após apresentarmos as três peças em que Antígona se faz presente, daremos sequência ao nosso estudo. A partir disso, na próxima seção abordaremos a história das mulheres que se desdobra em um percurso do silêncio ao protagonismo de sua própria história, esta seção contará com as lutas das mulheres através dos tempos, sendo possível vislumbrar uma mudança da visão e posição da mulher no decorrer dos tempos. A organização da seção será baseada nos seguintes períodos: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea.

AS MULHERES NO TÚNEL DO TEMPO: DO SILÊNCIO AO PROTAGONISMO DA PRÓPRIA HISTÓRIA

*Liberdade é pouco.
O que eu desejo ainda não tem nome.
(Clarice Lispector)*

Na construção desta seção trabalharemos com os seguintes períodos históricos: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. Iremos percorrer a história das mulheres no túnel do tempo, uma história de luta que é traçada do silêncio ao protagonismo. Inicialmente construída por homens, a história da mulher exige coragem e força para sair da posição de espectadora e submissa e, chegar ao protagonismo de construir a própria história.

A partir do percurso histórico, notaremos que tal como Birman (2016) afirma, a psicanálise freudiana é simultaneamente conservadora e vanguardista. Freud se revela vanguarda ao escutar das histéricas uma verdade inconsciente, promover uma abertura ao campo sexual distinto da sexualidade biológica, retirar as mulheres histéricas do campo patológico. No entanto, simultaneamente, Freud se revela conservador ao apresentar marcas da dos tempos que passaram em que considera a menina como inferior, dotada de inveja, imperfeita, além de restringir a feminilidade à maternidade, reduzindo a realização da mulher tão somente a essa experiência.

2.1 ANTIGUIDADE

Nesse momento da Antiguidade iremos abordar sobre o feminino, como é o ideal de feminino construído na época, o que podiam as mulheres fazer nesse período e como elas eram vistas. Para isso, nos valeremos de alguns filósofos pertinentes à Antiguidade, como referência da Antiguidade pré-histórica utilizaremos Hesíodo; como referências da Antiguidade clássica, posteriormente à escrita, utilizaremos Xenofontes, Platão e Aristóteles, nesta mesma ordem. Contaremos, também, com as contribuições de artigos recentes acerca da temática.

Na Antiguidade **Pré-Histórica**, Hesíodo, poeta oral (750a.C-650a.C), em sua obra “Os trabalhos e os dias” (trad., 2012), comenta que as mulheres devem se manter reclusas ao ambiente doméstico. Sendo sua responsabilidade os cuidados com o interior da casa, bem como conceber filhos e os educarem semelhantes aos pais, a fim de que contribuam com a cidade e gerem prosperidade. Enquanto que os homens devem trabalhar; o trabalho é uma necessidade para prosperar e ter uma vida boa e honrada, sendo que a alegria do trabalho se encontra em

perceber a eficiência da atividade realizada, da qual depende sua sobrevivência. Com isso, o progresso depende da dedicação ao trabalho e o ganho fácil e desonesto leva à catástrofe.

No que diz respeito às mulheres, Hesíodo alerta os homens sobre as mulheres perigosas, afirma que não há nada pior para um homem do que uma mulher má, pois pode levá-los à ruína, sendo que acreditar nas mulheres é o mesmo que acreditar em ladrões. Recomenda aos homens que se atentem às mulheres irresistíveis, as quais se apresentam com vestes atrativas e com discursos sedutores recheados de elogios, estas são enganadoras, dominadas por desejo penoso, mente impura, vulgar e mentirosas. (Hesíodo, trad. 2012).

No que diz respeito ao casamento, Hesíodo recomenda que o período adequado para se casar com uma mulher é após a puberdade e próximo aos trinta anos, sem ultrapassar tal idade. Sendo recomendável escolher alguma mulher da vizinhança, pois desse modo é possível vigiá-la antes do casamento e evitar o risco de uma má escolha. Acresce que as escolhas dos homens devem recair sobre as mulheres puras, castas para que eles possam lhes ensinar bons costumes e bons hábitos, sendo que são os homens quem educam as mulheres-esposas. (Hesíodo, trad. 2012).

Na Antiguidade Clássica, Xenofontes (430a.C-355a.C), em “Econômico” (trad. 1999), comenta que a *oikia* é a casa em que a família reside e o *oikos* é o ambiente privado e familiar, no qual se inclui tudo o que pertence à família: a *oikia* ou a casa mobiliada e decorada, os bens em dinheiro e propriedades, os valores éticos e tradições. Dessa maneira, o homem em sua vida privada é o administrador do *oikos*, cuida dos bens e obrigações familiares, enquanto a mulher governa a *oikia*, a casa, no entanto, como a *oikia* pertence também ao *oikos*, o homem se torna o administrador da *oikia*, o chefe da família.

Pode-se entender que o *oikos* está na extremidade oposta à *pólis* que é a cidade e se refere ao âmbito público em que os homens agem como cidadãos, exercem cargos civis ou militares, são ativos politicamente ou se submetem às decisões daqueles que eles próprios elegeram para tais cargos. A cidade *pólis* exige bons governadores, de natureza igual o *oikos* requer bons administradores. Nesse sentido, Xenofonte esclarece as funções da mulher, que deve cuidar da *oikia*, casa, sendo exigido das mulheres as mesmas qualidades éticas que são exigidas dos homens, as quais são prudência, moderação, modéstia, amor ao trabalho, desejo de aprender e ensinar, capacidade de delegar funções e exercer autoridade. (Xenofontes, trad. 1999).

As mulheres devem ser colaboradoras dos homens, a casa pertence ao homem e à mulher, sendo de ambos tudo o que o homem trás e tudo o que a mulher faz, sem a necessidade de quantificarem as contribuições de cada um. Para terem o que levar à casa, é preciso que os

homens tenham quem faça as tarefas dos víveres (lavras, semeadura, plantação e pastoreio). E após levar as coisas para a casa, é preciso que alguém realize os trabalhos internos de conservação e cuidado, prepare o pão, o trigo, cuide das vestes de lã, dos filhos. Por isso, enquanto o homem trabalha fora de casa, a mulher, por ser fisicamente mais fraca, trabalha dentro de casa. (Xenofontes, trad. 1999).

Xenofontes (trad. 1999) explica que as mulheres se casam muito novas, em torno dos quinze a dezoito anos, nesse momento elas ainda sabem pouco, seu aprendizado se baseia em ver, ouvir e falar o mínimo, além de saber tecer túnica com fios de lã e manejar os alimentos. Dessa maneira, a educação das mulheres é responsabilidade do homem-marido, se o marido não educa a mulher e ela age mal, foi porque o marido não soube instruí-la e a tratou como ignorante. Porém, se o marido instrui a mulher e ela continua a agir mal, é a mulher responsável pela ruína do patrimônio familiar.

Em sua obra “O Banquete”, Xenofontes (trad. 2008) destaca que o bom aprendizado provém dos bons e, se a convivência for com homens maus, além de mau aprendizado, ainda se perde o que tiver aprendido de bom. Sendo considerado homem de bem aquele que recebe educação completa e equilibrada, um ideal de excelência constituído de beleza física e moral.

Nesse sentido, Xenofonte (trad. 2008) afirma que a coragem pode ser ensinada e apresenta como exemplo um espetáculo ocorrido no “Banquete”, em que uma jovem bailarina recebe alguns arcos e, simultaneamente, uma outra começa a tocar flauta e recebe 12 arcos, ao apanhá-los, lança-os ao ar em conformidade com o ritmo da música. A moça mostra ter aprendido não temer os arcos ao estar entre eles, sendo corajosa, portanto, a única diferença entre a natureza masculina e a natureza feminina se localiza no fato de que a mulher é fisicamente mais fraca, somente neste aspecto os homens são superiores, nos demais ambas as naturezas são iguais.

Xenofonte ressalta que os homens não devem hesitar em ensinar às mulheres tudo o que desejam que elas saibam. Além disso, há um exemplo em que durante “O Banquete”, Xenofontes narra um momento em que Sócrates é atacado sobre o gênio difícil de sua esposa. De acordo com a opinião de Xenofontes, o casamento é uma maneira de aprender a lidar com as pessoas e Sócrates, ao conseguir lidar com sua mulher, terá facilidade de conviver com qualquer tipo de pessoa. Pois os bons cavaleiros procuram os cavalos mais impetuosos, visto que se conseguirem domar os mais difíceis, lidarão facilmente com todos os tipos de cavalos. Dessa maneira, a educação da mulher é responsabilidade do homem. (Xenofontes, trad. 2008).

Cabe ao homem ensinar a mulher sobre a organização da casa, a ordem é sempre conveniente. Explicando-lhe que, quando cada coisa tem um lugar determinado facilmente e

rapidamente se sabe em que lugar guardar e, em que lugar buscar as coisas, com isso agiliza a execução dos trabalhos. Além disso, auxilia na fácil visualização dos locais que requerem cuidado e dos itens que são necessários comprar, pois faltam na casa. Ainda, cabe ao homem ensiná-la a transmitir tais conhecimentos a respeito da ordem e do local de cada coisa aos servos, para que estes possam saber onde guardar e buscar os itens quando forem ordenados e o que comprar. Sendo que os servos que cumprirem tal ordem, devem ser recompensados e elogiados, enquanto os que descumprirem devem ser punidos. (Xenofontes, trad. 1999).

Também, cabe ao homem ensinar à mulher sobre os gastos e economia, pois se os bens entram na casa por meio do trabalho dos homens, são gastos por meio das despesas das mulheres. Se os gastos forem bem administrados, os patrimônios tendem a crescer, caso contrário tendem à ruína. Nesse sentido, o esposo ensina sua mulher sobre como receber o que trazer e separar o que for necessário gastar, a fim de não gastarem em um mês o gasto previsto anualmente. (Xenofontes, trad. 1999).

Ainda, cabe aos homens instruir a mulher como realizar os seus deveres, como vigiar tudo o que está guardado em casa, como governar os servos e ordenar que saiam aqueles que realizem trabalhos externos e permaneçam os responsáveis pelos trabalhos internos. Além disso, os homens devem ensinar suas mulheres a tratarem bem os servos que adoecerem e recompensá-los com apreços quando perceberem evoluções em seus serviços; como quando uma serva iniciante que pouco sabe, está aprendendo e realizando o serviço muito bem, se tornando mais valiosa. Devem, ainda, ensiná-las a castigar os servos quando estes agem de modo ruim. (Xenofontes, trad. 1999).

Sobre a beleza das mulheres, Xenofontes esclarece que os homens devem cuidar de seus próprios corpos e de sua saúde para oferecê-lo à mulher, do mesmo modo as mulheres têm o mesmo dever para oferecer seu corpo aos homens. Seus exercícios se resumem em molhar a farinha, sovar as massas, sacudir roupas e tapetes, dobrá-los a fim de se alimentarem com maior prazer, além de gozarem de uma saúde e cor mais bonita. Sendo que, ao apreço dos homens é mais agradável as mulheres de beleza natural, sem maquiagens, com sua cor natural e olhos saudáveis, além disso, afirma que em um casamento os enganos são revelados, visto que os casais se olham, como verdadeiramente são, ao acordar, levantar-se da cama ou sair do banho. (Xenofontes, trad. 1999).

Nesse sentido, acresce que as mulheres que se apresentam verdadeiramente belas e não por aparência, não se sentam como escravas diante do tear, mas com postura; ensinam às servas o que não sabem e, são humildes em aprender o que elas mesmas desconhecem. Vigiam a padeira, observam o trabalho da governanta e, com zelo, estão atentas se cada coisa está em seu

devido lugar na casa, sendo este seu passeio. Dessa maneira, com tais atitudes, sendo mais despojada e bem-vestida, a mulher-esposa será a mais atraente dentre as mulheres da casa; servas, criadas, escravas. (Xenofontes, trad. 1999).

Portanto, a mulher deve guardar e zelar pelas suas propriedades, pelo que possui, pelo próprio corpo e sua saúde, da mesma forma que cuida e zela pelos seus filhos. Dessa maneira, quanto mais o tempo passar, a mulher se tornará ainda mais valiosa, mais companheira, melhor guardiã da casa e dos filhos, sendo cada vez mais honrada na casa pelas suas virtudes. (Xenofontes, trad. 1999).

Xenofontes ainda alerta os homens sobre as mulheres de aparência, as quais usam vestes atraentes, joias e maquiagens. Afirma que estas, primeiramente, enganam os homens, depois os dominam e os causam sofrimento, afastando-os de ações proveitosas. Aconselha os homens a controlar as paixões. (Xenofontes, trad. 1999). Nessa perspectiva, em “O Banquete”, Xenofonte (trad. 2008) recomenda aos homens e mulheres não beijarem, pois o beijo atíça o amor e é insaciável, criador de expectativas, é como ter o coração mordido por um animal selvagem indomável.

Ao abordar sobre o amor, Xenofonte transmite o ensinamento de como as mulheres devem se comportar. Existem dois tipos de amores, o amor celestial e o amor carnal, sendo o amor uma força dominadora que tem poder sobre a alma dos homens. O amor carnal se trata do amor vulgar em que se encontram os desejos carnavais, os quais se revelam de maneira descontraída e livre, no entanto, o tempo de juventude se finda, não é eterno e a relação, juntamente, termina. Além disso, não há investimento no amado, apenas visa desfrutá-lo, vivem como mendigo atrás de alguém que lhes dê beijo ou carícia e não há confiança a esses que preferem a beleza física. (Xenofontes, trad. 2008).

O amor celestial se trata do amor verdadeiro, em que reside os desejos da alma, sendo este superior ao amor do corpo e tendo como prioridade a amizade, pois sem a amizade relação alguma é válida. Diferentemente do amor carnal, o amor celestial se torna mais sábio e digno com o passar do tempo. Há desentendimentos entre os que se amam devido às suas qualidades, mas há uma preocupação em investir no valor um do outro para que o homem aumente o valor da mulher e a mulher aumente o valor do homem, igualmente o dono de um campo zela pelo seu campo e quanto mais zela, mais prospera. Xenofonte ainda acresce que o amor de alma é obtido somente por meio de boas ações, sendo que essas ações nobres são praticadas somente por aqueles que se dispõem a enfrentar dificuldades e riscos por amor à glória. Nesse sentido, o bem, os filhos, o reconhecimento são virtudes confiadas somente aos que amam de alma. (Xenofontes, trad. 2008).

Segundo Platão em “A República” (trad. 1997), há duas partes na alma humana, uma superior, constituída pela racionalidade e, uma inferior, constituída pelas paixões. Quando o indivíduo é dominado pela parte superior, é considerado senhor de si mesmo, caso contrário, é visto como corrupto e escravo de si. Nesse sentido, o homem deve assumir o próprio comando e disciplina a fim de se preocupar com suas riquezas, com seu corpo como guerreiro e com as atividades políticas.

Platão comenta que as mulheres são mais sensíveis, mais suscetíveis às paixões, cóleras, dores e aos prazeres. No entanto, acredita que uma educação de excelência é suficiente para que as mulheres dominem suas paixões, cóleras e prazeres insaciáveis do corpo, além de desenvolverem prudência e inteligência. A educação tem como objetivo a conversão da alma, a fim de prevalecer o comando da alma em relação ao corpo e educar o indivíduo em uma boa direção. (Platão, trad. 1997).

Dessa maneira, no que diz respeito à educação, Platão defende que as mulheres e os homens, desde a infância, devem receber a mesma educação, a qual inclui música para a alma e ginástica para o corpo, sendo exigido delas o mesmo desempenho que é exigido aos homens para se tornar um bom guerreiro. Em seu julgamento, as mulheres ajudam os homens e desempenham as mesmas atividades que eles, guardiões, caças e as demais que lhes são atribuídas. A única diferença está em que, devido às mulheres serem, fisicamente, mais fracas, suas tarefas são mais leves que as dos homens. Entretanto, não há nenhuma atividade exclusiva de um ou outro sexo, isso porque, de acordo com Platão, homens e mulheres possuem naturezas diferentes, porém, a natureza diferente se limita ao ato de parir concedido à mulher e não ao homem. (Platão, trad. 1997).

No que se refere ao período apropriado à concepção de guerreiros saudáveis para a cidade, as mulheres devem ter entre vinte e quarenta anos, enquanto os homens devem ter até cinquenta anos, sendo que os guerreiros mais saudáveis e melhores são arranjados e colocados para reprodução. Após conceber as crianças, estas são destinadas aos responsáveis pela sua educação, sendo tarefa designada tanto aos homens, quanto às mulheres, no entanto, estes não são os pais das crianças e a amamentação será um momento comum à todas as crianças, a fim de que as mães não reconheçam seus filhos. Após o período adequado de concepção, tanto os homens, quanto as mulheres são livres para se relacionarem conforme suas escolhas. (Platão, trad. 1997).

Já Aristóteles se difere em sua opinião. Em “A Política” (s.d.), Aristóteles explica que os seres humanos nascem divididos em dois polos: alguns para mandar e outros para obedecer. Em tudo há uma parte que comanda e outra que obedece, o indivíduo é constituído de alma e

corpo, sendo que quando o corpo está no comando, este se expressa de maneira depravada e contra sua própria natureza. Além disso, o indivíduo também é constituído de paixão e razão, sendo um homem virtuoso e honrado aquele em que as paixões se encontram subordinadas à razão. Dessa maneira, a subordinação e a obediência são necessárias, sendo preferível, aos mais fracos, obedecerem.

Essas distribuições não são proporcionalmente iguais em todas as pessoas, o homem moralmente virtuoso tem como traços temperança, força e justiça e, por isso, se posiciona como chefe. Já no caso das mulheres e escravos, as virtudes se encontram reduzidas. Dessa maneira, cabe ao homem mandar e, cabe à mulher se render à submissão. Logo, a mulher moralmente virtuosa tem como característica o silêncio. As crianças têm como virtude a docilidade e submissão aos mais velhos. E os escravos, sua virtude se encontra em não falhar nos deveres, não se comportar inadequadamente e não ser covarde. (Aristóteles, s.d.).

Nessa lógica, a coragem de um homem e de uma mulher jamais será proporcional, o homem que tem suas virtudes proporcionais às da mulher, se apresenta desprovido de firmeza nas decisões, fraco e desanimado. Já a mulher, se suas virtudes fossem semelhantes às do homem, ela seria atrevida ao não manter o silêncio, a docilidade e a confiança. (Aristóteles, s.d.).

Aristóteles em “História dos Animais” (trad. 2008) aponta que as mulheres são inferiores aos homens por natureza, são dóceis, domesticáveis, carinhosas, mais sensíveis, mais atentas nos cuidados com os filhos e mais fáceis de ensinar. No entanto, aquelas que experimentam a vida sexual ativa na puberdade, são debochadas e insaciáveis, sendo vistas como perigosas. Ainda acresce que é devido à natureza que as mulheres são mais queixosas, mais manhosas, mais descaradas, mais mentirosas, mais enganadoras, não se esquecem facilmente do que lhes fazem. Ainda são menos valentes, tem menos atividades e, por isso se alimentam e dormem menos, sendo mais tendenciosas a sofrerem depressão e desespero.

Em “Arte Poética” (s.d.), Aristóteles comenta que, no teatro, cada personagem tem suas virtudes específicas, a mulher por ser inferior não é conveniente se apresentar com destemor e coragem, pois estas virtudes não estão em conformidade com a natureza feminina. Em “Poética” (s.d.), Aristóteles ressalta que tais traços quando são expressos por um homem, são convenientes e denotam bom caráter, mas no caso das mulheres, não são traços adequados à uma classe inferior, tal como estas pertencem. Em “História dos Animais” (trad. 2008), Aristóteles afirma que os homens, por natureza, são dotados de arte, sabedoria, inteligência, coragem e valentia.

Dessa maneira, Aristóteles em “A Política” (s.d.) explica que, por natureza, a mulher é inferior ao homem, não sendo uma questão de escolha. E acresce que a primeira sociedade natural é a sociedade familiar, constituída por homem e mulher, senhor e escravo. A estrutura do governo doméstico que organiza a família é composta de três tipos de poderes: **Despotismo** (poder do senhor sobre o escravo); **Marital** (poder do marido sobre a mulher, independentemente da idade da mulher o homem será seu superior); e **Paternal** (do pai sobre os filhos, sendo este o supressumo dos poderes, pois se agregam os poderes de geração, idade e autoridade afetiva).

Desse modo, o pai de família governa as decisões e comportamentos de sua esposa como cidadã e, de seu filho como submisso. Então, governa quem naturalmente é provido de natureza e capaz de promover prosperidade que é o provedor da casa, o homem e chefe da família. E aqueles que não contribuem com a prosperidade comum, devem obedecer ou servir aos homens, tais como as mulheres e os escravos. (Aristóteles, s.d.).

Aristóteles alerta sobre a importância de cuidar do comportamento das mulheres, para que se comportem tal como as mulheres honradas, caso contrário poderão ser um perigo para a sociedade. Menciona, também, que as mulheres são mais úteis aos agricultores e evitadas aos guerreiros a fim de prevenir estes de se tornarem submissos e não ingressar nas revoluções. (Aristóteles, s.d.).

No que diz respeito ao trabalho, cabe aos homens trabalhar como lavradores ou na cultura, sendo às mulheres designadas aos cuidados da casa. E quando elas ocupam as mesmas funções dos homens, são consideradas inconvenientes e perigosas aos cargos políticos. Dessa maneira, as mulheres devem ser preservadas da revolta e cultivar a benevolência, sendo que a despreocupação com suas condutas é totalmente nociva para a prosperidade da sociedade. Isso porque, as mulheres se entregam aos excessos da intemperança e dissolução, sua audácia é nociva, dão mais trabalhos que os inimigos, são indisciplinadas e indecentes, um germe de cobiça e corrupção. (Aristóteles, s.d.).

No que se refere ao casamento e nascimento, Aristóteles aponta a necessidade de esperar a puberdade para o casamento, porque as mulheres que conhecerem o leito conjugal cedo demais, tendem a ser mais libertinas e desviar em suas virtudes honrosas. Além disso, acresce, que os escravos e as mulheres não são confiáveis, pois ambos apreciam bajuladores, tendo tendências a se juntarem com os tiranos se estes os tratarem bem. E propõe que as crianças saudáveis, futuros cidadãos, nasçam por meio da procriação, por isso, é importante que os homens e as mulheres não se casem muito jovens e nem muito velhos. Consequentemente se

previne a má formação, além disso, se evita o risco de as moças jovens morrerem no parto. (Aristóteles, s.d.).

Silva e Gonçalves (2016) aponta que na *pólis* grega se instaura a isonomia como modelo político, isso significa que prevalece a igualdade perante a lei para todos os cidadãos. Os homens, que são cidadãos pertencentes à *pólis*, são considerados superiores devido a serem guerreiro ou ocuparem algum cargo político, sendo estes dignos de participação ativa na *ágora*, na assembleia, nos conselhos e tribunais. Entretanto, nem todos são cidadãos; os escravos, as mulheres e os estrangeiros não são considerados cidadãos. Nesse sentido, a *pólis* é uma cidade constituída por homens, uma vez que as mulheres estão reclusas ao ambiente privado ou doméstico.

Essa diferença ocorre também na linguagem grega, em que os homens cidadãos com participação política são denominados *Andrés*, e os homens atenienses são nomeados *Athenaios*. Já as mulheres são nomeadas *gyné* que se refere à esposa do homem grego, ou *Attikai gynaiques* que significa mulheres **de** homens atenienses, nota-se que, socialmente, a visibilidade feminina só ocorre a partir do laço com um cidadão homem, seja por parentesco, filiação ou casamento. (Silva & Gonçalves, 2016).

No que diz respeito às funções específicas de trabalho desempenhadas pelas mulheres e homens, Junqueira (2018) aponta que a tarefa específica designada às mulheres é a tecelagem, o cuidado com a casa e com os filhos, seu ambiente é tão somente doméstico, pertencem ao universo privado. Além disso, estão proibidas inclusive de ir ao mercado, então possuem pouca relação com o mundo exterior, isso evita o encontro com homens desconhecidos e a possibilidade de ameaçar a castidade delas.

Acerca desse assunto, Silva (2007) acresce que a mulher desempenha as funções domésticas para assegurar ao marido o conforto no ambiente após chegar do trabalho. Além de fiar e tecer, pontua como tarefas elegantes à natureza feminina a ocupação com o marido, acordar os criados, deitar, banhar e nutrir os filhos, limpar a casa. Sendo que, na ausência das mulheres, a vida doméstica se torna caótica, visto que são elas quem garantem a rotina e organização da casa. No entanto, Junqueira (2018) afirma que os trabalhos das mulheres são desprezados e desvalorizados, estas se enquadram na categoria inferior semelhante à dos escravos. Aos homens são designados o comércio e a participação ativa no poder político, com exercício de votos e ocupação de cargos públicos, pertence ao universo público.

Sobre o casamento, Junqueira (2018) ressalta que os acordos matrimoniais ocorrem entre as famílias, tendo como objetivo a reprodução de novos cidadãos legítimos que possam herdar as propriedades da mulher. Nesse sentido, o casamento se apresenta como um

instrumento a fim de obter terras e prosperidade ao patrimônio. Em concordância, Santos (2016) destaca que as alianças matrimoniais, na verdade, são partes de manejo e consolidação do poder nas regiões, uma maneira de legitimar a permanência e descendência dos que chegavam, além de manter o equilíbrio e a paz entre as regiões, evitando possíveis guerras.

Nessa perspectiva, a mulher se torna objeto mudo de troca entre os homens gregos, com efeito a sua pessoa é anulada, já que não é considerada cidadã, então sua ausência se faz presente no espaço público, vivencia uma morte política e total submissão ao seu senhor-esposo. No entanto, somente por meio do casamento é que a mulher é reconhecida socialmente, ao ocupar uma posição como esposa na sociedade grega, sendo honrada pela submissão, regularidade e cumprimento de regras. (Santos, 2016).

Diante disso, Junqueira (2018) aponta que as leis da *pólis* interferem na vida amorosa das pessoas, sendo que o casamento é o ritual através do qual uma moça se torna mulher. Entretanto, a escolha da mulher é totalmente anulada. Santos (2016) acresce que a mulher como um ser inferior ao homem, é vista como incapaz, fraca e impotente diante das ameaças e, por isso, exige tutela masculina. Silva e Gonçalves (2016) afirmam que, nessa perspectiva, o casamento é fundamental para a existência da identidade da mulher, a partir do casamento a mulher se encontra subalterna ao *kyrios*, chefe da família, seu esposo que administra os bens da mulher, sendo este sua autoridade diante das decisões privadas.

Nessa perspectiva, Caballero (1999) aponta que o casamento é considerado um segundo nascimento para a mulher, em que esta passa a ocupar o lugar de filha do marido, o pai transfere sua posição de senhor da filha para o marido, sendo que o consentimento da mulher é inexistente, e a mulher se encontra sob tutela do marido já que ela é considerada um ser inferior e incapaz de autonomia, tendo sua cidadania vedada. Nesse sentido, a mulher se torna um meio de troca de riquezas entre as famílias e um meio de formação de alianças entre as casas ou regiões. Com o fim do sistema matrimonial consanguíneo e o fim da transferência de posses por meio do matrimônio, a mulher deixa de ser uma propriedade do pai transferida ao esposo como filha do marido, visto que a posse da mulher substituída pela transferência do poder sobre a mulher. (Caballero, 1999).

A mulher deixa de ser um instrumento de acúmulo de riquezas e se torna um meio de reunir as casas, as famílias e evitar os conflitos, com isso os vínculos entre ricos e pobres promovem uma convivência equilibrada e afasta os riscos de confronto. Entretanto, a mulher ainda permanece sendo considerada um ser incapaz, menor, que exige tutela de seus atos, o acesso à cidadania continua impossibilitado ao feminino. (Caballero, 1999).

Caballero (1999) afirma que a Antiguidade é o momento em que a história do feminino é construída a partir dos silêncios, isso porque só se conhece a história da Antiguidade a partir daqueles que tem participação ativa na *pólis*, os cidadãos, o único detalhe é que: a mulher não é cidadã. Ela é excluída da visibilidade social e política, bem como objeto de conhecimento.

Conhecemos a história da vida pública na Antiguidade, a história das mulheres conhecemos a partir da ótica dos cidadãos – homens. No entanto, seu lugar é a casa, um lugar de sujeição em que não se pode transpor os limites, jamais é permitido sua inserção no âmbito público. Em contrapartida, a *pólis* é a cidade, o espaço igualitário entre os cidadãos em que para participar é necessário autonomia de ação e interação com outros homens livres e condição de governar, tomar decisões. Nesse sentido, cidadão é aquele que tem o direito de votar nas assembleias e exercer cargos públicos em sua pátria. (Caballero, 1999)

É nessa lógica que os ideais e papéis das mulheres são construídos, e que se estruturam estratégias matrimoniais, educativas, econômicas. (Santos, 2016). Caballero (1999) afirma que a mulher é incapaz de qualquer prática no âmbito público e não é considerada como cidadã, sendo então um feminino invisível, por isso podemos considerar a visibilidade feminina como uma construção do discurso masculino. Santos (2016) aponta que a identidade feminina, então, está diretamente vinculada à posição de esposa e mãe, desde a infância são preparadas com exercícios físicos para obter vigor e saúde a fim de serem boas mães. Junqueira (2018) comenta que o ensino de fiar e tecer com suas mães é parte da educação e preparo às meninas para serem boas esposas.

Além disso, Santos (2016) aponta que as características valorizadas na mulher são temperança, autocontrole, moderação e contenção do desejo sexual, por isso elas são vigiadas. Ainda, as mulheres solteiras são consideradas selvagens e perigosas, uma ameaça à sociedade, sendo domadas somente por meio do casamento, em que se obtém uma tutela masculina para protegê-la de si mesma. Em consonância com o que apresentamos acerca da Antiguidade, é que se constrói um papel social sobre o feminino, o qual é educado como se fosse pertencente à natureza feminina. Nesse sentido, Silva e Gonçalves (2016) apontam que a tragédia tem uma função pedagógica a qual revela os conflitos entre o universo coletivo da *pólis* e o divino. Nas peças se encontram as construções de feminino por meio de uma escrita masculina. Dessa maneira, a mulher como protagonista trágica se encontra em desconformidade com o ideal esperado para a época.

Nesse momento iremos entrar na Idade Média para continuar nosso percurso histórico sobre as mulheres, para compreendermos melhor como a posição das mulheres teve sua

construção por outrem que não as próprias mulheres e, sempre teve de se submeter à algum discurso produzido acerca de sua própria história como mulher.

2.2 IDADE MÉDIA

A idade média foi marcada pelo teocentrismo e a forte influência da Igreja nos âmbitos políticos. Poder e religião se confluíam, a Igreja se encontrava identificada com o Estado e o Cristianismo foi legitimado como religião oficial. Então, a Igreja adquiriu o poder de interferir na vida política e social das pessoas. (Carvalho & Parente, 2010b).

Foi um período de massacre e conversão da Cristianização que se iniciou com o Império de Carlos Magno. (Carvalho & Parente, 2010b). E se consolidou durante o governo de Luis, O Piedoso, em que a fusão Igreja-Estado ou moral cristã-política deixou de existir e a Igreja passou a controlar o poder Imperial, as decisões políticas, enfraquecendo a autoridade imperial. Sob o governo de Luís, o Piedoso, o poder espiritual prevaleceu ao poder real e imperial. (Carvalho & Parente, 2010a). Acrescido a isso, o papa Gregório VII promoveu o ápice do poder político de moralização da Igreja. (Carvalho & Parente, 2010b).

Propôs o *Dictatus Pape* composto por sentenças contra os males que afetavam a Igreja, promoveu o movimento Paz de Deus que ameaçava aqueles que não juravam e agiam em conformidade com a Igreja. Regulamentou a vida social e religiosa dos clérigos e dos laicos, julgando-os, cobrou o dízimo, instituiu profissões lícitas e ilícitas, determinou abstinência da vida sexual, sacramento do matrimônio, estipulou valores culturais, impôs comportamentos sociais, tais como roupas, palavras, atitudes. (Carvalho & Parente, 2010b). Os que não seguiam a doutrina cristã eram ameaçadores à ordem da Igreja e, por isso, eram excluídos e perseguidos pela Inquisição. (Figueira & Parente, 2010).

A punição se intensificou conforme a Igreja monopolizou o poder, incluindo fogo, confisco de bens, pena de morte e caça aos feiticeiros legitimada pelo Estado a fim de perseguir aqueles que perturbavam a ordem cristã. Em 1270 foi instituído um manual para Inquisidores, *Summa de officio Inquiditions*, com uma seção exclusiva aqueles que cultuavam o demônio, tais como os heréticos e feiticeiros. (Figueira & Parente, 2010).

De acordo com Klipan (2015), nessa perspectiva de massacre, há publicações de mais de 41 tratados sobre feitiçaria no período de 1320 a 1487. Alguns mais conhecidos, tais como *Directorium Inquisitorium*, um manual do inquisidor publicado por Nicolau Eymerech e expandido pelo Papa Francisco de La Peña em 1578, este manual foi considerado base das demais publicações.

Uma outra obra bastante conhecida é *Malleus Maleficarum* (Martelo das Bruxas) de 1487, escrita por Kramer e Sprenger como marco inicial de caça às bruxas, cujo preceito é: a feiticeira não deixará viver. Neste manual consta uma seção sobre a “Bula Papal de Inocêncio VIII”, que delega e abençoa seus filhos Kramer e Sprenger com o poder de Inquisidores e os autoriza a combaterem toda a divergência ou heresia da sociedade dos fiéis, sendo legitimado aplicação de punições aos que tentarem impedi-los, e também uso de remédios para prevenir heresias e destruição das almas inocentes. Ainda consta nesta seção que se trata de um trabalho que busca a justa correção cristã e, por isso, os Inquisidores podem utilizar os procedimentos e punições que quiserem. (Inocêncio VIII, trad. 2004).

Então, devem ser exterminadas todas aquelas pessoas que negligenciam e se distanciam da fé, tendo uma proximidade com os espíritos diabólicos, os encantamentos e feitiçarias, efetuando o aborto e interferindo nos matrimônios alheios, impedindo mulheres de parirem, aquelas que sob domínio de bruxaria causam males a outras pessoas ou agem de maneira perversa, aquelas que enfeitiçam e seduzem os homens, aquelas que despertam nos homens a loucura e sexualidade desregrada, que são capazes de destruir uma vida com suas palavras. (Inocêncio VIII, trad. 2004).

Segundo Byigton (trad. 2004), o *Malleus Maleficarum* se organiza em três seções: a primeira seção é constituída da afirmação da existência do demônio e dos seus poderes capazes de dominar, sob bruxaria, as pessoas a agirem em seu comando. A segunda seção é composta de como se manifestam e são classificados os tipos maléficos, sendo destinada ao reconhecimento e identificação das bruxas, suas estratégias de disfarces, comportamentos e atitudes no dia-a-dia, entre estes se encontram brigas na vizinhança, adoecimento de crianças, aumento ou diminuição da potência sexual. Se constitui dos tipos maléficos e suas classificações. (Byigton, trad. 2004). E a terceira seção é composta de julgamentos, sentenças, uso de sanções e punições legitimadas contra as bruxas, como questioná-las e levá-las à confissão, incluindo também como condená-las. Como prática para forçá-las à confissão, os Inquisidores despem as vestes e raspam seus cabelos e pelos das mulheres e, ainda, procuram objetos de feitiço e bruxaria em suas partes íntimas. (Byigton, trad. 2004).

Trata-se de um manual de ódio, tortura e morte utilizado por séculos como a Bíblia do Inquisidor, sendo considerado um dos momentos mais cruéis do cristianismo. Tendo como objetivo aparente a defesa de Cristo e do combate ao demônio para salvar a sociedade cristã, o *Malleus Maleficarum* se aproxima muito mais de um código penal em que se distorce as elaborações dos intelectuais religiosos, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, para fundamentar e justificar suas práticas cruéis. Para a sociedade cristã, a Inquisição persegue o

Demônio e as bruxas a fim de proteger Cristo e a Igreja, entretanto, é bastante paradoxal o fato de que aqueles que são autoridades responsáveis pela condução dos cristãos, são os mesmos que perseguem e torturam os heréticos. Sob o uso do *Malleus Maleficarum*, houve muita tortura, condenação, prisão perpétua, queima de pessoas, penas de morte. (Byigton, trad. 2004).

Mas, que relação essa história tem com as mulheres?

Acontece que, no período medieval, mais de 100 mil mulheres são torturadas com a justificativa de copularem com o demônio, entre os séculos XIV à XVIII se tem o apogeu de caça às bruxas, em que mulheres feiticeiras são executadas, sendo queimadas na fogueira. Em algumas cidades, ocorrem seiscentas mortes anualmente, aproximadamente duas mortes por dia com exceção dos domingos. Vale evidenciar que as mulheres constituem 85% dos bruxos e bruxas executados. (Muraro, trad. 2004).

A inquisição tem como alvo aqueles que desviam à doutrina cristã e aqueles que praticam atividades divergentes daquelas determinadas pela ordem da Igreja. Nessa direção se encontram as curandeiras, parteiras, as quais são consideradas xamãs devido ao seu saber herdado por geração. No período medieval esses saberes se expandem e há o cultivo de ervas para remediar adoecimentos. Essas mulheres viajam pelas casas e aldeias e trocam entre elas os segredos sobre as artes de curar o corpo e a alma, sendo representadas como ameaçadoras ao poder médico e cristão. (Muraro, trad. 2004).

A Inquisição contribui para a centralização do poder da Igreja ao exterminar os hereges e bruxos em massa, com isso busca um controle rígido sobre as pessoas, principalmente, as mulheres, em que aquelas que estiverem fora das regras de comportamento são passíveis de extermínio. Com efeito, a população, sobretudo, as mulheres e seus corpos se tornam mais dóceis e submissos. (Muraro, trad. 2004).

Mas, por que as mulheres? Para essa compreensão, apresentaremos a visão encontrada no *Malleus Maleficarum*, e defendida durante o período medieval como visão política-religiosa.

As mulheres são mais propensas às tentações demoníacas, isso porque em sua criação se tem um defeito de fabricação, já que a mulher é formada a partir de uma costela peitoral do homem, costela que é torta. Por isso, as mulheres são contrárias à coerência e retidão dos homens. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Além disso, são mais fracas na mente e no corpo, no entendimento intelectual das coisas e nos desejos carnis se diferem dos homens. Elas são insaciáveis, devido à sua natureza falha, são dotadas de paixões desordenadas, são indisciplinadas por natureza, seguem seus impulsos, são capazes de vinganças por meio da bruxaria, ainda, possuem memória fraca. O sofrimento da humanidade decorre da malícia das mulheres. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Com isso, a mulher é considerada causa máxima da degradação humana, é ela a tentadora do homem e o incômodo na relação entre os homens e destes com Deus. Sendo, também, a responsável pelo pecado original, visto que com sua sedução Adão cede à tentação da serpente e ambos são expulsos do Paraíso. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Nessa perspectiva, as mulheres se entregam às superstições diabólicas devido ao seu sexo frágil, carecem de moderação, sendo excessivas na bondade ou no vício. Podem expressar o máximo da bondade e atenuar suas virtudes, como também podem expressar o máximo do vício e atenuar seus traços malignos. Dessa maneira, o mesmo acontece quando são governadas por espíritos, tanto bons, quanto maus. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

As mulheres expressam a vaidade das vaidades em sua postura e em seus costumes. São traiçoeiras em suas línguas, não conseguem conter o compartilhamento com as amigas sobre seus aprendizados das artes das trevas. Além disso, são mentirosas e sedutoras por natureza, sua voz provoca um encanto, seus lábios exalam mel, seu paladar é oleoso. Entretanto, no fim é amargo como absinto, sendo considerada, inclusive, mais amarga que a morte. Isso porque, Eva cedeu ao pecado por uma tentação efetuada pelo diabo, entretanto, foi ela a sedutora de Adão, que trouxe a morte da alma e do corpo ao convencê-lo. Adão ao ser seduzido por Eva e não pelo demônio, faz com que ela seja mais amarga que a morte, visto que sua destruição acomete não só o corpo que se consome pelo pecado, mas também a alma que se priva das boas-venturas. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Com efeito, é aconselhado aos homens que estejam atentos às mulheres, visto que estas são animais imperfeitos e traiçoeiros, hábeis na arte do engano e da decepção, seu choro é passível de dissimulação. As mulheres são dotadas de perversidade, se o veneno pior é o das serpentes, a cólera que prevalece é a da mulher. É preferível um leão ou um dragão à uma esposa maldosa, pois não existe malícia pior que a de uma mulher. No que diz respeito ao matrimônio, aconselha-se aos homens a não se casarem com esse tipo de mulheres, visto que como o divórcio se trata de um pecado, cometerão adultério ou eles terão a tortura de as suportarem diariamente. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Nessa perspectiva, o germe da bruxaria se localiza no desejo carnal insaciável das mulheres, instrumento do qual se usam para persuadirem os homens. A boca do útero da mulher nunca se satisfaz, na tentativa de satisfação impulsiona as mulheres a copularem até mesmo com o demônio. Por isso, é considerada semelhante ao mostro que apresenta três formas: chamado Quimera. Tal mostro tem a cabeça nobre e radiante como a de um leão, o ventre obsceno como de uma cabra e a cauda virulenta como de uma víbora. Embora seja sedutora aos olhos, dissimula o tato e seu convívio é fatal. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

No que diz respeito ao adultério, as mulheres perversas contaminam o matrimônio, pois são capazes de inculcar nos homens casados uma paixão avassaladora e sem regras. Destroem a concepção da esposa levando as mulheres ao aborto e, oferecendo as crianças ao demônio. Além disso, são capazes de seduzir qualquer homem, independentemente de sua idade, classe ou condição, destruindo-os em sua alma devido ao fascínio carnal que lhes despertam, com isso os homens são dominados por fantasias, imaginações e percepções sensitivas, as quais acabam cedendo. Com efeito, tais mulheres conseguem germinar o ódio nas relações matrimoniais, dentre estas se encontram as adúlteras, fornicadoras e concubinas da nobreza. Sendo que só a bruxaria é capaz de explicar o adultério daqueles homens que trocam suas esposas virtuosas em prol das mulheres perversas. Nesse sentido, as mulheres solitárias são perigosas e estão sempre em meditação de algum mal para praticar. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Em síntese, as mulheres são ligadas aos desejos carnis, ao prazer sexual, aos impulsos que devem ser controlados e normatizados. Como semelhança, a serpente é o símbolo da fertilidade, entretanto, também se remete ao pecado diabólico, tentação, e por isso deve ser domada. Nessa perspectiva, o homem, pertencente às classes dominantes, é uma imagem sagrada, enquanto a mulher retrata uma imagem impura, atribuída à sexualidade. Nessa lógica, o homem simboliza o trabalho como uma punição do pecado de Adão, já que anteriormente ao pecado original não havia necessidade de trabalhar para obter o desfrute, e a mulher simboliza as paixões como uma punição do pecado sedutor de Eva. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Dessa maneira, ocorre a perseguição às mulheres, a fim de prevenir que estas se pronunciem no ambiente público que é de exclusividade dos homens. Tendo em vista o caráter desestabilizador e a fusão entre conhecimento e prazer, emoção e inteligência nas mulheres, que faz com que seus afetos interfiram em suas decisões. Os homens por terem uma dissociação entre conhecimento e prazer, emoção e inteligência, são considerados mais propícios ao controle e poder. (Kramer & Sprenger, trad. 2004).

Nessa direção, o período medieval sendo marcado pelo teocentrismo, faz com que as ações que denotam transgressão da fé sejam consideradas, igualmente, transgressão política, então o ato sexual como uma transgressão à fé se torna, também, uma transgressão política e passível de punição. Como consequência se estabelece uma sociedade em que há um rígido controle sobre o corpo e a sexualidade. (Muraro, trad. 2004).

As regras morais do Cristianismo penetram a população, sendo norteadoras das condutas sociais e políticas, uma vez que a Igreja se encontra na posição dominante. É necessário se adequar à educação cristã para não ser alvo de perseguição, já que o demônio é representado pela desobediência, sexualidade e conhecimento. Com efeito, as mulheres têm a

sexualidade controlada pelos homens, sendo obrigada a guardar a virgindade para o momento em que será entregue dos seus pais ao marido por meio do matrimônio. Romper essa norma se trata de um crime grave de adultério. (Muraro, trad. 2004).

Resta às mulheres a permanência ao ambiente doméstico, sendo impossibilitada de participar nas decisões públicas, as quais permanecem exclusivas aos homens. Perpetua a cisão entre o ambiente privado destinado às mulheres e o ambiente público destinado aos homens, o que mantém a existência da dependência econômica das mulheres e, conseqüentemente, a submissão psicológica das mulheres aos homens. (Muraro, trad. 2004).

Nessa direção, a mulher é caracterizada pela reprodução biológica e o homem pelo poder cultural, dessa forma o homem detém o controle da sexualidade feminina e a posse sobre a mulher. Nesse período, a sexualidade das mulheres passa por uma forte repressão em que o orgasmo é considerado diabólico e atitude a ser castigada, com isso aumenta o índice de mulheres frígidas. Além disso, as mulheres não podem ter acesso ao conhecimento, somente por vias clandestinas, sendo passíveis de punições. Ainda, se encontra o fato de que as mulheres não podem exercer cargos sacramentais e participar dos clérigos, pois o sacerdócio é exclusividade dos homens. Nota-se, então, a articulação entre sexualidade e poder a partir do Estado Teocrático. (Muraro, trad. 2004).

A moral cristã constrói um ideal para as mulheres que é expresso pelo culto à Virgem Maria, junto da virgindade, se tem a idealização da maternidade, como resultado a feminilidade adulta é suprimida. Então, se por um lado tem Eva, a representação feminina dos desejos carnis, do pecado e da imoralidade; por outro lado tem Ave, a representação da pureza dos pecados com a graça de Maria, um exemplo a ser seguido por todas as mulheres. (Byinton, trad. 2004).

Nessa direção, Perrot (2007) aponta que não é a mesma coisa ser menina ou menino, mulher ou homem na Idade Média, pois no próprio nascimento a filha menina é menos desejada; nos batizados e nos enterros os sinos soam por tempo reduzido quando, os batismos e mortes, são de meninas ou mulheres. Além disso, na própria educação, as meninas são mais vigiadas e são educadas, ao invés de instruídas. Sua educação tem como base a piedade divina e, quando se mostram agitadas, popularmente são consideradas “endiabradas”.

O período de transição da infância para a adolescência é marcado pela menstruação, o sangue é considerado uma perda ou morte, sendo símbolo de pudor e silêncio. Há uma idealização da imagem feminina envolvida pela pureza da virgindade, o que faz com que as moças sejam vigiadas constantemente. E quando se permitem à experiência sexual são

consideradas como fáceis e desonradas, sendo que dificilmente encontrarão algum parceiro para se casar, tendo, por necessidade, de recorrer à prostituição. (Perrot, 2007).

Diferentemente, aos homens o prazer sexual é normalmente aceito, com exceção daqueles que exercem o sacerdócio, pois precisam cumprir o celibato. O matrimônio e a maternidade são marcas da identidade feminina. E o período de menopausa da mulher marca o fim de sua vida fértil, sendo um momento revestido de silêncio e pudor, de natureza semelhante à menstruação. (Perrot, 2007).

Segundo Perrot (2007), a função normal da mulher se encontra no matrimônio arranjado pela família, já que paixonites avassaladoras levam a uniões instáveis e chiliques. As esposas são dependentes juridicamente, visto que perdem seus sobrenomes e se submetem às regras do marido; dependentes economicamente na gestão de bens que é administrada pelo marido; dependentes nas decisões familiares sobre a educação dos filhos, dentre outras, que são determinadas pelo chefe da casa – o marido; dependentes sexualmente, já que devem cumprir o dever conjugal e o dever maternal, que marca a realização da feminilidade. Ao serem desobedientes ou desagradáveis para com seus maridos, as esposas podem receber castigos e punições deles, tais como uma criança indócil, sendo a violência uma prática tolerável.

Além do matrimônio como função normal da mulher, também se inclui a maternidade que é considerada como identidade feminina e a esterilidade é temida e repudiada. A maternidade é idealizada de amor, tal ideia também inclui é considerada nas decisões político-religiosas e se torna um fato social. A doutrina cristã se posiciona contra o aborto e qualquer procedimento contraceptivo e, como a moral cristã interfere nas condutas do Estado, a decisão sobre o aborto é proibida às mulheres e o controle de natalidade se torna alvo do Estado, simultaneamente, há o controle sanitário e seus efeitos. (Perrot, 2007).

Nessa direção, Le Goff e Truong (2010), ao estudarem as mulheres na Idade Média, afirmam que há uma renúncia do corpo expressa no conflito entre a Quaresma – que tenta reverter o paganismo e impor regras morais e comportamentais no cotidiano de homens e mulheres, e como contrapartida, o Carnaval – que expressa a vontade, a liberação e a sexualidade.

Dessa maneira, o corpo das mulheres se torna objeto de discussão entre o bem – que inclui a procriação, a virgindade, a castidade e maternidade – e o mau – que inclui a sexualidade, a prostituição, a luxúria, a perversão da alma, havendo uma grande repressão e desvalorização dos desejos sexuais. Nessa perspectiva, o controle da sexualidade feminina, seu estilo de vida, gestos e comportamentos passam pelo poder da Igreja. (Le Goff & Truong, 2010).

Perrot (2007) comenta que na Idade Média o sexo das mulheres é um buraco que, em conformidade com a doutrina cristã, deve ser protegido e fechado para não ser possuído pelo demônio. Então, se a carne é fraca e o pecado sexual é o pior dos pecados, a castidade do celibato se torna uma condição superior e a virgindade aponta um valor precioso. A Virgem, além de virgem, é a mais plena realização da maternidade, carrega o filho no ventre, o concebe, o alimenta, o cuida, o sustenta em seu amor, o vê morrer, é a mãe perfeita, é somente mãe. As filhas de Maria, as mulheres que se dedicam ao convento estão destinadas à pureza.

Dessa maneira, a sexualidade das mulheres se encontra censurada, misteriosa, oculta, desconhecida e reprimida. Com efeito se expressa em dois extremos, a avidez em que as mulheres são insaciáveis e os homens perdem suas forças ao tentar saciá-las, é justamente isso que os homens temem: a impotência diante da satisfação sexual da mulher. E a frigidez em que as mulheres não se interessam pelo sexo, sendo realizado como um ato obrigatório no dever conjugal uma vez que não sentem prazer. (Perrot, 2007).

A sexualidade das mulheres é temida e misteriosa, as mulheres que vivenciam os prazeres sexuais são perigosas e confundidas com as feiticeiras, com a reputação de impureza, estas se permitem fazer sexo em infinitas posições, tais como cavalgar nos homens, contrárias ao imposto pela doutrina cristã: deitada, discreta e para procriar. Além disso, mesmo a sexualidade dos cônjuges é censurada, escapa aos olhares e às palavras. Sob repressão, o continente da sexualidade feminina continua sendo um universo por explorar. (Perrot, 2007).

Perrot (2007) aponta que a relação das mulheres com a religião é paradoxal, pois as doutrinas religiosas se remetem ao poder sobre as mulheres e, também, ao poder das mulheres, sendo o poder sobre as mulheres referente à hierarquia e desigualdade entre os sexos, em que, a partir da natureza divina o masculino é superior ao feminino. Tal diferença se encontra nos livros religiosos como a Bíblia e o Corão, nos trechos da criação em que Eva é derivada de Adão. Além disso, as mulheres são excluídas dos altos cargos religiosos, dos clérigos e do exercício do ministério, os quais são de exclusividade masculina. Somente os homens podem exercer o sacerdócio e aprender latim, sendo o poder, o saber e o sagrado destinado aos homens. (Perrot, 2007).

No que diz respeito ao poder das mulheres, estas se remetem à prece, à santidade, à piedade, à devoção, ao convento tendo como culto à Virgem Maria, elas têm a possibilidade de se aproximarem do altar, também podem ser ouvidas pelos padres em suas confissões. A Igreja se torna um abrigo às mulheres, cujo princípio imposto é a submissão. Paradoxalmente, os conventos representam um lugar de apropriação do saber e criação, sendo possível a santidade feminina que exige a conjugação da virgindade em público. Algumas mulheres, também,

fundam ordens, se tornam missionárias e educadoras, são elas quem transmitem a religião, tendo acesso à alfabetização, visto que o acesso a bíblia requer a leitura. Entretanto, nitidamente, as mulheres são persuadidas à um poder religioso que, simultaneamente, dominam e negam a própria existência. Porque embora alcancem o exercício religioso, sempre serão inferiores aos homens e ao poder dos clérigos. (Perrot, 2007).

Nessa lógica de inferioridade e submissão, Perrot (2007) aborda sobre os cabelos das mulheres, que são símbolos da feminilidade e do pecado e, também, instrumento de sedução. Nos cabelos das mulheres se encontram a sensualidade, a sedução e despertam os desejos dos homens. São símbolos da feminilidade por estarem presentes na intimidade sexual feminina, o pêlo recobre o sexo, e simbolicamente retratam a identidade pessoal, sendo que os cabelos mal-cuidados expressam agitação, selvageria.

Dessa maneira, é notável que Eva e Maria Madalena são retratadas com cabeleiras longas, Eva a responsável pelo pecado original e Maria Madalena a prostituta, que usa seus cabelos para enxugar os pés de Cristo. Então, devido à sua sensualidade e conotação sexual, os cabelos devem ser escondidos e usa-se o véu. De acordo com o apóstolo Paulo, nas assembleias as mulheres devem se apresentar com os cabelos cobertos pelo uso de véu ou cortá-los, por respeito à Deus, as mulheres dignas se envergonham de mostrar seus cabelos. (Perrot, 2007).

O véu se trata de um símbolo de submissão já que as mulheres devem ser submissas aos homens e se manterem em silêncio nas assembleias, com isso o uso do véu indica a submissão, dependência, pudor e honra à autoridade religiosa. Em semelhante função se encontra o véu da noiva, que deve ser retirado exclusivamente pelo marido, sendo ele quem irá desfrutar da virgindade da esposa, nesse sentido, o véu remete ao sacrifício da esposa para o marido. (Perrot, 2007).

Então, o véu é uma submissão de respeito não só à Deus, mas também revela a submissão e dependência da esposa ao marido. Por isso, as mulheres que usam cabelos soltos são vistas como vulgares, pois somente o marido no leito nupcial deve ter o privilégio de ver a mulher com os cabelos soltos. Vale lembrar que algumas mulheres não usam o véu como afirmação de domínio do próprio corpo e liberdade. (Perrot, 2007).

Nessa direção, Perrot (2005) comenta que o corpo feminino como um todo – sua aparência, seus contornos, roupas, gestos, postura, olhar, maneiras de falar e rir – é objeto central das relações de poder. Os corpos femininos se encontram controlados e enclausurados aos ambientes domésticos, visto que as mulheres em liberdade são ameaçadoras e perigosas, bem como são frágeis e estão em perigo, conseqüentemente seus sofrimentos são considerados como merecimento.

O corpo das mulheres é, historicamente, um objeto de valor para o mercado. Um corpo desejado, dominado, subjugado, violentado, roubado e comprado em sua própria sexualidade. As esposas são violentadas quando consideradas relaxadas em sua função de donas-de-casa; o assédio sexual no trabalho é comum, as servas, criadas e serviçais são dominadas pelo senhor; o corpo e o sexo das mulheres são um objeto de super-exploração. (Perrot, 2007).

As mulheres não são donas de seus próprios corpos. No ambiente familiar o corpo feminino pertence ao marido que o possui e aos filhos que absorvem toda sua energia; na religião pertence à Deus; na sociedade como escrava ou serva, pertence ao Senhor para servir ao seu prazer, incluindo sexual. (Perrot, 2005).

Perrot (2007) comenta que as mulheres são interditas do acesso ao conhecimento, sua ocorrência se faz por vias clandestinas, às escondidas, nos quartos a noite, nas bibliotecas. O saber é sagrado e pertence à Deus e aos homens, que o representam na terra. Nessa vertente, há formação em escolas e seminários para a transmissão do saber daqueles que exercem o sacerdócio, destinado somente aos homens. Os clérigos aprendem latim que é a língua do segredo, da sabedoria e do saber sobre os tabus sexuais que as mulheres não podem ter acesso. A mulher nada pode saber, o conhecimento é contrário à natureza da feminilidade, isso porque expande seu imaginário.

Dessa maneira, querer acessar o universo da sabedoria e do conhecimento é querer ser homem e o grande defeito da mulher é querer ser homem, pois querer ser culto é querer ser homem. Por isso, as mulheres devem ser educadas, quando meninas, e não instruídas, no máximo, instruídas para serem agradáveis e úteis aos homens – como esposas, mães e donas-de-casa, com os bons hábitos e valores morais cristãs de obediência, submissão, renúncia, sacrifício, docilidade. (Perrot, 2007).

O saber feminino e a escrita feminina são frutos de resistência e persistência ao poder. As mulheres são vistas como imitadoras e não criadoras. Escrever, bem como outras qualidades de abstração como ciências matemáticas, invenções, sínteses, compor músicas, são funções de exclusividade dos homens. A escrita das mulheres se encontra reclusa sob domínio privado e doméstico. Os homens são destinados à glória e ao sucesso, e as mulheres à felicidade familiar. Nesse sentido, a aprendizagem não é acessível às mulheres. (Perrot, 2007).

Com efeito, a Idade Média pode ser vista, também, como Idade dos Homens, já que estes são considerados superiores e detentores dos ambientes públicos, somente as vozes masculinas são ouvidas e somente os homens podem falar e discutir sobre uma infinidade de temas, inclusive sobre as mulheres e seus corpos. (Silva, 2014). Nessa perspectiva, Perrot (2005) afirma que o sistema político-religioso concebe a visão feminina a partir das práticas

comportamentais de aceitação, conformação, obediência, submissão e silêncio. Inclusive, nas assembleias as mulheres são silenciadas, podem profetizar e fazer mediações divinas, mas são proibidas de ministrarem ou se pronunciarem, sendo necessário fazer suas comunicações à um homem que fará uma filtração de suas palavras. Deste modo, a ordem se trata do silêncio das mulheres, as palavras femininas não são convidadas e estão sempre à beira das margens. E este silêncio é ordenado e imposto não só nas palavras, mas nas expressões, nas falas e na existência feminina.

A Idade Média é popularmente conhecida como Idade das Trevas. No entanto, o nome Idade das Trevas só faz sentido ao considerar que é na escuridão que nasce a luz, visto que a Idade Média findou com a explosão do Renascimento e Iluminismo na Idade Moderna.

2.3 RENASCIMENTO E ILUMINISMO: IDADE MODERNA

A Idade Moderna se trata de um período de transição, o que implica em processos de transformação em todas as estruturas – políticas, sociais, mentais, econômicas. Entre o período medieval e o mundo capitalista se encontra a Modernidade. (Santos, 2010).

No século XI muitas cidades conquistam a autonomia e se libertam do poder religioso, seus habitantes são considerados homens livres, há uma organização estrutural hierárquica que regula o processo produtivo e as relações entre patrão e empregado, indicando uma transformação econômica e comercial. No século XV ocorre a invenção da imprensa, os primeiros livros são publicados sendo a Bíblia o inaugurador, entretanto, inicia uma empreitada de diversas interpretações reforçando o fim do poder da Igreja e da Idade Média. (Santos, 2010).

O século XVI é marcado pelo Renascimento em que os traços da Antiguidade retornam como influente nas artes e nos estudos de filosofia. Os debates sobre política, governo da cidade e governante se evidenciam novamente, marcando um renascimento da verdadeira civilização e, deslocando o homem novamente para o centro do mundo, como um animal político. O destino e a sorte divina responsáveis pelo resultado da vida humana desaparecem e são substituídos pela liberdade humana, novos valores começam a ser criados e a valorização do indivíduo renasce nesse momento. (Santos, 2010).

Junto do desenvolvimento da cidade e das questões sobre política e o indivíduo, surgem os humanistas, que estudam os valores e pensamentos dos indivíduos, os quais não se encontram mais submetidos ao poder religioso. Novos centros de estudos emergem nas cidades com a característica laica e, com efeito, surte uma revolução intelectual. (Moura, 2010). De acordo com Kant em “Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?” (trad.1784) na Idade Média a

liberdade de raciocínio estava impossibilitada e a permissão se restringia somente na obediência. O iluminismo recusa a ordem social anterior respaldada pela religião, a atitude individual não se norteia por Deus, o homem sai da posição de menoridade culpada e é possível alcançar a livre autonomia com o uso da razão. A iluminação do saber divino é enfraquecida e substituída pela iluminação da razão humana ou auto-iluminação.

O homem passa a ter a liberdade de usar a sua própria racionalidade e se servir do próprio entendimento para nortear suas ações, está livre da submissão a outrem, podendo fazer uso público da palavra e expor seus pensamentos. Entretanto, é mais cômodo fazer uso da menoridade e permitir aos outros que sejam seus tutores, isso porque o esforço não advém de si, mas do outro, conseqüentemente não é necessário pensar sobre o desempenho da tarefa. É preciso coragem para servir-se do próprio entendimento e ser guiado pela própria razão, nem todos conseguem esse êxito. Além da dificuldade de decisão em se desprender, haja vista, alguns tutores mostram o perigo e as ameaças de se caminhar só, mas ocultam o fato de que os homens aprendem a andar só e, com efeito, se reduzem os perigos. (Kant, trad. 1784).

A razão é instrumento de progresso e emancipação, sendo considerado inferior os seres desprovidos de razão e incapazes a participar de qualquer tipo de atividade relacionada ao progresso da sociedade. Entram em pauta discussões sobre o comportamento das mulheres na sociedade e na família, se estas devem receber educação, participar de atividades políticas, se podem ser proprietárias de imóveis, se têm permissão para usar a própria voz nos tribunais, se precisam de restrições de vestimentas, fala em espaço público, viagens ou em sua sexualidade. A partir de tais questões se constroem os discursos, costumes e hábitos sociais das condutas das mulheres. (Zirbel, 2011).

Alguns debates a respeito da temática das mulheres são organizados pela *La Querelle des femmes*, cujos participantes são filósofos, escritores, líderes políticos, comunitários e a população em geral. A *Querelle* adota uma posição contrária aqueles que inferiorizam as mulheres e defendem a igualdade entre os sexos, o direito ao saber, o acesso ao conhecimento e à educação, para que seja possível às mulheres desconstruírem os discursos sobre sua natureza e construírem elas mesmas os próprios discursos. Então, buscam definir um lugar para as mulheres no âmbito público e político. (Zirbel, 2011).

Nessa perspectiva, se encontra como fator de discussão o matrimônio, visto que somente os homens têm o privilégio de escolha e os casamentos ocorrem controlados pelos interesses familiares. A *Querelle* defende o casamento a partir do amor romântico, em favor da livre escolha, anulando o controle matrimonial. (Zirbel, 2011).

Os pensadores que constituem a *Querelle* defendem o sexo feminino e para sua defesa utilizam de panfletos, tratados, alfabetos de virtudes das mulheres. As “Preciosas” se trata de um movimento de mulheres que se dedicam à literatura e são reconhecidas pela suas falas e escritas refinadas, elas privilegiam as soluções práticas às teóricas e buscam criar consciência a respeito do que as mulheres podem fazer de fato no meio social. Com esse movimento se torna possível abrandar os costumes. (Zirbel, 2011).

Os integrantes do “Feminismo Lógico” defendem a igualdade de gênero por meio da possibilidade de aprendizagem e emancipação humana, sendo que aprender e conhecer são potencialidades existentes em todos os seres humanos; homens e mulheres. (Zirbel, 2011).

O filósofo François Pollain de la Barre se destaca no século XVIII como defensor das mulheres, aponta que a desigualdade entre homens e mulheres se restringe apenas ao campo físico, sendo que essa mesma desigualdade corporal se amplia por meio do discurso social para um preconceito, ao considerar as mulheres como seres inferiores. Com esse discurso social é possível restringir a política, a literatura, virilidade, força e coragem aos homens e, a conversa, timidez e fragilidade às mulheres. (Zirbel, 2011).

Entretanto, o acesso ao saber e à educação das mulheres culmina no fim do sistema social familiar baseado na diferença sexual e em uma transformação da natureza feminina. Dessa maneira, o acesso das mulheres às universidades, ao conhecimento, as mulheres letradas são vistas como isentas de atributos femininos e consideradas semelhantes aos homens. A busca pelo conhecimento impulsiona as mulheres a perderem a própria feminilidade, com efeito aquelas consideradas sábias são degradadoras do próprio sexo. Isso porque a estrutura social corre risco de ser abalada com a erudição feminina, para impedir uma transformação desse tipo, o discurso da feminilidade é reforçado pelos seus atributos de beleza, fragilidade, adequação ao casamento, incapacidade para o conhecimento, exclusão do saber, submissão e finalidade procriativa. (Zirbel, 2011).

Em oposição a esse discurso, o filósofo defende que a inferioridade feminina se trata de um discurso socialmente construído e para desconstruí-lo se faz necessário inserir as meninas em um processo educativo moderno e esclarecido. Sendo possível a inserção das mulheres ao mundo do saber. Nesse sentido, no século XVII na França, muitas mulheres são consideradas sábias, ativas nos debates políticos públicos, organizadoras de discussões sobre literatura, filosofia, ciências. Suas discussões são realizadas nos salões femininos e tem como finalidade promover a livre reflexão e permuta de ideias. Tais mulheres são conhecidas como **preciosas**, **libertinas** ou **sábias**. (Zirbel, 2011).

Já os pensadores do período iluminista defendem que a diferença entre os sexos determina as diferenças sociais, restringindo o contrato social ao domínio masculino e as funções reprodutivas ao campo feminino. Se Descartes propôs uma filosofia que promove a emancipação humana de homens e mulheres, em que o pensamento antecede o corpo, sendo o corpo apenas sua extensão. Os iluministas utilizam da racionalidade cartesiana para favorecer os homens. (Zirbel, 2011).

O contrato social institui uma igualdade moral e se trata de uma convenção para que os indivíduos convivam em sociedade, estes se encontram associados uns aos outros. Sendo que essa associação defende e protege cada indivíduo e seus bens, mantendo-os unidos e, simultaneamente, livres, podendo desfrutar de autonomia. Os integrantes são os cidadãos, os quais participam do espaço público ativamente. (Rousseau, 1999).

Entretanto, a pedagogia política se distingue para homens e mulheres. A qualidade mais importante da mulher é a doçura e obediência, sendo que a responsabilidade e cuidado com os filhos são designados às mulheres por sua natureza, devem aprender atividades específicas de seu sexo, as quais envolvem tornar-se mãe de família e a gestão doméstica. A vida da mulher consiste em agradar o homem, servir-se de objeto ao agrado e utilidade da sociedade, é feita para ser subjugada e obedecer ao homem, tendo de suportar os erros do marido sem lamentar. E enfatiza que somente aos homens deve se incentivar a independência, o estudo das verdades abstratas, das ciências e das ideias. (Rousseau, 1995).

Em “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime” Kant (trad. 2018) destaca que toda educação e instrução deve ser norteadas pela natureza da distinção entre os gêneros, sendo que a oposição à natureza é sempre mal vista.

Sendo que, a natureza da mulher pertence à categoria do belo, marcado por experiências sensíveis. A mulher é dotada de tudo que se refere à beleza, compaixão, bondade, solicitude, piedade, simplicidade e ingenuidade, pudor. É hábil em aprender atividades refinadas, música e artes. Denotam leveza e ausência de esforço, e são envolvidas pelo sentimento de decência. A ciência feminina consiste em sentir, é atraída por entretenimentos fúteis alegres e divertidos, preferem a beleza à utilidade. Suas atitudes são norteadas pelos seus prazeres, exercem o que lhes agrada e lhes é conveniente, não sendo dóceis aos deveres, são consideradas isentas de princípios, por isso é necessário que os homens transformem o que é bom em agradável a elas. As fraquezas femininas são caracterizadas como belos erros, entre os quais estão a sensibilidade diante de ofensas ou desgraças, sendo elas propensas à melancolia. (Kant, trad. 2018).

E a natureza do homem pertence à categoria do sublime, marcado por experiências especulativas. Seu entendimento sublime é profundo e hábil no estudo laborioso e na

compreensão de ciências abstratas e úteis. São superiores. A ciência masculina consiste em raciocinar. (Kant, trad. 2018). É válido destacar que para Kant (trad. 2018) não convém as mulheres aprenderem e agirem conforme a natureza masculina, pois sufocam as características próprias de seu belo sexo, faltando-lhes apenas uma barba. No entanto, a velhice é um momento devastador para a vaidade e beleza feminina, por isso conforme a beleza se desvanece recomenda-se que as mulheres se insiram gradativamente aos costumes de leitura e exercícios reflexivos e começam a adquirir qualidades sublimes.

Na vida matrimonial o casal deve formar uma única pessoa moral dotada de traços belos e sublimes, regida pelo entendimento racional masculino, que tem mais capacidade para administração da família, e pelo gosto agradável feminino. Sendo que a disputa por superioridade entre os cônjuges significa que o casamento foi arruinado. (Kant, trad. 2018).

Em “Antropologia de um ponto de vista pragmático”, Kant aborda o caráter do sexo na sociedade, revelando o lugar que mulheres e homens ocupam no meio social. Naturalmente os homens são superiores em força física e, na organização familiar, devem proteger as mulheres, que por ser inferiores tem o direito de serem protegidas. As mulheres devem ser submissas aos homens, estes portam o domínio e o comando das regras. (Kant, trad. 2006).

No entanto, os homens desfrutam da paz e organização doméstica da mulher, se submetendo à organização delas. Além disso, as mulheres são responsáveis pela preservação humana, cuidado e proteção dos filhos. E pelo processo civilizatório dos homens que realizam com o uso da feminilidade, isso porque sua gentileza, delicadeza promovem no homem uma educação moral, um refinamento social e cortês, tornando-o mais amável e gentil. Com isso, a feminilidade exerce uma domesticação do traço selvagem da masculinidade. (Kant, trad. 2006).

Dessa maneira, enquanto a mulher se apresenta paciente, suscetível, responsável por economizar, ciumenta mesmo quando não ama, se propõe a agradar e ser agradável, se faz de objeto de satisfação para a sociedade. O homem se mostra tolerante, sensível, responsável pelos ganhos, ciumento quando ama. Então, as mulheres devem ser resistentes e os homens insistentes, elas são procuradas, porém não se mostram exigentes em suas escolhas, pois se assim o fosse elas seriam insistentes e não resistentes, nesse sentido, cabe aos homens a escolha de suas parceiras. (Kant, trad. 2006).

As mulheres são fracas enquanto cidadãs, são incapazes de obter a maturidade, e por isso exigem ser tuteladas em suas responsabilidades civis pelos homens, respaldadas pelo Direito do mais fraco, devem ser protegidas pelos homens. Diante dessa incapacidade de exercer os direitos civis, o Estado concede às mulheres o direito à garantia do bem-estar no ambiente doméstico. Para reagir à posição de minoridade em busca de autonomia, é preciso

coragem. No entanto, as mulheres ao serem destinadas ao ambiente doméstico, subordinadas aos homens não conseguem exercer o Esclarecimento; o uso pleno da razão e liberdade. (Kant, trad. 2006).

Para abordar a distinção entre os sexos, Kant faz uma analogia às máquinas de produção em que ambas as máquinas devem obter o mesmo resultado, porém aquelas que são dotadas de pouca força, são compensadas com uma dosagem extra de arte, da arte de cativar e lidar com os homens. A finalidade das distribuições desiguais dos atributos à cada sexo se concentra na união entre homens e mulheres. Além disso, Kant afirma que toda mulher gostaria de ser homem, mas nenhum homem gostaria de ser mulher. (Kant, trad. 2006).

Embora Kant diferencie antropologia fisiológica e antropologia pragmática em que a primeira se refere às predisposições da natureza, enquanto a segunda diz respeito ao que o homem enquanto ser livre e ativo faz, pode ou deve fazer. (Kant, trad. 2006). E, apesar de Kant elaborar os imperativos categóricos a fim de desenvolver a moralidade, caracterizando-os como universais (Kant, trad. 2007), o que poderíamos subentender que podem ser aplicados também às mulheres. O discurso de Kant sobre as mulheres se desvia dessa possibilidade.

Diante do exposto, nota-se que a antropologia se pauta no discurso construído pela sociedade e retira das mulheres a autonomia para tomar decisões por si mesmas, o que demarca uma certa fraqueza feminina. As mulheres são completamente excluídas da vida política e do acesso ao conhecimento, sendo a emancipação uma possibilidade somente para os homens que são naturalmente predispostos à racionalização. As mulheres são consideradas fracas e necessitadas da proteção masculina, suas fraquezas são constituídas de características físicas, intelectuais e emocionais. Nesse sentido, o medo e a timidez são características que revelam a fraqueza feminina, entendemos que o termo feminilidades se refere às fraquezas.

Além dessas considerações, a partir do século XIX a vida social passa a ser regulada pelo campo científico, que com a racionalização iluminista impulsiona o desenvolvimento das ciências e faz com que a medicina ganhe espaço na sociedade. Nesse momento, a sociedade se estrutura a partir de um tipo de controle nomeado por Foucault (1999) como biopoder. Isso porque a riqueza das nações não se restringe aos recursos naturais e industriais, mas engloba a eugenia populacional. A qualidade do capital humano se torna a preciosidade das nações, visto que retornará como produção e reprodução econômica. Em decorrência, as nações investem em controlar as condições de vida e saúde da população com a finalidade de obter mais capital. (Birman, 2016).

Nessa perspectiva, as políticas públicas passam a abranger a regulamentação dos planos educacionais e médicos, a escolaridade passa a ser obrigatória, bem como o controle sanitário.

Com isso, a medicina se amplia e exerce influência na vida individual, coletiva, social, moral, curativa e preventiva. Há um aumento da medicalização social com a busca de higienizar os corpos e espíritos; a medicina se torna, então, responsável por promover uma população isenta de impurezas e imperfeições. Dentre as metas impostas à medicina se encontra a produção de crianças saudáveis e bem nutridas, se torna necessário acompanhá-las até a maturidade para prevenir desvios orgânicos e funcionais. Com efeito, é por meio do campo da maternidade e reprodução que a vida pessoal das mulheres se torna alvo de controle das nações, se constrói uma cultura do corpo e da criança medicalizada. (Birman, 2016).

Acrescido a isso, se vê a ênfase da reprodução da espécie, então tudo o que possa interferir na atividade reprodutora é considerada uma ameaça, aqui se localiza o prazer e o desejo como finalidades que desviam o ato sexual da sua meta real: reprodução. Nesse sentido, o erotismo e a sexualidade são ameaçadores e perigosos e proibidos às mulheres, já aos homens é permitido. Mas, ao considerar o controle higiênico da população, no século XIX nota-se a regulamentação do trabalho de prostituição que promove satisfação aos homens, a qual é impossibilitada com suas mulheres de família. Dessa maneira, as prostitutas são submetidas regularmente à exames médicos, sendo os resultados norteadores de permissão ou proibição do trabalho. A higiene social controla completamente a saúde reprodutiva, já que a possível transmissão de doenças venéreas pode interferir na reprodução. (Birman, 2016).

Nota-se um discurso de progresso pautado pela busca da perfectibilidade do gênero humano, em que se acredita ser possível o progresso do aperfeiçoamento do ser humano por meio da ciência e tecnologia. Se existem medicamentos para os desvios do padrão normal, há também uma organização pedagógica em direção à psicologia do desenvolvimento, constituída por regras. Com efeito, surge um novo campo de anomalias categorizadas como degeneração em que as intervenções médicas e educacionais aplicam correções até que as anomalias sejam eliminadas. (Birman, 2016).

Nesse aspecto, se vê uma interferência moral com a proibição do erotismo feminino, na própria classificação médica há quatro categorias de mulheres que apresentam desvio moral da feminilidade, ou seja, da função de reprodução da espécie e maternidade, sendo que o desvio da norma se detém na recusa da maternidade. Estas categorias são a prostituição, o infanticídio, a ninfomania e a histeria, sendo estas tratadas e medicadas pelo campo da psiquiatria. Diante disso, além de uma higiene corporal, física, nota-se uma higiene moral. (Birman, 2016).

Além do dispositivo de controle do biopoder, a formação da Modernidade se estabelece com a migração dos camponeses para as indústrias em uma direção de disciplina industrial. Inicialmente se institui a administração familiar paternalista, entretanto, os médicos e

higienistas com medo de um futuro de trabalhadores degenerados, defendem o fim da administração familiar e exigem que as fábricas sejam responsáveis pela disciplina dos operários. Dessa maneira, a era industrial institui uma nova forma de organização na sociedade, em necessidade de ordem e racionalidade, com efeito emergem transformações econômicas e tecnológicas, junto de novas disciplinas industriais. (Perrot, 1992).

Com as exigências impostas pela disciplina da era industrial, se destaca silêncio, submissão e pontualidade, uma ênfase no controle da divisão de trabalhos por sexos e a vinculação do salário à produtividade que impulsionam os operários a se submeterem a jornadas de trabalho extensas até o limite de seus corpos. Entretanto, os operários começam a se pronunciar, publicam as condições de trabalho abusivas e exigem tratamentos dignos, sendo que em 1899-1900 iniciam formações de resistência contra a disciplina clássica com reuniões e sindicalizações. Em 1 de Maio de 1906 ocorre a greve pela jornada de oito horas diárias. Nasce uma nova visão acerca do poder dos trabalhadores. (Perrot, 1992;1999).

O trabalho se trata de uma temática pioneira de pesquisa sobre as mulheres. Nota-se que o matrimônio e a família é o que marca a entrada da mulher no trabalho no período industrial. A racionalidade do século XIX afirma que o destino da mulher é a família e a costura, cabe à ela o funcionamento familiar, sendo segregada da cidadania e da cidade, e também proibida da escolha matrimonial, os sexos são separados nos meios de trabalho e nas escolas, são elas o sexo frágil. (Perrot, 2005).

Na segunda metade do século XIX a voz operária se pronuncia acerca das mulheres, atrelando-as ao serviço doméstico, à responsabilidade pelo lar e pela família. Já que não podem contribuir com a política, então lhes é designado o casamento e assegurado o lar, caso elas trabalhem em ateliê ou costuras poderão contribuir como complemento à renda. Não mais que isso. Nesse momento a mulher retrata a infelicidade, vitimização e dependência, sendo acolhida somente no meio familiar e hostilizada nos meios públicos bem como nas fábricas. (Perrot, 2005).

O discurso dos operários constrói a cena de que o homem deve alimentar a mulher e esta deve se ocupar exclusivamente do lar. Alguns casos a renda familiar exige o complemento do trabalho da mulher, no entanto, a fábrica não é lugar para mulheres, pois perdem sua inocência ali sendo alvos dos patrões, lutam para que elas não entrem ou sejam retiradas das fábricas, já que este trabalho contradiz a delicadeza feminina. Nota-se que o trabalho das mulheres não é prioridade no movimento operário masculino, muito menos a emancipação feminina. Defensores do domínio e comando masculino, da submissão e obediência feminina, as mulheres devem se subordinarem à família e à autoridade dos homens. Muitas mulheres

também expressam os mesmos ideais, provavelmente interiorizados pela sua educação e pelo discurso dos homens, da sociedade na época. (Perrot, 2005).

Conforme Perrot (2007) esclarece, as mulheres trabalham desde sempre, mas não são remuneradas, sendo que o desenvolvimento da sociedade só é possível com o trabalho das mulheres: o trabalho doméstico. No século XVIII e XIX, com a industrialização se evidencia a temática da remuneração do trabalho feminino, se elas devem ou não ter acesso ao trabalho assalariado e se ausentar dos afazeres domésticos. Enfim, tal como os operários, as mulheres se encontram em uma posição inferior e marginal à sociedade, inclusive inferiores aos próprios operários.

Inicialmente, se tem as mulheres camponesas que vivem em aldeias e desaparecem com as próprias aldeias. Suas rotinas são permeadas pela família e pelo campo, são transmissoras de saberes, lendas e histórias às filhas, se preocupam com seus namorados. Utilizam-se da autossustentância, são fiandeiras para vestir as pessoas, fazem as refeições, contribuem monetariamente atuando no setor têxtil e alimentício. A lavanderia se torna um local de lazer, conversam entre si e os homens temem seus assuntos. (Perrot, 2007).

No que se refere ao trabalho doméstico, se trata de uma função essencial para a sociedade, embora frequentemente invisível. As mulheres são responsabilizadas pelos serviços domésticos, além disso, se tornam parte da identidade feminina e sonho de todo homem ter uma companheira dona-de-casa-perfeita. A mulher é sempre uma dona-de-casa, esse trabalho não é compartilhado com os homens, é um trabalho físico que exige do corpo. (Perrot, 2007).

No século XVIII e XIX a sociedade percebe a importância do trabalho doméstico, com isso a “boa-dona-de-casa” se inclui nos tratados de economia, educação, nas escolas e nas fábricas que oferecem formação às mulheres dos trabalhadores. As mulheres passam a ganhar por prestação de serviços ao fazer compras e lavar roupas e contribuem para a renda familiar, a posteriori, contribuem por meio da costura e indústria de confecção. Entretanto, não é recomendável o trabalho às mulheres, não são bem vistas as que o exercem, sendo preferível que fiquem em suas respectivas casas. Já a dona-de-casa burguesa é responsável pela família e pela ordem da casa, sendo responsável pelos filhos e pelas criadas que ao longo do tempo vão se reduzindo à uma única mulher para realizar todo o serviço, para isso as mulheres burguesas dependem do dinheiro que o marido lhe repassa. (Perrot, 2007).

2.4 IDADE CONTEMPORÂNEA

O fim da Idade Moderna e início da Idade Contemporânea é, historicamente, adotado por meio do marco da Revolução Francesa de 1789, século XVIII (Santos, 2010). A Revolução Francesa é um momento crucial na história das mulheres, por meio dela se obtém a proclamação de igualdade de direitos entre homens e mulheres. Com a igualdade entre ambos perante a lei, as mulheres devem ter direito de ingressar nos mesmos cargos sociais, receber a mesma educação, adquirir as mesmas habilidades e ter um espaço equivalente na sociedade que os homens. (Birman, 2016).

As mulheres participam da Revolução Francesa ativamente, entretanto, a igualdade de direitos legislada se mostra falha na prática. Isso porque elas não recebem os mesmos direitos que os homens. A democracia francesa se pauta nas diferenças biológicas como base para designar as estratificações sociais entre os sexos, é o determinismo biológico que estrutura a sociedade. (Birman, 2016). A fronteira política é, para as mulheres, a mais difícil de ultrapassar, visto que se trata de um poder decisório delegado aos homens. (Perrot, 2007).

Segundo Perrot (2005), cidadania se remete à participação ativa na Cidade, os direitos e deveres que devem ser exercidos, sendo possível distinguir a cidadania em três vertentes: civil, social e política. Embora limitada, a cidadania civil é concedida às mulheres ao decretar a igualdade na herança, o casamento como um contrato social, a possibilidade do divórcio por consentimento de ambas as partes. É estabelecida uma distinção entre as mulheres solteiras e casadas, as primeiras são reconhecidas como moças de maioridade, enquanto as segundas são reconhecidas como menores, sendo submissas aos maridos que são seus responsáveis. Sendo que sua participação social exige a autorização do companheiro, são consideradas cidadãs passivas, isso porque não contribuem com a economia e manutenção do estabelecimento público, com efeito não podem ter participação pública. Nesse sentido, as mulheres têm acesso à ação civil, mas são excluídas da ação social, pública e política.

Perrot (2007) comenta que a Revolução Francesa é paradoxal, visto que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não se aplica totalmente às mulheres, pois elas não são indivíduos, são mulheres. Elas conquistam direitos civis, mas não políticos, permanecem excluídas do direito ao voto pois são consideradas cidadãs passivas.

Em 1791 Olympe de Gouges formula a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, reivindicando o acesso à cidadania política respaldada nos princípios de igualdade entre gêneros. Entretanto, seu resultado é um óbito em guilhotina, sendo um exemplo de crime cometido pelas mulheres devido ao ingresso na política e a recusa aos cuidados domésticos.

(Perrot, 2005). Dessa maneira, Perrot (2007) afirma que ser mulher política ou ser uma mulher na política se trata de um paradoxo representante da antítese da feminilidade, de uma negação se sua feminilidade. Como efeito desse episódio, também, são fechados os clubes de mulheres e a Sociedade das Cidadãs Republicanas Revolucionárias, em que a política é discutida e aprendida pelas mulheres. (Perrot, 2005).

A dificuldade que as mulheres têm em conquistar sua cidadania, sobretudo a cidadania política permanece. Um exemplo é que em 1848 é implantado na França o sufrágio universal que se faz presente nos manuais escolares, no entanto ele é somente destinado aos homens. Ainda em 1848 o reconhecimento social das mulheres começa a progredir, sua educação e seu desenvolvimento seguem sentido à caridade e assistência social. Nesse mesmo ano, ocorre a liberdade sindical em que as mulheres podem participar dos sindicatos sem a permissão do marido, no entanto, não podem trabalhar sem sua autorização. Em 1861 se tem a primeira mulher francesa com licenciatura, iniciam as empreitadas de escolas primárias e secundárias para as crianças e moças. Cresce o desejo por companheiras inteligentes, capazes de enfrentar a igreja e promove a abertura do acesso ao trabalho assalariado feminino. (Perrot, 2005).

Com a industrialização e o período de guerras 1914-1918 ocorre uma mudança radical na vida das camponesas, os homens se ausentam dos trabalhos para irem às guerras e são as mulheres quem assumem seus cargos. Aprendem a lavrar terra, gerenciar negócios, entre outros, nesse momento se encontram internatos que empregam moças de 14 anos e lhes disciplinam, com isso podem contribuir na economia familiar. É digno de nota que nem sempre as camponesas retornavam para a casa, após tal mudança significativa. Isso porque desejam uma vida melhor e mais livre, empregos, profissões. Sendo que em meados do século XX as mulheres já dirigem carros, usam talão de cheque, conduzem trator, gerenciam e administram seus negócios. E a vida no campo desaparece. (Perrot, 2007).

As mulheres são vistas como descontínuas, desordenadas e incapazes de governar, no entanto, as mulheres reagem com manifestações organizadas em busca do direito ao voto. Durante a guerra de 1914-1918, algumas mulheres deixam seus afazeres domésticos e se alistam nas forças armadas. Começam a conquistar o assalariamento, se inserir nas universidades e constituir a primeira geração de mulheres intelectuais – advogadas, professoras – e se organizam persistentemente no objetivo de conquistar o direito ao voto, passam cada vez mais a se apropriar das ruas nas manifestações. Em 21 de abril de 1944 com a Assembleia Consultiva de Argel, as mulheres francesas passam a ser eleitoras e elegíveis, votando pela primeira vez em 1945. (Perrot, 2005).

Pouco antes da guerra de 1914 se constitui a remuneração a uma pequena parcela do trabalho doméstico, sendo o principal gerador de empregos para as mulheres. Sua remuneração ocorre por meio de retribuições com casa e comida, sendo que se quebram alguma louça ou estraguem roupas são aplicados descontos. A jornada de trabalho é ilimitada e não há folga semanal, nem mesmo aos domingos. Essa classe é super explorada, se alimenta de restos, dormem em locais sórdidos, são abusadas sexualmente pelos patrões e se engravidam são dispensadas. Não é recomendável o envio de mulheres para a cidade, não são vistas com boa reputação devido ao risco da prostituição e DST. Após 1914 as empregadas domésticas desaparecem, sendo substituídas pelas diaristas e optando por outras oportunidades em hospitais, fábricas. Embora as empregadas domésticas desapareçam, o ambiente doméstico continua sendo de responsabilidade da mulher, bem como o cuidado com a educação, saúde dos filhos. (Perrot, 2007).

Com a industrialização as mulheres passam a trabalhar nas manufaturas e fábricas, uma mudança radical para sua natureza, se questionam sobre maneiras de conciliar a sua função primordial – a casa – com o trabalho operário. As mulheres que precisam trabalhar são consideradas um “exército reserva” e seus maridos indignos por precisarem do trabalho dela externamente ao lar, isso porque as fábricas são ambientes sórdidos, permeados por promiscuidade sexual. (Perrot, 2007).

O primeiro setor que abre espaço para as mulheres é o setor têxtil, o trabalho geralmente é temporário com prazo até o casamento ou o nascimento do primeiro filho, retornando posteriormente junto dos filhos. Na França e na Inglaterra, com a primeira guerra mundial, as mulheres substituem os homens em seus serviços marcando o início da reorganização espacial e de trabalho nas fábricas, em que passam a ter locais para amamentação. Após a segunda guerra mundial, as indústrias eletromecânicas e eletrônicas promovem abertura para o emprego de mulheres. (Perrot, 2007).

Entretanto, as condições do trabalho na fábrica não são as melhores. Se trata de um trabalho cansativo, repetitivo, que exige rapidez, as mulheres correm riscos de acidentes nas máquinas tendo os dedos ou mãos prejudicadas, as jornadas se aproximam de 14 horas com raras pausas, os locais são desconfortáveis, mal arejados, não há refeitórios sendo preciso comer nas máquinas. Além disso, há uma rígida disciplina com punições por atrasos ou falhas e são submetidas à assédios sexuais. (Perrot, 2007).

As mulheres não aceitam facilmente a inserção das máquinas, visto que substituem seus trabalhos manuais, lhes impõe um ritmo e disciplina, protestam contra a máquina Tosadora, a máquina de perfuração automática dos canhões, as quais substituem os trabalhadores manuais,

as máquinas de fiar, de triar lã, as máquinas de costuras que as fazem permanecer nas fábricas e deixar seus lares, com isso as mulheres quebram as máquinas. Nesse aspecto, as máquinas são concorrentes dos trabalhos manuais das mulheres e, também, dos trabalhos assalariados dos seus maridos. (Perrot, 2005).

Em 1950 é o ramo da costura que promove oportunidades para as mulheres, as mulheres aprendem a costurar com suas mães ou em cursos profissionalizantes, no entanto, tais habilidades são vistas como dons inatos. A costura se atrela às vestimentas íntimas, ao luxo, às rendas e sedas, o século XIX é o século da roupa e da moda, toda cidade tem seu ateliê e a costureira representa, também, a confidente das mulheres. Grande parte das costureiras exercem trabalhos paralelos simultaneamente, possuem uma vida sentimental libertadora, no entanto, é comum serem seduzidas, engravidadas e abandonadas. O ateliê revela uma vida alegre e aventurada até as máquinas adentrarem o espaço visando o aumento da produtividade. As operárias passam a trabalhar em suas casas utilizando as máquinas de costura em jornadas de trabalho ilimitadas, sedentárias, com má alimentação passam a adoecerem. (Perrot, 2007).

A relação com a máquina de costura se torna um sonho fracassado, a idealização, de máquinas que promovam a igualdade entre homens e mulheres nos aspectos de salários e promoções se esvanece, já que as mulheres acabam passando jornadas intermináveis em suas casas trabalhando. Com a promessa de libertarem-se de uma longa jornada de trabalho nas fábricas e conseguirem conciliar e se dedicar ao trabalho doméstico, as mulheres desejam as máquinas de costuras, o aspirador elétrico, as máquinas de lavar. Entretanto, a união mulher-máquina oculta a fragilidade da mulher que a impossibilita de exercer trabalhos braçais, sendo destinadas aos trabalhos repetitivos, simples, copiadores, e consideradas seres sem imaginação. Com isso as mulheres devem obedecer às ordens dos homens, das máquinas, se movimentar no ritmo exigido pelas máquinas. (Perrot, 2005).

Com a necessidade financeira, as mulheres passam a costurar em domicílio sob uso de máquinas, no entanto o trabalho não conta com folga, enquanto os homens estão se divertindo nos cabarés e gastando suas economias, as mulheres passam o domingo sentadas trabalhando na costura. O argumento se respalda no fato de que com a limpeza da casa, os homens iriam se desinteressar pelos cabarés. (Perrot, 2005).

Seu ponto de ida registrado se localiza nas bordas dos rios, se trata de um local exclusivo de sociabilidade feminina, muitos homens se irritam com a perda de tempo das mulheres nos lavadouros. Inclusive ocorre a criação de lavadouros compartilhados com a finalidade de evitar as conversas paralelas, mas as mulheres renunciam a tais lavadouros. O espaço feminino é mais

festivo, o espaço masculino se assemelha a um aprendizado de bons costumes e regras. (Perrot, 2005).

O lavadouro não é só o local em que se lava a roupa, mas representa também as conversas, trocas de informações sobre remédios, novidades do bairro, receitas. É também o lugar de acolhida das mulheres em apuros e das crianças abandonadas. As mulheres frequentemente vão ao lavadouro, no mínimo diariamente passam por ele nos seus percursos, anualmente é realizada uma festa das lavadeiras que atrai toda a população. Além disso, o lavadouro é o germe das organizações dos protestos femininos, ali organizam lutas pelos salários, pelas higiènes e compartilhamentos de serviços domésticos e de saúde, pela dignidade humana. (Perrot, 2005).

Entretanto, depois de 1880 o lavadouro é industrializado e mecanizado, passa a ser um espaço utilizado por homens, controlado e menos acessível às mulheres. Além disso, o prazer do lavadouro se perde nas prescrições para executar as máquinas. (Perrot, 2005). Observamos, então, que ao se tratar do confinamento feminino ao ambiente privado e do seu impedimento ao ambiente público, tal temática não engloba somente o aspecto doméstica-política, mas também a dimensão social de lazer e prazer incluída no campo público, do qual a mulher também é privada.

Nessa direção, Perrot (2005) comenta que a mulher é reconhecida como frágil, fraca, infeliz e pobre, se trabalha sofre da indignidade feminina. Seu corpo é ameaçado pelo universo industrial, pelas máquinas que resultam em degenerações, esterilidades, histeria, doenças íntimas e ginecológicas e, também, pela potência erótica que lhes desperta.

Embora as máquinas contribuam para que a mulher se insira nos trabalhos de exclusividade e domínio masculino, na igualdade salarial já que ao receber por peças podem se igualar ou se sobressair aos homens. As mulheres ainda permanecem destituídas de seu saber, sua criação, sua intelectualidade, atributos considerados desqualificados e sem utilidades. (Perrot, 2005).

Além disso, as máquinas de costura com os pedais, que as mulheres pedalam para funcionar a máquina e costurar, despertam excitação sexual nas mulheres ao pedalar. Então, elas se tornam insaciáveis, perversas e promíscuas, por isso seus maridos raramente concordam com tal atividade. Com isso, surge a necessidade de que os homens construam outras máquinas, as quais não excitam as mulheres, nessa lógica, mais uma vez a sexualidade feminina se encontra no controle dos homens. É preciso um funcionamento mecânico que substitua o movimento das pernas, a agitação das máquinas, o desejo imperioso das mulheres que se agita. (Perrot, 2005).

No fim do século XIX grande parte da população feminina se insere no proletariado. No entanto, o trabalho das mulheres aponta diretamente para a ruína da estrutura familiar, lógica que os operários se opõem. As mulheres trabalham lavando roupas, costurando no setor têxtil, com limpezas, no entanto, são mal remuneradas visto que possuem companheiros para lhes alimentarem. Então, a imagem operária continua sendo contrária à feminilidade. (Perrot, 2005).

O proletariado feminino se encontra em condições miseráveis, desqualificado, com remuneração inferior à dos homens, se trata somente de um complemento à renda familiar. Nas greves, as mulheres acompanham os maridos, são suas vozes que aparecem e são elas quem atiram pedras às vidraças. No entanto, as grevistas mulheres não são bem vistas, são desqualificadas de feminilidade, por isso muitas relutam em participar e, tanto os operários como os seus maridos não as apoiam. O trabalho pelo qual lutam também se encontra distante da natureza feminina situada no meio doméstico e familiar. Logo, as militâncias e os movimentos grevistas femininos surgem sob rupturas e solidão. (Perrot, 2005).

Se não há pão em casa, a mulher se intromete. Mais perto das coisas, mais violenta, mais raivosa, ela traz em suas cóleras muito mais paixão do que seu marido: Ah! Se eu fosse o homem, eles veriam. As mulheres são o tição. (Perrot, 2005, p. 204).

O movimento operário tem preferência de que a mulher fique em casa, cuidando da família para evitar tumulto e desordem. As mulheres são vistas como perigosas porque são como um povo selvagem escondido, o ideal é fazê-las se calarem e obedecerem, civilizá-las, por isso lhes entregam folhetos sobre histórias morais. São também, vistas como ameaçadoras à medicina, já que seus saberes de curandeira, medicina alternativa, remédios de mulher revelam um saber feminino sobre a sociedade que busca conservar a autonomia corporal ao invés de submetê-la ao controle médico. (Perrot, 2005).

São as mulheres que observam a variação dos preços dos alimentos relacionados com as fatalidades climáticas, são elas que se atentam se há todos os produtos nas feiras, a partir das observações, se pronunciam e exigem preços justos, são delas que partem as revoltas de subsistência. Inclusive, é nas feiras que as mulheres se encontram, conversam entre si sobre tais situações e, quando os comerciantes permanecem relutantes, as mulheres se revoltam, os golpeiam, reviram as bancas e perturbam a ordem. Sempre juntas, se manifestam sem armas, se defendem com as próprias mãos, rasgam as roupas, usam suas vozes em multidão. Nos dias de pagamento, quando não recebem, protestam exigindo os recibos dos não-pagamentos. (Perrot, 2005).

Os trabalhos de casa incluem fazer compras para preparar a alimentação, se ocupar das roupas e dos filhos, buscam combustível, enquanto os homens trabalham nas obras, as mulheres se apropriam das ruas, seus rumores se fazem presente. No entanto, o preço é alto, tais mulheres precisam usar vestimentas que cubram todo seu corpo, muitos são os lugares que não são adequados às mulheres honestas, elas os povoam como espiãs, sendo vigiadas pela vizinhança. Mas seguem em busca da liberdade por meio da astúcia feminina, nos códigos de sinais: nas cartas ocultas em suas roupas, nas mensagens comunicadas, nos lenços que deixam cair. Começam a bisbilhotar, vender e revender frutas, verduras, legumes, flores, roupas usadas. (Perrot, 2005).

Até os anos 1980-1990 um dos setores de maior empregabilidade para as mulheres se trata dos setores de terceirização, cujos empregos são caracterizados por funções femininas, tais como atributos domésticos, cuidados, importância do corpo e da aparência. Além disso, a terceirização se trata de trabalhos considerados especificamente femininos. Com o início do século XX se evidencia as lojas de departamentos, comércios, restaurantes, hospedarias com empregos para secretárias, vendedoras, entre outros, embora fossem mal vistos em prol do risco de prostituição. Os regulamentos no setor comercial são rígidos, exigindo que as mulheres sejam solteiras, disciplinadas, nunca se sentarem durante o trabalho, salários medíocres, entretanto, se tratam de empregos competitivos uma vez que se encontram em locais luxuosos, atividades dignas, sendo que a entrada só é possível sob indicação. Em 1936 as mulheres passam a progredir e se tornam líderes nos departamentos, estas muitas vezes precisam dormir nos locais de trabalho. A agência de Correios também se encontra entre as possibilidades de trabalho para mulheres que, simultaneamente, carimbam as cartas e tricotam. (Perrot, 2007).

Outro setor de empregos femininos se encontra nos cuidados aos doentes, com isso se constitui uma equipe de enfermagem para os exércitos com processo de recrutamento estritamente rígido; semelhante a estes se encontram os serviços hospitalares como auxiliares dos médicos, posteriormente se institui o ensino profissional de enfermagem cuja técnica é exigida nas contratações. No campo da medicina as mulheres demoram para se inserir devido à resistência dos homens, geralmente optam pela ginecologia. Há também a primeira mulher a se formar em medicina psiquiatra, mas se vestia como um homem e é perseguida por concordar com o aborto e os métodos contraceptivos, além de ser internada em uma clínica psiquiátrica. Em 1989 institui uma lei que autoriza uma mulher – Jeanne Chauvin – a advogar e fazer uso da palavra pública. (Perrot, 2007).

Com a ampliação da obrigatoriedade escolar incluindo também as meninas, surge a necessidade de professoras mulheres, sendo uma profissão desejada por muitas mulheres,

entretanto o perfil comumente encontrado é de mulheres solteiras, com salários menores que os dos homens, enviadas para trabalharem em locais distantes e perigosos, não são permitidas se oporem às correntes religiosas. Contudo, a profissão de professora é a primeira a obter a igualdade salarial entre os sexos, em 1920. São as professoras as primeiras intelectuais e militantes, são vistas como indesejáveis nas universidades e caladas nos anfiteatros, mas após a segunda guerra mundial a profissão de professora passa a ser considerada uma recomendação específica para mulheres. (Perrot, 2007).

Outra profissão encontrada no universo das mulheres se trata da atuação, visto que as mulheres dominam a expressão dos sentimentos, interpretação, emprestar-se para ser uma imagem e uma voz de outrem, sendo completamente característica da feminilidade. Em contrapartida, não é bem-vista para as mulheres devido à exposição pública, isso porque a audácia feminina revela indignidade e falta de pudor, tal profissão é atrelada ao universo da prostituição. Sendo que, somente com a Constituição em 1852 é que a profissão de atriz é regulamentada na França, ampliando a quantidade de comediantes, atrizes, dançarinas e cantoras. As condições do trabalho de atriz se revelam em uma vida de cavalo de carrossel, com turnês, amantes, filhos, corajosas, amigas, solidão, é vista como uma profissão independente. Mas também contam com baixos salários, infinidade de ensaios diários, se adoecer perde o recebimento. (Perrot, 2007).

Inicialmente as mulheres se encontram confinadas em seus lares, a mulher é a casa, seu direito ao lar é o que a mantém disciplinarmente confinada, isso porque a mulher é uma rebelde que precisa ser impedida de sair. É preciso mantê-las protegidas, cobertas, pois a mulher que se mostra se desonra, existe um temor das mulheres no espaço público.

Dessa maneira, as mulheres que se deslocam, viajam, se movimentam para trabalhar conquistam a liberdade, vão mudando de serviço, de patroas, de ateliês. A cidade é risco, aventura, expansão de destino e salvação, retrata a perdição das mulheres que se libertam das tutelas, conquistam crescimento social, escolhem seus próprios parceiros de casamento por amor. As viagens do século XIX em busca de descobertas e exploração exigem que as mulheres enfrentem a sociedade, simultaneamente, elas enxergavam nas viagens uma abertura para a liberdade. Tais mulheres são caracterizadas como audaciosas, qualificadas, especialistas, não conformistas e se ingressam nos movimentos militantes. (Perrot, 2007).

No período de guerras, enquanto os homens combatem, as mulheres os apoiam, cuidam deles, lhes esperam. Muitas substituem seus trabalhos e se inserem no ambiente masculino, conduzem arados, automóveis, manipulam máquinas nas fábricas, gerenciam orçamento, aprendem a usar dinheiro, fumam, se deslocam pelos espaços e até se manifestam. Entretanto,

com o retorno dos homens ao findar da guerra, há uma tentativa deles em restaurar a ordem social anterior em que as mulheres devem retornar aos lares. Contudo, nada será como antes, se estabelece a crise de identidade sexual masculina diante das mulheres que se expressam em igualdade com os homens. (Perrot, 2007).

As mulheres, habituadas ao ambiente privado, não apresentam facilidade em agir no espaço público de domínio masculino e, são muitas vezes criticadas, sobretudo quando agem semelhante aos homens. As mulheres são guardiãs da casa e da alimentação, desempenham os cuidados com os mantimentos, sempre estão atentas ao preço dos grãos, do pão, batata. As mulheres são as primeiras a saírem nas ruas em protesto por um preço justo, no século XX em 1910 reivindicam o preço da manteiga, do leite e do açúcar, mudando a cesta da dona-de-casa, se rebelam, causam desordem nas feiras, nas carroças. São elas que exigem que os preços alimentícios sejam tabelados pelo Estado. Embora as rebeliões contassem com a presença dos homens, sua maioria se compõe por mulheres. Nesse aspecto, a presença das mulheres é temida nos espaços públicos, pois revelam a impotência dos homens que não as desejam em seus espaços. (Perrot, 2007).

Além disso, as mulheres participam das greves dos seus maridos operários, levam instrumentos como guirlandas, bandeiras ou se posicionam como ornamentos nas greves indicando seu dever familiar. Contribuem com a greve de modo que organizam as cozinhas coletivas para os operários e quando fazem greve sozinhas, o que raramente ocorre, denotam um sentido defensivo e festivo isento de violência. (Perrot, 2007).

As greves exclusivamente femininas são uma rebelião insuportável para os homens que estão acostumados com a docilidade, obediência e submissão das mulheres. Ousar e fazer greve é confrontar a opinião pública e se comportar como mulheres públicas. Seus excessos festivos, danças, cantos alegres são temidos pelos homens. As mulheres conscientes de suas condições dão origem às mulheres militantes que buscam conquistar sua autonomia. (Perrot, 2005).

Embora participem das greves, as mulheres são negadas na cidade como mulheres, isso porque contradizerem a natureza da feminilidade e, também, como trabalhadoras, já que seu salário é apenas um complemento à economia familiar. Não há reconhecimento feminino para além do espaço privado, da maternidade e do lar. No século XIX se mostram mais masculinas ao se inserirem nos sindicatos e nos protestos que são atos viris. (Perrot, 2005).

Aquelas mulheres que se expõem são indignas, perdem a honra. Isso se aplica às mulheres que viajam e se deslocam de seus lares, nota-se, inclusive, que muitos hotéis recusam receber mulheres sozinhas devido aos riscos de prostituição. Com o crescimento dos transportes, as mulheres se utilizam dos mesmos e ampliam cada vez mais suas mobilidades se

tornando viajantes, vezes por escolha, outras por obrigação. Buscam outros empregos, trocam de patrões, se permitem pedir demissão, seus deslocamentos apontam para o rompimento com uma tradição e, simultaneamente, a abertura de um futuro, embora sejam criticadas e consideradas mulheres de má reputação. Elas não querem somente o trabalho e o dinheiro, se tornam ávidas pela liberdade e encontram nas viagens uma maneira de se emanciparem. (Perrot, 2005).

As viagens começam a ser inclusas na educação das mulheres junto dos idiomas estrangeiros, como consequência surgem as escritoras, viajantes, tradutoras. Possibilitam a oportunidade de as mulheres saírem de suas casas, embora o espaço público destinado ao lazer, tais como a natação como esporte ou ir à praia por prazer, são exclusivamente de domínio masculino. (Perrot, 2005).

Nota-se que o trabalho feminino começa a ser deslocado, sofrer mutações. Tem-se os trabalhos de mulheres que são enfermeiras, parteiras, domésticas, secretárias, senhoritas de correios, operárias de costura ou tabacaria, ateliês, manufaturas, fábricas. Se por um lado as mulheres entram no trabalho terceirizado, por outro lado nestes sofrem violência, assédio sexual e são extremamente submetidas à uma disciplina rígida. (Perrot, 2005).

Os trabalhos com características sociais (enfermeira, zeladora, parteira, cuidadora, professora) são considerados bons para as mulheres pois exigem suas habilidades naturais da feminilidade e são pouco assalariadas. Bem como quando ingressam os espaços da industrialização, recebem metade do salário dos homens, sendo seu trabalho visto como caridade. (Perrot, 2005).

Diante das forças das mulheres, os homens tentam impor o silêncio, limitar seus poderes e funções, exaltá-las em seus serviços domésticos, em seus serviços familiares, em sua sensibilidade, em seus cuidados e inibi-las em sua sexualidade. Restringi-las, quando for preciso adentrar os espaços públicos, aos serviços sociais e de filantropia. Muitos são os campos em que as mulheres são impedidas, são ensinadas e formadas aos trabalhos femininos, os quais interiorizam como suas habilidades inatas. São isoladas às escritas privadas, tais como correspondência familiar e impedidas de acessar a escrita pública, pois deve usar pseudônimo masculino e é ridicularizada. O ensino laico marca uma abertura às mulheres ao ensino e as profissionalizações, uma libertação da moral e dos bons costumes. (Perrot, 2005).

De acordo com a crença dos homens, a mulher não deve sair do círculo que lhe foi limitado, por isso eles tentam manter as mulheres confinadas em casa e excluídas das atividades de criação, literária, artes, política, história. São designadas a se manter em domínio privado, espaço do qual as mulheres se apropriam. **Sair do seu espaço é marca registrada de uma**

transição da sujeição à independência. Sob o termo de maternidade social, por meio das atividades de caridade a mulher começa a perambular pela cidade realizando visitas em domicílio e atuando por amor sem remuneração, no entanto são vistas como mais independentes. Arrecadam dinheiro por meio dos bazares, vendas, iniciando seus serviços comerciais. (Perrot, 2005).

Com a saída do círculo doméstico, as mulheres começam a expandir seus horizontes, adentram a área administrativa, comunicativa, pesquisa, sendo possibilitadas a ensinar, cuidar e assistir, características básicas das profissões femininas a posteriori. Posicionam-se, então, ao lado do povo, dos pobres, das crianças, dos adoecidos. Como tais atividades são objeto de discussão política com finalidade de submeter as mulheres aos homens – possíveis chefes ou administradores de tais atividades, as mulheres iniciam a luta pela sua formação profissional e seu diploma. (Perrot, 2005).

A fala das mulheres se faz presente de modo oculto entre elas, os homens temem suas confidências, sua fala pertence ao universo privado, representa o coletivo e o informal que se encontra no boca-a-boca das pessoas. Entretanto, o universo público impede a manifestação da fala das mulheres, excluindo-as já que causam desordem. Preferem que mantenham a docilidade, o silêncio e obediência. Embora sejam requisitadas nas greves masculinas, representam ornamentos e decorações, dão volume aos manifestos. Nota-se que as mulheres constituem a plateia, mas são impedidas de subirem ao palco. (Perrot, 2005).

Com a entrada no mundo do trabalho, as mulheres quebram o silêncio e começam a falar, a exigir e reivindicar. Inserem-se na educação e se profissionalizam, buscam se aperfeiçoar para falar em público que promove abertura para a palavra feminina. Começam a perceber que emprestar sua voz, serem representadas por outros é pior do que o silêncio. As mulheres que falam bem são reconhecidas como mulheres que falam como os homens. O uso da palavra pública representa o poder e acesso ao universo público. (Perrot, 2005).

A ruptura que a saída do ambiente privado e as viagens representam para as mulheres se trata de ultrapassar as fronteiras dos seus espaços privados, de suas funções domésticas, de seus papéis designados como femininos. Entretanto, a ruptura exige uma transgressão que comporta o desejo de fugir, se livrar de uma posição de sofrimento insuportável, recusar um futuro previsível. A viagem por si só, pouco importa, mas a experiência que a viagem promove para as mulheres é irreversível, passam a conhecer outras culturas, estudar novas disciplinas, escolher seus amores, vestir as roupas que desejam, pensar por conta própria. Rompem com o confinamento do espaço privado. Rompem, sobretudo, com seu silêncio e passam a se tornar

protagonistas de suas histórias. Rompem com a tutela patriarcal e conquistam seus direitos de cidadania. (Perrot, 2005).

Essas mulheres que abalam a estrutura patriarcal são nomeadas **mulher popular rebelde**, isso porque promovem uma ampliação de conscientização das mulheres acerca de suas histórias – a mulher popular rebelde se posiciona em contradição à mulher doméstica resignada, são rebeldes à ordem industrial. Na mulher popular rebelde reside o desejo de romper com as barreiras da opressão e dominação masculina, de sair da posição de vítima e se apropriar de uma postura mais ativa da própria história, se tornando protagonista. Há um evidente progresso dos trabalhos de mulheres por profissões de mulheres, no entanto no que diz respeito à igualdade, ainda, há muito para ser lutado e conquistado pelo universo feminino. (Perrot, 2005).

Nessa perspectiva, nota-se que o caminho do direito à participação política de voto, à educação, ao ingresso nos espaços sociais exclusivamente destinados aos homens, é permeado por muitas tensões. (Birman, 2016).

Nesse sentido, Perrot (2005) esclarece que a mulher é, frequentemente, excluída da história, quem escreve a história são os historiadores, em sua maioria homens, a história fala, sobretudo, do homem em geral. Os próprios elementos de análise histórica se encontram nos espaços públicos, ou seja, são elementos pertencentes aos homens. Para as mulheres, servem as crônicas, os contos, as literaturas românticas nada reais, os livros sobre culinária, educação, contos recreativos e morais. A história da mulher é construída a partir da visão dos homens, no espaço público não é possível seu acesso, impedindo aos historiadores de ouvi-las diretamente, como consequência a história da mulher é, também, uma história do silêncio. No entanto, são as mulheres quem devem se movimentar, serem ativas e construir sua história.

O feminismo é um movimento composto por mulheres de inúmeras personalidades que se utilizam de manifestações públicas e agem em ondas, lutando pela igualdade entre os sexos, pela liberação das mulheres, pela igualdade de prazer nas diferenças, pelo direito ao trabalho, ao salário, às profissões, pelos direitos civis, pelos direitos políticos, pelo direito ao saber e à educação, os quais promovem a emancipação, o trabalho, o prazer, a criação, pelos direitos ao próprio corpo. A partir das manifestações em rua as mulheres deixam de temer os espaços públicos e se apropriam em massa dos locais. Elas cantam, usam slogan “o esfregão está queimando”, faixas, vassouras. Sendo um movimento iniciado por mulheres burguesas emancipadas, passa a agregar mulheres de todas as classes, operárias, costureiras, professoras, enfermeiras. (Perrot, 2007).

Vale lembrar que as mulheres em movimento, seu deslocamento é consequência de suas atitudes, de seu posicionamento, força e desejo. Com efeito, as mulheres não nascem inocentes,

mas se tornam inocentes, isso mostra que na verdade as mulheres são, também, agentes e protagonistas de suas histórias. É o feminismo que promove abertura para as mulheres ao espaço público como atrizes e protagonistas. É por meio do feminismo que as mulheres conquistam a voz e se aproximam do seu desejo, obtém maior liberdade e igualdade. Sendo possível abandonar uma história que é construída pelos homens e criar a própria história. (Perrot, 2007).

Nesta seção contextualizamos a história das mulheres nos seguintes períodos: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea.

Notamos que na Antiguidade se utilizava a fundamentação biológica para discutir as relações e organizações dos indivíduos na sociedade, a mulher era considerada inferior ao homem, confinada ao ambiente privado, responsável pelos serviços domésticos e familiares. Além disso, era considerada incapaz intelectualmente, o que colocava os homens na posição de tutores, os quais eram responsáveis pelas decisões e atitudes das mulheres. Ainda, na Antiguidade, a palavra pública não deve ser ensinada às mulheres, aos homens era recomendado que se atentassem ao que se ensina a elas e que estivessem em alerta com a sedução, pois eram vistas como perigosas, sendo que o sucesso do casamento dependia do tipo de mulher escolhida.

Na Idade Média o poder pela sociedade se encontrava nas mãos da Igreja e dos pensamentos religiosos, as mulheres eram consideradas perigosas, culpadas pelo pecado original da humanidade e deviam ser excluídas para evitar o contágio. Além disso, muitas mulheres que fugiam às normas morais da Igreja foram condenadas à morte sendo consideradas feiticeiras. Houve também a instituição da cisão da mulher em que a Virgem Maria é distinta de Eva, sendo o ideal de mulher construído a partir da santidade, maternidade, docilidade e submissão e a sexualidade feminina era estritamente destinada à reprodução. A participação feminina era impedida dos cargos religiosos e palavra feminina era silenciada, só sendo permitida em locais privados e sob intermédio de um homem que filtrava e censurava o conteúdo antes de comunicá-lo em público.

Na Modernidade, com o Renascimento e o Iluminismo houve um retorno das características da Antiguidade em que o homem era o centro de discussão e debate, além da política e do governo. A racionalidade era a reguladora da sociedade, pautada nas bases do período Antigo. Portanto, é possível pensar, porém as bases de pensamentos ainda são conservadoras. Também houve o crescimento das cidades e a saúde, qualidade da população e política de natalidade passaram a ser investimento do governo a fim de enriquecer as nações, já que os filhos seriam os futuros trabalhadores. Ainda houve as revoluções industriais e a

inauguração da mulher fora do ambiente privado, as mulheres finalmente se inserem no espaço público, no trabalho industrial, esse movimento é fundamental visto que amplia sua mente para novos horizontes. No entanto, estas mulheres vivenciaram condições de trabalho miseráveis, salários baixíssimos, ambientes desconfortáveis, jornadas de horário imensuráveis, além do fato de que eram conhecidas como indignas e dotadas de má reputação. E, ainda permaneceram sob responsabilidade dos homens, já que a condição de incapaz politicamente ainda estava instaurada na ordem social.

Na Idade Contemporânea houve a Revolução Francesa que estabeleceu a igualdade de direitos entre as mulheres e os homens, entretanto na prática isso não ocorreu conforme deveria. Então as mulheres passaram a se movimentar e ganhar voz nos movimentos grevistas, percurso de luta existente e necessário até os dias atuais. Com isso, as mulheres foram se profissionalizando, se inserindo no mercado de trabalho, conquistando salário, atendimento à saúde da mulher, creches, limite de jornadas de trabalho, direito à participação como eleitoras e elegíveis, sobretudo, poder da palavra pública e participação ativa na política.

FEMININO, FEMINILIDADE E AUTONOMIA

*O maior obstáculo para eu ir adiante: eu mesma.
Tenho sido a maior dificuldade no meu caminho.
É com enorme esforço que consigo me sobrepor a mim mesma.
(Clarice Lispector)*

Nesta seção discutiremos sobre o percurso psíquico da mulher, seus entraves e desdobramentos que abarcam a posição de objeto, a restrição e o confinamento da maternidade como ideal de feminilidade. Mas também, vislumbram a potencialidade de ultrapassar os ideais impostos e criar uma história na qual a mulher seja protagonista e não espectadora. Para isso, passaremos pela teoria freudiana acerca do feminino, utilizaremos autores contemporâneos de base lacaniana para compreendermos o ponto cego que passou despercebido por Freud sobre as mulheres, e adentraremos na possibilidade de autonomia contida no feminino a partir da criação de destinos singulares com a sublimação.

3.1 A TEORIA FREUDIANA: ÉDIPO E CASTRAÇÃO

Em “A vida sexual humana” (1916/2019a), Freud esclarece que sexualidade não remete à reprodução, mas se trata de uma sexualidade ampliada. Então se refere ao conceito de libido como força pela qual a pulsão se expressa, para melhor entendimento, a libido seria uma força semelhante à fome, no entanto, a fome busca uma satisfação biológica, enquanto a libido busca a satisfação pulsional.

Dessa maneira, o bebê é nutrido pela mãe, mas nos momentos em que não está sendo alimentado, ele repete a ação de mamar – **chuchar** – que também lhe promove uma satisfação distinta da biológica. Nesse sentido, para a vida psíquica o ato de mamar é fundamental, visto que com o ato de mamar, o bebê satisfaz duas necessidades: a fome biológica e a pulsão sexual, sendo que é com a satisfação da pulsão sexual por meio do ato de mamar que se inicia a vida sexual. Essa satisfação primária passa a ser a meta inalcançável durante toda a vida, buscando repetir e vivenciar novamente essa experiência. (Freud, 1916/2019a).

No início da vida sexual se estabelece, então, o primeiro objeto da pulsão sexual – o seio materno. Sendo os demais objetos procurados, no decorrer da vida, efeitos de transformações e substituições que buscam obter prazer pulsional. (Freud, 1916/2019a). Nesse sentido, em “Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais” (1916/2019b), Freud esclarece que é preciso ampliar a noção de psíquico para além do que é considerado consciente e reconhece a

existência de um âmbito psíquico que não é consciente. Ainda reforça que em analogia se encontram as esferas sexuais e genitais, em que a sexualidade é ampliada e não pode ser restrita à reprodução, menos ainda aos órgãos genitais.

Nessa direção, Freud (1916/2019b) comenta que a sexualidade infantil, inicialmente, não é organizada e centralizada, engloba pulsões parciais as quais buscam satisfação de inúmeras maneiras. Por isso, é dito sexualidade perverso-polimorfa, se trata de uma vida sexual difusa com pulsões que atuam de forma independente em busca de prazer. Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. (1905/2016), Freud pondera que as organizações pré-genitais são momentos anteriores ao interesse pelas zonas genitais, constituídas pela oralidade e analidade. Nessa perspectiva, Freud (1915/2019) indica que antes do interesse infantil pelos genitais que instaura a organização da vida sexual infantil, há uma pré-história nomeada pré-genital constituído da pulsão oral e anal e dos objetos seio e bolo fecal.

O primeiro objeto da pulsão sexual é o seio materno – representado pela mãe, é a mãe o primeiro objeto amoroso – que, além de apaziguar a necessidade da fome, desperta a pulsão sexual erótica que atua independente e busca por satisfação durante toda a vida. Se a pulsão oral tem como apoio a fome, a pulsão anal tem como apoio o intestino e a sua satisfação ocorre a partir do controle do esfíncter. (Freud, 1905/2016; Freud 1916/2019a). Nesse momento, a criança se encontra no controle e pode se recusar a evacuar quando seus pais recomendam. Logo, o bolo fecal adquire significação de presente ao outro por meio de sua retenção ou liberação, indicando sua docilidade ou desobediência. (Freud, 1905/2016).

Entretanto, o ponto nodal que organiza a vida sexual infantil se encontra no primado dos genitais, nesse momento as pulsões sexuais parciais servem ao primado dos genitais e sujeitam a sexualidade ao interesse da fase genital, sujeitando a sexualidade à função reprodutiva. Inicia a fase genital – fase fálica que tem como apoio os órgãos genitais. (Freud, 1916/2019b).

Dessa maneira, em “Feminilidade” (1933/2019), Freud afirma que a masculinidade e a feminilidade são termos que ultrapassam a temática biológica e, por isso, não podem ser apreendidos, tão somente, a partir da anatomia. Nessa direção, em “Organização genital infantil” (1923/2019), Freud diferencia a organização genital infantil, da organização genital definitiva na vida adulta. Aponta que a distinção se encontra na percepção da criança que acredita no primado do falo: Segundo a percepção de todas as crianças – meninas e meninos – existe apenas um genital que é o pênis.

De acordo com Gomes (2018), Freud propõe dois complexos, que se desdobram a partir da diferença anatômica, como responsáveis pelo desenvolvimento sexual dos homens e das

mulheres: O complexo de Édipo e o complexo de castração, sendo estes estruturais para a constituição psíquica.

Em “O declínio do complexo de Édipo” (1924/2019), Freud aponta que o complexo de Édipo retrata o amor da criança pelo genitor do sexo oposto e a rivalidade pelo genitor do mesmo sexo. O menino busca o amor e a posse da figura materna, direcionando sua hostilidade para a figura paterna. E a menina busca ser amada pela figura paterna e estabelece uma relação hostil com a figura materna. E o complexo de castração revela a descoberta da diferença anatômica na visão infantil. Então, para o menino se estabelece a ameaça e angústia de perder o pênis, enquanto a menina é acometida pela inveja do pênis.

Nesse sentido, Freud aponta a diferença entre os processos psíquicos vivenciados pelo menino em que sequencialmente o Édipo finda com o complexo de castração, já nos processos psíquicos vivenciados pela menina, sequencialmente o Édipo inicia com a descoberta da castração. (Freud, 1924/2019). Em seguida, veremos detalhadamente como esses processos ocorrem, primeiramente abordaremos sua ocorrência no menino e, em sequência, na menina.

No caso dos meninos, em “Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais” (1916/2019b) Freud afirma que a análise mostra a veracidade da lenda edípica em que todos os neuróticos foram, um dia, um Édipo, desejosos do incesto com a mãe e do assassinato do pai. Tal veracidade aparece em seus discursos que apontam ódio ao pai e ternura, junto do desejo de posse pela mãe. Na própria lenda, Édipo Rei⁷, nota-se que Jocasta, mãe-esposa de Édipo o adverte dizendo que muitos homens, em seus sonhos, já desejaram compartilhar o leito nupcial de suas mães.

No caso do menino, em “O declínio do complexo de Édipo” (1924/2019) Freud aponta que o complexo de Édipo revela o amor do menino pela sua mãe que a compreende como propriedade dele. Em “Desenvolvimento da libido e organizações sexuais” (1916/2019) Freud explica que o complexo de Édipo retrata o desejo do menino em ter a mãe só para ele e a rivalidade com o pai, que representa um suposto competidor, impossibilitando sua realização. Esse desejo se expressa pelos meninos em suas brincadeiras, nos momentos em que diz se casar com a mãe, querer dormir com ela.

Discutiremos o complexo de castração nos meninos, para isso é válido lembrar que conforme comentamos anteriormente, Freud distingue a vida sexual infantil da vida sexual adulta, afirmando que, na visão das crianças, existe apenas um genital: o pênis, por isso Freud

⁷ Consultar seção 1.

reformula e substitui o primado do pênis por primado do falo como organizador da vida sexual infantil. (1923/2019).

Em “Sobre as teorias sexuais infantis” (1908/2019), Freud comenta que, inicialmente todas as crianças – meninos e meninas – acreditam que todas as pessoas têm um pênis, inclusive as mulheres e meninas. Mesmo após ver a região genital feminina, a visão é negligenciada e suprimida sob a crença de que irá crescer.

Entretanto, mais tarde, o menino orgulhoso de possuir o pênis se depara com a região genital feminina que impulsiona sua crença universal do pênis para a ruína. (1924/2019). Junto disso, as experiências de masturbação precedem ameaças recebidas pelos pais sobre cortar o pênis, ameaças estas que ficam gravadas. Tais ameaças são reforçadas pela visão do genital feminino, que o menino percebe e compreende como mutilado, sentindo horror. (1908/2019).

Com efeito da ameaça de castração, o menino passa a imaginar a possibilidade de perder o próprio pênis que se desdobra na vivência de um conflito narcísico: escolher entre o próprio corpo – mais estritamente o próprio pênis – ou manter o investimento de amor nos objetos parentais – na mãe. Diante desse conflito, geralmente, o menino escolhe pelo amor narcísico corporal e seu Eu se afasta do complexo de Édipo. Como consequência, há o abandono do objeto de amor materno e uma abertura para o processo de identificação, o menino internaliza a autoridade paterna, sua severidade que constitui o supereu limitando o amor incestuoso. É sob ameaça de castração, o temor de que a perda do próprio pênis se realize, que termina o complexo de Édipo na vida infantil dos meninos. (1924/2019). Dessa maneira, como resultado e herança do complexo de Édipo, a partir do complexo de castração ocorre a formação do supereu, que se trata do núcleo de autoridade paterna que é internalizado pelo menino e dessexualiza o objeto incestuoso. (Freud, 1925/2019).

Nessa direção, acerca da ameaça de castração vivenciada pelos meninos, em “A cabeça de medusa” (1940/1996), Freud faz uma interpretação mitológica sobre a cabeça da Medusa. Relaciona o terror que Medusa desperta com a angústia da castração, que surge a partir da visão da região genital feminina. Um menino passa a conceber a possibilidade de ter o pênis castrado a partir da visão dos genitais de uma mulher adulta que é permeado por cabelos.

Freud relaciona os cabelos em forma de serpente na cabeça de Medusa com a região genital feminina. “O que desperta horror em nós próprios produzirá o mesmo efeito sobre o inimigo de quem estamos procurando nos defender” (Freud, 1940/1996, p. 284). O horror despertado com a visão de Medusa reatualiza a angústia de castração, Freud ainda acresce seu efeito petrificante, sendo uma personagem que, simbolicamente, assusta e repele por ser castrada. Dessa maneira, o símbolo da cabeça de Medusa, símbolo de horror, é utilizado sobre

as vestimentas da deusa virgem Atena que é considerada uma deusa inabordável ao repelir os desejos sexuais. (Freud, 1940/1996). Acerca desse mesmo assunto, em “O tabu da virgindade” (1918/2019) Freud afirma que o temor do homem diz respeito a ser enfraquecido pela mulher, ser contaminado pela feminilidade. Com isso, podemos pensar que Freud atribui certo poder às mulheres, já que expõe que os homens as temem.

Diante do que foi exposto, notamos que no período infantil do complexo de Édipo, os investimentos afetivos do menino sobre a mãe se intensificam. E é necessário que o menino abandone a mãe como objeto de amor e afaste de sua consciência seus investimentos afetivos em relação à mãe, se direcionando ao descolamento dos pais para deixar de ser criança e se tornar um homem adulto, capaz de realizar investimentos libidinais em novos objetos de amor, os quais realmente são possíveis – a escolha de meninas na infância e mulheres na vida adulta – exteriores ao círculo familiar e a reconciliação com o pai através da identificação. Esse afastamento ocorre por meio do temor de castração, em que o menino opta em manter a integridade narcísica do próprio corpo – pênis – e por isso, abandona o amor incestuoso – da consciência.

Em sequência, adentraremos ao desenvolvimento da menina que inclui pré-édipo, castração e édipo. Em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925/2019), Freud comenta que os processos psíquicos da organização sexual da menina se diferem dos processos psíquicos do menino. Sendo que o complexo de Édipo feminino oculta uma pré-história edípiana.

Acontece que, inicialmente, a menina também tem como objeto de amor a mãe. (Freud, 1925/2019). Já que o primeiro objeto amoroso para todo o indivíduo – seja menino ou menina – recai sobre a figura materna representada pelo seio. (Freud, 1916/2019b). Nesse momento inicial, além da amamentação, a figura materna realiza todos os cuidados corporais, sendo responsável pela sedução inicial do bebê por meio do banho e da estimulação prazerosa nos genitais. Enquanto a figura paterna é considerada apenas um incômodo e rival na relação da menina com a mãe. (Freud, 1933/2019).

Essa relação primária da menina com a mãe é muito rica e intensa, sendo a relação posterior, com o pai, e todas as demais relações, apenas reflexo e herança desta originária. Esse estágio pré-edípico é o mais importante na vida da mulher, visto que as características de todas as suas relações futuras têm sua origem nesse momento e é apenas transferido para os demais objetos, não é possível, então, compreender a mulher sem considerar sua história pré-edípiana. Entretanto, esse período é encoberto pela neurose, nele se encontra a origem das neuroses em que as fixações e recalcamientos são formados. (Freud, 1931/2019; 1933/2019).

Nesse momento de relação intensa com a mãe, a menina se expressa nas posições passiva e ativa. Ao receber os cuidados maternos, ser alimentada e cuidada, a menina está na posição passiva. A posição ativa na menina é observável em suas brincadeiras, nas quais anula a sua passividade por meio da atividade e prefere papéis ativos tais como médica, professora, mãe. Ou até mesmo ao trocar de papel com a própria mãe, sendo ela – a menina – a mãe, enquanto a mãe, na brincadeira, se faz de sua filha. Nesse sentido, o brincar de boneca se refere à menina que se posiciona como ativa – mãe – e a boneca também se refere à menina – que recebe os cuidados da mãe. Desse modo, se faz presente uma disposição ativa de masculinidade intensa na menina e uma expressão da parcela de atividade da feminilidade. (Freud, 1931/2019). Nessa fase pré-edípica o brincar se encontra atribuído à identificação com a mãe, internalização da mãe em que se substitui a passividade pela atividade. A menina é, ao mesmo tempo, a mãe e a boneca. (Freud, 1933/2019).

Além disso, esse período pré-edípico é decisivo para a vida da mulher, é neste momento que a menina adquire, por meio da identificação com a mãe, características necessárias para desempenhar suas funções sexuais de sedução e para exercer suas tarefas sociais de maternidade. Trata-se de uma identificação como identidade, ainda não se refere ao desejo de ter um filho. Vale lembrar que, nesse momento, o investimento amoroso da menina em direção à mãe é atribuído à mãe fálica, anterior à descoberta da castração e ao afastamento entre a menina e a mãe. (Freud, 1933/2019).

Nessa lógica, são inúmeras as razões que levam a menina a abandonar a mãe como objeto de amor: O amor infantil é excessivo e exige exclusividade, sempre se encontra insatisfeito e é incapaz de total satisfação, com efeito, é frequentemente acometido pela frustração que gera decepção e hostilidade para com o objeto do qual exige o amor, mudando seu objeto de investimento amoroso. Somado a isso, ocorrem as ameaças exercidas pela mãe com relação à masturbação, o que desperta hostilidade e revolta contra quem proíbe a satisfação sexual que é reatualizado na puberdade, já que a mãe é quem, geralmente, protege a castidade da filha. A partir de então inicia uma empreitada de recriminações sobre a mãe, amamentou a menina insuficiente, teve de dividir o amor materno com os irmãos e o pai, e assim por diante, o que retrata a voracidade do amor infantil. (Freud, 1931/2019).

Deste modo iniciaremos a discussão sobre o complexo de castração na menina. Então, acrescido à tais fatores e, com maior influência no afastamento entre a filha e a mãe, a menina, ao ver o pênis de um menino, percebe a diferença com o seu clitóris que é equivalente ao pênis enquanto interesse infantil sobre o primado genital. No entanto, recusa a aceitar tal realidade e a substitui pela expectativa de que quando for adulta terá um pênis como aquele. Essa decepção

é reforçada quando a menina percebe que a mãe não tem pênis, a menina vivencia uma inferioridade e desvalorização da feminilidade, que recai sobre a mãe e todas as pessoas do sexo feminino, isso porque a menina entende que a mãe é a responsável pelo seu defeito ao concebê-la como mulher. (Freud, 1931/2019). Nesse sentido, a menina viu o pênis, percebeu a diferença e considera o pênis superior ao seu pequeno clitóris, sabe que não tem e quer tê-lo, sendo vítima da inveja do pênis. (Freud, 1925/2019).

Freud, em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925/2019), discorre sobre as consequências psíquicas da inveja do pênis:

Ao perceber que a inferioridade anatômica atinge todas as pessoas do sexo feminino, a menina vivencia um sentimento de inferioridade e acredita ter sido castigada ao nascer menina. Começa a desprezar todas as pessoas do sexo feminino, sejam meninas ou mulheres, tal atitude oculta uma recusa em aceitar a castração e uma insistência em sua igualdade com os meninos. A inveja do pênis, também, pode se fazer presente por meio de transformações, sendo o ciúme um tipo de deslocamento da inveja. (Freud, 1925/2019).

Outra consequência se encontra na eliminação da masturbação clitoridiana, isso porque tal atividade é pertinente ao universo masculino. Além disso, o prazer será perturbado ao perceber a sua inferioridade comparada com o pênis do menino, entende que não pode competir com ele e abandona seu prazer na masturbação. Dessa maneira o desenvolvimento que se direciona para a feminilidade elimina a sexualidade clitoridiana e promove a abertura para a consolidação da feminilidade. (Freud, 1925/2019).

Além disso, a inveja do pênis provoca um distanciamento na relação entre a menina e sua mãe enquanto objeto de amor, a responsabilizando pela sua inferioridade. Sua libido se reposiciona em direção ao pênis, que tem como efeito a troca de objeto de amor. Há um investimento amoroso na figura paterna e a figura materna se torna objeto de ciúme. (Freud, 1925/2019).

Freud destaca três efeitos, a partir da descoberta da castração, ao desenvolvimento da sexualidade feminina: histeria, complexo de masculinidade ou virilidade e feminilidade. (Freud, 1931/2019; 1933/2019).

O primeiro se trata da histeria, em que há um afastamento e insatisfação sexual devido à sua inferioridade, neste se estabelece um desprezo em relação à figura materna e outras mulheres. O segundo se trata do complexo de virilidade, em que a masculinidade da menina se encontra ameaçada e sua afirmação se expressa por meio de uma postura desafiadora, com a expectativa de, um dia, obter o pênis. Há uma fixação da atividade masturbatória clitoridiana e uma identificação com a mãe fálica – não castrada – ou com o pai. Por fim, o terceiro se trata

da configuração feminina normal que se estabelece pela cena da figura paterna como objeto de amor iniciando o Complexo de Édipo que, muitas vezes, não é superado na vida da mulher. (Freud, 1931/2019;1933/2019).

Nessa direção, em “Conferência XXXIII – Feminilidade” (1933/2019), Freud expõe que o desenvolvimento da sexualidade feminina é marcado por duas etapas: primeiramente uma masculina e em seguida, uma feminina. Inicialmente, a menina é um homenzinho, e semelhante ao menino que obtém prazer com a masturbação de seu pênis, a menina obtém prazer com a masturbação clitoridiana. Entretanto, com a passagem para a feminilidade, a sensibilidade da zona erógena e do prazer clitoridiano é deslocada para a vagina. Então, a menina troca de zona erógena: o clitóris para a vagina. E, também, de objeto amoroso: a figura materna para a figura paterna. Sendo que, a partir da figura paterna é que a menina encontra o caminho para sua escolha definitiva de objeto de amor. É dessa maneira que a menina transita de sua fase masculina para a fase feminina propriamente dita.

Diante disso, Freud, em “Sexualidade feminina” (1931/2019), destaca que a bissexualidade da espécie humana é mais evidente nas mulheres do que nos homens. Isso porque as mulheres possuem duas zonas erógenas: o clitóris – que corresponde ao pênis como genital masculino – e a vagina – genital feminino propriamente dito que só é descoberta posteriormente. O objeto de amor das mulheres abarca inicialmente a figura materna e, só depois, a figura paterna. Além disso, as mulheres se desenvolvem em uma fase, primeiramente, masculina e, somente depois, em uma fase especificamente feminina. Dessa maneira, iniciaremos as discussões sobre o complexo de Édipo feminino propriamente dito e a feminilidade na teoria freudiana.

Em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925/2019), Freud esclarece que o complexo de Édipo da menina é posterior ao complexo de castração, na verdade, o Édipo feminino é consequência do complexo de castração. Dessa maneira, o complexo de Édipo feminino retrata a ligação afetiva da menina com o pai e um desejo de conceber um filho dele, somado a isso, uma hostilidade em relação à mãe.

Freud acresce que o percurso psíquico a ser trilhado na vida sexual das meninas tem como destino normal – se não houver impedimentos – a feminilidade. (Freud, 1925/2019). Em “Feminilidade” (1933/2019), Freud aponta que o mistério da feminilidade se trata de um questionamento emergente dos homens, sendo que as mulheres não se questionam sobre a feminilidade já que o enigma se trata delas próprias. (Freud, 1933/2019).

Em “Sexualidade feminina” (1931/2019), Freud considera que a feminilidade é a configuração normal da sexualidade feminina e que se revela com o pai na posição de objeto

de amor. Sendo que essa transição do objeto amoroso ocorre juntamente com a prevalência dos anseios libidinais de metas passivas.

Em “Feminilidade” (1933/2019) Freud considera como inadequada a atribuição de atividade à um comportamento estritamente masculino, bem como de passividade à um comportamento estritamente feminino. Isso porque as mulheres são envolvidas por grandes doses de atividades, como por exemplo: a mãe se mostra ativa nos cuidados com o filho. Nesse sentido, Freud menciona que **talvez, na feminilidade**, haja uma **preferência** por satisfações em condutas passivas, as quais podem ter como influência as normas sociais, que exigem certa repressão à agressividade presente nas mulheres. Além disso, expõe que há disposições pulsionais diferentes entre a menina e o menino, já que desde cedo a menina é mais dócil, carinhosa, dependente e, portanto, menos agressiva e menos desafiadora.

Entretanto, Freud destaca que alguns resquícios da fase inicial, masculina, permanecem após a instauração da feminilidade, os quais podem emergir, conseqüentemente as mulheres podem expressá-los em suas condutas. Por isso, em alguns momentos da vida da mulher é possível notar uma alternância entre a masculinidade e a feminilidade. (Freud, 1933/2019).

Diante disso, Freud supõe que o mistério enigmático das mulheres pode ser derivado da bissexualidade na vida das mulheres. Acresce que a vida sexual humana é envolvida por polaridades masculinas e femininas, no entanto, a libido é a força pulsional da vida sexual e está à serviço das funções de ambas polaridades, sendo impossível atribuir algum sexo à própria libido. (1933/2019).

Com a virada para a feminilidade, a menina perde certa parcela de sensibilidade clitoridiana que é substituída pela importância à vagina. Simultaneamente, o desejo do pênis que a mãe não concedeu à menina faz com que ela direcione seus investimentos libidinais para o pai. “o antigo desejo masculino de possuir um pênis ainda opera através da feminilidade consumada. Mas talvez devamos antes reconhecer **esse desejo de pênis como um desejo feminino por excelência**”. (Freud, 1933/2019, p. 334, grifos nossos).

Há um desejo de ter um filho-pênis que se direciona para a figura paterna e surte a hostilidade com a figura materna. Nessa lógica, a situação feminina só se estabelece com a substituição simbólica do desejo do pênis pelo desejo de um filho. Nesse sentido, o brincar de bonecas só é expressão ativa da feminilidade – **como destino** – a partir do momento em que se instaura o desejo de ter um filho e a boneca representa um filho-pênis. (Freud, 1933/2019).

Conseqüentemente, no futuro, quando mulher, a maternidade lhe propicia uma realização intensa, sobretudo, se a criança for um menino – o que implica em lhe dar, simbolicamente, o pênis desejado. Com a satisfação ilimitada promovida pela maternidade que

revela o desejo originário pelo pênis, a relação matrimonial pode sofrer prejuízos. (Freud, 1933/2019).

Freud acresce algumas características psíquicas da feminilidade madura nas mulheres. Há uma dificuldade em distinguir o que é efeito da função sexual e o que é efeito da função social. No entanto, retrata a feminilidade com maior dosagem narcísica, visto que sua necessidade de **ser amada** prevalece à necessidade de amar, além disso considera a **vaidade física feminina como compensação** pela sua inferioridade sexual e, a vergonha ou pudor como desejo de esconder seu defeito genital. (Freud, 1933/2019).

Em “O declínio do complexo de Édipo” (1924/2019), Freud destaca outro ponto importante para a nossa discussão que se encontra no supereu, herdeiro do complexo de Édipo. Os objetos de amor – figuras parentais – são objetos que, posteriormente, terão investimentos abandonados e retornam ao próprio Eu por meio de identificação. Ocorrem as identificações com as autoridades parentais, sobretudo paterna que o Eu internaliza e constitui o núcleo do supereu. Nesse sentido, o supereu da criança incorpora a severidade e proibição paterna.

Entretanto, se a menina não teme a castração porque já nasceu sem o pênis, então permanece ausente um motivo pelo qual possa emergir um supereu. (Freud, 1924/2019). A constituição do supereu se trata da internalização da instância paterna junto com os processos sociais necessários para que a menina seja inserida na civilização. (Freud, 1931/2019). Nasce de uma identificação com a figura paterna. (Freud, 1923/2011).

A formação do supereu feminino é muito mais influenciada pela educação, pelas imposições e regras do mundo externo, as quais a menina vivencia como perda de amor caso não corresponda. (Freud, 1924/2019). Dessa maneira, como na vida da menina não existe um motivo suficientemente forte para destruir seu complexo de Édipo – o amor pela figura paternal, o supereu feminino não é totalmente impessoal, implacável ou independente dos afetos, deixa-se guiar pelos seus sentimentos fundamentados na sua infância primitiva – momento em que o supereu é formado. (Freud, 1925/2019).

Nesse sentido, podemos pensar que as noções de superior e inferior que são percebidas segundo a visão infantil são constituintes do supereu, as autoridades, leis, moral e costumes de homens e mulheres, tais códigos formadores do supereu na infância permanecem por muito tempo. (Freud, 1923/2011).

No interior do Eu há uma formação especial chamada supereu ou Ideal do Eu, as quais estão distantes da consciência. A formação do supereu ou Ideal de Eu ocorrem via identificação das primeiras figuras parentais, com o objeto de amor abandonado – digo, dessexualizado – há uma internalização da instância paterna formando a identificação da criança, conservará a figura

paterna como repressora. Sendo que, quanto mais intenso for a ligação afetiva, mais rígido será o supereu. (Freud, 1923/2011).

Vale lembrar que o supereu domina o Eu em seu aspecto moral que diz respeito ao que é elevado como ser elevado, culturalmente elevado, pessoa superior. Este conteúdo elevado que representa as características admiradas e temidas das autoridades parentais que aos olhos da criança são superiores e elevadas, são estes conteúdos que serão internalizados formando o ideal do eu ou supereu. Dessa maneira, o ideal do eu é herdeiro do complexo de Édipo, visto que contribui na repressão dos mais poderosos desejos libidinais. O ideal do eu busca realizar tudo o que é elevado, idealizado no ser humano em conformidade com todas as leis, normas e costumes morais, impondo fortemente uma censura moral sobre o Eu. (Freud, 1923/2019).

O ideal do eu ou supereu é dotado da intensidade energética do Id, então, tem sobre o Eu o mesmo poder e domínio que o Id possui, por isso o Ideal do Eu pode, muitas vezes, estar inconsciente e inacessível ao Eu. No entanto, mesmo inconsciente, o núcleo elevado do Ideal do Eu ou supereu influencia e atua sobre o Eu. (Freud, 1923/2019).

Em consonância, nota-se que o supereu é uma instância formada dentro do Eu, mas em sua parte inconsciente, por isso atua independente do Eu e se encontra mais próximo do Id. É a instância formada a partir da primeira identificação no momento primitivo da infância, quando o próprio Eu ainda está em formação e incorpora os objetos primitivos, que são os mais significativos. (Freud, 1923/2011).

Como as funções parentais exercem autoridade sobre a criança já que esta é dependente e fraca ainda, o Eu infantil ao incorporar tais atributos forma o supereu. O supereu da criança conserva em seu Eu o caráter do complexo paterno, tais autoridades, costumes e hábitos. E, igualmente os pais exercem poder sobre a criança, o supereu exerce poder sobre o Eu da criança. (Freud, 1923/2011).

Em síntese, o Id é amoral, o Eu tenta ser moral e o supereu é super-moral podendo atuar de modo tão cruel quanto o Id sobre o Eu. Quanto mais a agressividade é reprimida, mais expande o ideal do eu que confronta e demanda exigências ao próprio Eu e, por fim, se expressa moralmente restritivo em seu meio social, sendo superior e punindo os outros inflexivelmente. O supereu diz respeito à consciência crítica moral e se trata do ser superior que se tornou ideal do eu por meio da ameaça da castração. (Freud, 1923/2011).

Dessa maneira, o Eu busca viver e, para o Eu, viver é ser amado. O Eu busca ser amado, para ser amado deve corresponder às expectativas. Então o Eu busca ser amado pelo Supereu protetor e salvador, que é representado pela figura paterna. (Freud, 1923/2011). Nesse sentido, a menina já tem uma propensão maior em priorizar o ser amada em relação ao amar, com a

figura paterna enquanto internalização de instância de autoridade e ideal, parece que é mais potencializado a sua posição em relação ao pai com a finalidade de ser amada por ele.

Contudo, Freud reconhece que suas descobertas sobre a feminilidade estão incompletas e recomenda, aguardar mais progressos científicos ou consultar os poetas, aos que desejam saber mais sobre a feminilidade. (Freud, 1933/2019).

3.2 AVANÇOS PÓS FREUDIANOS: O FEMININO ELABORADO PELOS CONTEMPORÂNEOS DE BASE LACANIANA

Em uma vertente social, Kehl (2008) comenta que o ideal de feminilidade que é construído na direção para o feminino se refere à ação educativa que busca controle e domínio da natureza feminina. Nessa perspectiva, o ideal de feminilidade contempla o espaço doméstico, familiar, maternal e comportamentos de recato, submissão e docilidade perante os homens.

Diante disso, a autora enfatiza que as mulheres vivenciam uma **dificuldade socialmente e subjetivamente específica do universo feminino**: deixar de ser objeto de uma produção de saberes imaginária que provém de outrem. As mulheres internalizam os ideais de feminilidade como lugar feminino e, geralmente, não percebem que essa posição restrita à maternidade, universo privado é proveniente de um desejo masculino ou de discursos de outros, os quais não correspondem com o delas. (Kehl, 2008). De acordo, Mannoni (1999) indica que a problemática das mulheres se localiza em renunciar os Ideais de feminilidade criados a partir de discursos dominantes e lugares que lhes são demandados, o entrave é justamente sair do lugar falado pelos outros e conseguir construir sua própria verdade.

Na leitura de Kehl (2008), Freud acredita que o que a mulher deseja é ser desejo do desejo dos homens. Conseqüentemente, qualquer forma de desajuste a esse lugar que possa suscitar uma fragilidade na masculinidade, pode fazer com que os homens se questionem “mas afinal quem é que sabe o que quer uma mulher?”

Nessa lógica, a impossibilidade de escuta de Freud sobre o que quer uma mulher se respalda no mecanismo de negação, precisamente por ele ser homem, visto que o confronta com a própria castração. E a castração é justamente o ponto que os homens não suportam ouvir. (Kehl, 2008). Na verdade, segundo Kehl (1996), os homens não querem saber que as mulheres desejam para além deles. E acresce Mannoni (1999) que, por não querer saber que existe desejo para além de si, os homens atribuem as mulheres ao campo da loucura, de quem não sabe o que diz, afinal nada mais tentador de se fazer quando não se quer ouvi-las.

Dessa maneira, Mannoni (1999) esclarece que a mulher deseja, simplesmente, isso porque o falo desejado adquire seu estatuto simbólico como objeto faltoso do desejo. Para melhor compreendermos essa afirmativa, veremos alguns esclarecimentos conceituais e, em sequência uma reformulação do Édipo em três tempos.

Primeiramente é fundamental definir o que se entende por função parental, Iaconelli (2018) esclarece essa dúvida se referindo a duas funções – função materna e função paterna. E ainda alerta para não confundir as funções parentais simbólicas com os papéis imaginários dos sexos mulher e homem, isso porque se trata de função e não do gênero ou sexo de quem a desempenha.

Nesse sentido, papel parental imaginário é o discurso construído culturalmente pela sociedade que atribui características sociais e políticas distintas para os homens e mulheres, em conformidade com o papel parental, a mulher se encontra na esfera doméstica, se preocupa com os filhos e sua sexualidade é destinada à reprodução; o homem se encontra na esfera pública, e sua função se concentra em ser o provedor financeiro familiar, sendo dotado de possibilidade de autonomia financeira. (Iaconelli, 2018).

Já a função parental está para além da biologia, da época ou da cultura, engloba elementos constituintes do humano. Se trata da capacidade de criar condições mínimas para que um sujeito possa se constituir. A função é afetada pelo papel, uma vez que uma determinada pessoa realiza cuidados específicos, entretanto, não se pode confundir ambos, é preciso descolar o indivíduo da função. A diferença sexual que constitui um sujeito é transmitida com o reconhecimento da alteridade em cada indivíduo, reconhecer a alteridade em si e nos outros independentemente do sexo. Nesse sentido, as funções maternas e paternas independem dos gêneros homem e mulher. (Iaconelli, 2018).

Desta maneira, se inclui na função materna a ideia de desejo materno, ou alienação. Enquanto que a função paterna se refere à lei paterna, separação. A alienação exercida pela função materna demarca um desejo simbólico em que a criança se aloca e se encontra alienada aos significantes, à linguagem do Outro materno, sua existência inclui as lendas familiares, os desejos imaginários dos pais, a linguagem pre-existente. A separação inscrita pela função paterna demarca por meio da linguagem uma separação entre a criança e o Outro materno, indica que a criança existe fora, com um desejo próprio e não como continuidade da figura materna. Tem um nome próprio e pode falar por si. É o que inscreve a criança enquanto sujeito desejante. (Iaconelli, 2018).

Outro ponto crucial de esclarecimento se trata dos registros fálicos: o pênis é revestido de valor fálico, mas não é o falo, inclusive é insuficiente em relação ao falo. O falo não é o

órgão anatômico bruto, nem uma fantasia imaginária, mas é dotado de poder simbólico, um poder mediado e atribuído pela linguagem. (Teixeira, 1991).

Nesse sentido, é necessário distinguir os registros fálicos: O falo imaginário oculta a castração materna e se faz presente no primeiro tempo do Édipo. O falo simbólico se trata do representante da falta, é o objeto de desejo e se faz presente na castração simbólica, no terceiro tempo do Édipo. A transição entre o falo imaginário e o falo simbólico ocorre quando a criança simboliza e internaliza a metáfora paterna, nesse momento o falo imaginário que oculta a castração materna é dissolvido e substituído pelo falo simbólico – esvaziado de significado. (Teixeira, 1991).

Outro fator que exige esclarecimentos se localiza nas intervenções da função paterna. O Nome-do-Pai se trata de uma dimensão simbólica, a intervenção paterna é simbólica. E diz respeito à proibição da figura materna, a lei institui um oco, um vazio na criança e é crucial que a criança internalize a dimensão paterna para conseguir se deslocar na posição de falo imaginário e se constituir como sujeito desejante-faltante. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

A função paterna se refere à Metáfora Paterna e está no centro do complexo de Édipo, não existe complexo de Édipo sem a função paterna. Além disso, é perfeitamente possível haver complexo de Édipo sem a presença do pai, ou com pais fracos, submissos, abatidos, adoecidos. Isso porque a figura paterna pode se fazer presente mesmo nos momentos em que o pai está ausente, mesmo quando a criança e a figura materna estão só. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

Nesse sentido, a figura paterna deve intervir como agente real, mas não se reduz unicamente a um objeto real. A figura paterna se remete ao pai simbólico, o pai é, então, uma metáfora: Um significante que surge no lugar de outro significante, ou seja, substitui o primeiro significante no processo de simbolização que é o significante do desejo materno. A figura paterna então aparece no lugar da mãe, nos intervalos de presença e ausência materna, o que faz com que a criança perceba sua chegada e seu desaparecimento é justamente a formação do processo simbólico. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

Isso porque quando a figura materna se faz presente e ausente, a criança começa a se questionar “O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer”. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999, p. 181). Quando a criança se questiona significa que ela já percebeu que não é o falo imaginário da figura materna e busca saber o que está no desejo materno para além dela. Na verdade, o que está posto nas idas e vindas da figura materna é o falo simbólico que se

apresenta com a função paterna quando a figura paterna se apresenta como desejo materno e impulsiona a formação do Ideal do Eu. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

Em síntese, a metáfora paterna promove a inserção do sujeito ao simbólico por meio do rompimento da alienação da criança com o Outro materno, tendo como efeito a constituição de um sujeito desejante. (Kaufmann, 1996).

Nesse sentido, a função paterna intervém de várias maneiras: privação, frustração e castração. Tais intervenções interditam a mãe por meio da proibição do incesto, sendo a figura paterna o representante dessa proibição. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999; Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008).

A frustração exerce um dano, uma falta imaginária. (Faria, 2017). A figura paterna intervém na criança ao possuir a mãe. A frustração é um ato imaginário, recai sobre um objeto real – a mãe - e quem a exerce é um agente simbólico, que se distingue de um personagem real. Então, essa operação é exercida sobre a criança nos momentos em que a figura materna se ausenta, seja para uma ligação, um trabalho ou qualquer outra coisa. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999). O agente pode ser inclusive a figura materna simbólica. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008).

A privação exerce um dano, uma falta real, o objeto materno se ausenta. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008). A privação se trata da operação em que a função paterna se encontra inscrita no desejo materno, se faz preferida no desejo materno e impulsiona a formação do Ideal do Eu na criança. Isso porque a figura paterna se mostra objeto preferível e desejado pela figura materna – seja pela fraqueza ou força, ou qualquer outro atributo, sendo também desejável e preferível pela criança em relação à figura materna. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

A castração exerce um dano, uma falta simbólica. (Faria, 2017). A castração é um ato simbólico, simultaneamente é uma ameaça imaginária, por estar na dimensão imaginária enquanto agressão e retaliação imaginária vivenciada pela criança. E quem a exerce é um agente real. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999). O responsável pela castração é a figura paterna real. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008). Entretanto, na visão da criança, o responsável pela privação é o pai imaginário. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008).

O agente, a figura paterna intervém como temível, proibidor, e por isso, é muito vantajoso para a criança ser dócil e buscar ser amada pela figura paterna. Nesse momento, a figura paterna aparece como incômoda e rival simplesmente porque proíbe e proíbe no nível real da pulsão, sendo que essa proibição apesar de ser inclusa na função paterna, pode muito

bem ser realizada pela figura materna nos momentos em que a mãe diz “se você continuar a fazer isso, vamos chamar o doutor para cortá-lo fora”, ou também, nos momentos em que a figura materna se ausenta. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999, p.178).

A proibição recai para além do pênis, mas sobre a mãe enquanto objeto que é posse da figura paterna e não da criança, é isso que a função paterna proíbe no fim das contas. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999). Como efeito do complexo de Édipo se produz o supereu, a criança internaliza e forma sua instância do supereu por meio do trabalho de luto em que incorpora o objeto perdido. Então, a figura paterna é internalizada. O pai imaginário permanece internalizado na criança não equivale ao pai real, o pai imaginário é o fundamento da imagem de Deus, e o supereu é a recriminação a Deus por ter desobedecido e pecado. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008).

A única função paterna é ser um mito, é ser o pai morto, o Nome-do-Pai. A interiorização da Lei nada tem a ver com a Lei moral que institui a ordem social, mas se refere a uma Lei interna pertencente ao supereu que se posiciona como suporte à consciência moral, mas suas exigências e a intensidade avassaladora de tais exigências sobre o sujeito está bem distante da realidade da consciência moral. Podendo muitas vezes o supereu atuar sobre o Eu com crueldade extrema, com altas exigências e punições a fim de que o Eu corresponda aos Ideais do supereu. (Lacan, proferimento de seminário, 1959-1960/2008).

Na sequência abordaremos a constituição do sujeito a partir dos três tempos do Édipo. Nessa lógica, Faria (2017) comenta que Lacan, paradoxalmente, se mantém seguidor de Freud e se distingue do mestre em algumas elaborações. Semelhante à abordagem da teoria freudiana, Lacan apresenta o complexo de Édipo atrelado à relação incestuosa e o complexo de castração à proibição dessa relação.

Entretanto, se Freud enfatiza a importância da anatomia para as consequências psíquicas, Lacan aponta a função simbólica paterna como eixo fundamental do Édipo, a função paterna não é mais identificação do menino e objeto de amor da menina, mas é o centro do complexo de Édipo. E, diferentemente de Freud, Lacan distingue a castração em *imaginária* e *simbólica*, sendo possível vislumbrar uma relação mais nítida e distante entre o órgão anatômico e o valor simbólico que lhe é atribuído. Dessa maneira, Lacan reelabora o Édipo e o organiza em três tempos. (Faria, 2017).

É digno de nota que o Complexo de Édipo tem uma função normativa que inclui a estrutura moral do sujeito, suas relações com o mundo externo e a assunção do próprio sexo pelo sujeito. Diante disso o complexo de Édipo aponta para algo que faz com que o homem se aproprie da sua virilidade e a mulher se aproprie do seu feminino, se reconheça enquanto mulher

e se identifique com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são originárias do Édipo e este está ligado ao Ideal do Eu. Então, complexo de Édipo e genitalização não são equivalentes, porém a genitalização ao ser assumida se inclui no Ideal do Eu. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999). Após tais esclarecimentos, acredito que estamos preparados para a abordagem sobre a constituição do sujeito a partir da estruturação dos três tempos do Édipo:

O primeiro tempo do Édipo é marcado pela alienação fundamental da criança ao Outro materno, o bebê chega ao mundo como um pedaço de carne, desprovido de uma unidade corporal. O Outro materno oferece à criança algo tipicamente humano, que contempla a linguagem ao nomear os choros, gestos. Em decorrência, a criança constrói uma imagem sobre si – a partir do que lhe é transmitido pelo Outro materno. A criança, então, se identifica com o desejo materno e se encontra completamente assujeitada ao Outro materno, devido ao assujeitamento a criança atribui o Outro materno como onipotente, é o Outro todo-poderoso. (Faria, 2017). Teixeira (1991) explica que o falo se encontra inscrito no desejo da figura materna. E a criança precisa dos cuidados de um adulto para sobreviver, logo, deseja ser desejada por essa autoridade, e com efeito, busca ser o falo – suprir o desejo materno. Na visão infantil a figura materna é fálica – completa e onipotente – e a criança é o falo da figura materna – o único e exclusivo desejo materno.

Dessa maneira, o falo ao se encontrar inscrito no desejo materno faz com que a figura materna também obtenha satisfação quando a criança se posiciona como falo – se identifica com o desejo materno – isso porque a criança se insere como substituto do que lhe falta. Há o estabelecimento de uma relação dual em que a criança se identifica com o falo materno para agradar a figura materna. (Faria, 2017).

Em síntese, o primeiro tempo do Édipo é constituído pela relação entre a figura materna e a criança, sendo que por meio da função materna a criança vivencia suas experiências com o mundo externo. A criança se encontra alocada no Outro materno, se posiciona como falo do desejo materno. Se estabelece uma relação entre a criança e o desejo materno, a criança deseja que a figura materna o deseje: é o desejo do desejo. A criança deseja ser objeto de desejo do Outro materno e só pode obter satisfação ao se apresentar no vazio materno, no lugar de objeto do desejo dela. Então, a criança se identifica com o desejo materno e busca satisfazê-lo – ser o objeto satisfatório para o Outro materno. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

É digno de nota que se, para o Outro materno, a criança ocupa o lugar do falo em uma equação simbólica. Para a criança, ela ocupa o lugar de falo em sua vertente imaginária. A criança acredita na ilusão de que é o falo da figura materna e desconhece essa posição alienante

em que se encontra. Nesse momento o falo não tem um estatuto simbólico ainda para a criança. A criança, em seu psiquismo, só adquire o estatuto simbólico ao final do Édipo, entretanto, o falo simbólico é anterior ao nascimento da criança porque está inscrito no Outro materno. (Faria, 2017).

A simbolização originária da criança é a simbolização do desejo do Outro materno. Ao buscar se posicionar no lugar do desejo materno significa que a criança simbolizou o Outro materno. Já que a criança tem inscrito em seu psiquismo a marca simbólica do Outro materno, a figura materna pode aparecer e se ausentar, ou seja, pode desejar diferente para além da criança. Inicia, então um dano imaginário. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

No primeiro tempo do Édipo a figura paterna existe apenas para a figura materna, existe inscrita no desejo materno. Para a criança, a figura paterna ainda não se faz presente. No decorrer do Complexo de Édipo ocorre a transmissão do Nome-do-Pai para a criança por meio do desejo materno. Nesse tempo primário a figura paterna intervém somente operando com a frustração, a qual só se faz importante quando desemboca para a privação e castração, nos tempos seguintes. (Faria, 2017).

A instância paterna aparece velada, por meio do Nome-do-Pai. Encontra-se alocada simbolicamente como falo, um vazio no psiquismo da figura materna: o desejo materno – lugar em que a criança irá ocupar. A figura paterna é real para nós, e para a criança a figura paterna é simbólica sob via de Nome-do-Pai, sua existência aparece mediada pelo discurso materno. A primeira experiência do *infans* é com a figura materna – o Outro –, o *infans* se encontra inteiramente submetido à lei materna, seu desejo é completamente dependente do desejo materno, sobrevive apoiado no bem-querer ou mal-querer materno. A criança se encontra assujeitada ao desejo da figura materna. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

O segundo tempo do Édipo é marcado como um ponto nodal que a criança precisa ultrapassar, é o momento em que a criança sai da posição de acoplamento com a figura materna, a identificação com o falo materno é dissolvida e a questão que está posta para a criança é: “ser ou não ser o falo”. A criança percebe que a figura materna não é fálica, não é completa e onipotente. Também, percebe que ela não é o falo da figura materna já que não supre o desejo do Outro materno, com efeito, entende que a figura materna é castrada, era uma ilusão imaginária.

Dessa maneira, a figura materna como castrada transmite a castração para a criança. A castração não se trata apenas da ausência da figura materna, mas de um desejo outro para além da criança, instaurando um enigma para que a criança questione “O que tu queres?”. Justamente

por desejar além da criança é que é possível situar a falta para a criança. Os efeitos da castração do Outro materno para a criança recai sobre a percepção de que ela – a própria criança – também é castrada. Então, se no primeiro tempo, na visão da criança, o Outro materno se encontra como completo, fálico, no segundo tempo o Outro materno é faltante, desejante. Há uma passagem da frustração para a privação, sendo que na privação a falta é real, é a figura materna quem falta. (Faria, 2017).

Em síntese, o segundo tempo do Édipo é marcado pelo dano imaginário que a criança vivencia, a criança percebe que o Outro materno deseja para além de si, existe outra coisa que interessa e satisfaz a figura materna. A criança percebe que o desejo materno já não é exclusiva e unicamente a própria criança. Para que seja possível que a figura materna comporte um desejo para além da criança, é necessário um mediador: A figura paterna. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

No segundo tempo do Édipo, a entrada da figura paterna como é onipotente e atua como privadora, é a figura paterna que proíbe a criança de estar com o Outro materno e proíbe a figura materna de estar com o falo – a criança. Portanto é quem priva a criança e a figura materna do objeto de desejo, por também deter o objeto de desejo. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999; Faria, 2017).

Nesse momento, a figura paterna atua, na visão infantil, como imaginária, um tribunal superior, se trata de uma autoridade assustadora que se distingue da figura paterna real. É o momento da interdição e a figura paterna representa a interdição da figura materna. A criança entende que a figura paterna é o desejo materno, que não é mais ela. Então, o enigma do desejo materno – a castração do Outro materno – determina a entrada da figura paterna como portador do que falta à figura materna. (Faria, 2017).

Eis o ponto nodal da constituição e a questão imaginária que se estabelece para a criança é “ser ou não ser o falo”, se a criança não aceita a privação materna sua tendência é se posicionar como falo. Simultaneamente a criança tem a possibilidade de recusar a posição de falo e sair da identificação com o desejo do Outro materno. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999). Então, cabe à criança simbolizar, aceitar e significar a privação da figura materna pela figura paterna, a criança aceita ou recusa e disso depende as diferentes saídas estruturais do Édipo. (Faria, 2017). A figura paterna priva a figura materna do falo – daquilo que a própria figura paterna não tem. Mas há uma privação e a criança ao ser privada precisa reagir: aceitar, simbolizar, registrar essa privação em que a figura materna é objeto de posse da figura paterna. É preciso que a criança aceite ou recuse. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

Ao perceber a figura materna como dependente de um objeto externo à criança, a criança entende que a figura materna deseja um objeto que o outro – a figura paterna – tem, mas a criança não tem. A criança se relaciona com a lei paterna, a palavra da figura paterna que é onipotente e privador. É por causa do desejo materno ser tocado pela proibição paterna que a criança não se torna objeto puro do desejo materno. A criança é desalojada da identificação com a figura materna e há abertura para que se torne outra coisa, por meio da identificação com a figura paterna. A figura paterna aparece não só na ausência da figura materna, mas também nos discursos da própria figura paterna, nos discursos dos outros que sancionam a criança, autorizam e permitem que se diferenciem do discurso materno. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

Teixeira (1991) aponta que a figura paterna atua como privador. A figura materna se encontra privada do seu objeto fálico e a criança se encontra privada da figura materna. No entanto, para que a privação seja efetiva é necessário que o discurso materno inclua a lei paterna, a figura materna precisa estar em contato com a palavra da figura paterna para que a lei seja reconhecida. Nesse período a figura paterna é onipotente, aquele que priva a mãe do falo já que ele é o falo. Esse momento de privação real antecede a castração simbólica que ocorrerá no terceiro tempo.

O terceiro tempo do Édipo corresponde ao ordenador da sexualidade humana. Na visão infantil, a figura paterna transita da posição de temível e onipotente para a posição de permissivo e doador, sendo aquele que tem o falo e pode dar à figura materna o que ela deseja – só pode dar porque ele possui.

Nesse sentido, o falo aparece como simbólico, visto que pode circular, ser transmitido, sair de um lugar e reaparecer em outro, é ausência e presença. O falo sendo um objeto simbólico pode ser dado tanto à figura materna, quanto à criança, a figura paterna deixa de ser o falo e passa a portar o falo, então, a figura paterna já não é único detentor do falo e sua posição terrível, imaginária se dissolve. Mesmo que a figura paterna conceda o falo à criança e conceda o falo à figura materna, não supre totalmente ambas as faltas. Desta maneira, se a figura materna retorna e se faz presente para a criança, ela retorna porque o objeto de desejo que a figura paterna lhe concede não a supre por completo. A criança também não supre a figura materna totalmente, visto que a figura materna sai de cena e deseja para além da criança. Nesse sentido, a figura materna se situa como falo para a criança, a criança se situa como falo para a figura materna, a figura paterna ao deter um objeto de desejo materno que leva a figura materna a desejar para além da criança, também se situa como falo para a figura materna. No entanto, como o falo é

simbólico e nunca poderá suprir a falta já que é objeto de desejo, é possível uma circulação e abstração de ausências e presenças que promovem a simbolização. (Faria, 2017).

Em síntese, o terceiro tempo do Édipo se refere à saída do complexo de Édipo. A figura paterna pode dar o falo para a figura materna pelo simples e único motivo de portar o falo-lei-palavra. É da figura paterna que depende se a figura materna irá obter ou não o falo, é a instância paterna que ordena. A figura paterna pode dar à figura materna o que ela deseja e, só pode fazer isso porque o possui. A figura paterna é potente. Pode ou não dar o falo, intervém como aquele que é permissivo e doador e o falo passa a adquirir estatuto simbólico. (Lacan, 1957-1958/1999).

No terceiro tempo do Édipo, a figura paterna é potente porque concede à figura materna o que ela deseja e, porque o objeto que a figura materna deseja pode ser desejado também pela criança. Eis o falo como estatuto simbólico: aponta a possibilidade de preencher a falta, mas não completamente. Isso porque depende da figura paterna – doador e permissivo – a posse do falo pela figura materna. A figura paterna adquire função simbólica ao ocupar um lugar no desejo materno, marcando a inscrição na visão infantil de que o Outro materno é desejante (Faria, 2017). Então, a figura paterna é portadora do falo, em decorrência de portar o desejo do Outro materno, também, se torna originária da formação do Ideal do Eu na criança – menino ou menina. (Teixeira, 1991).

Com efeito, a figura paterna se encontra como detentor do falo e se posiciona para a criança como Ideal do Eu. Sendo esse Ideal o que oferece ao menino a identificação com a masculinidade que internaliza a figura paterna como Ideal findando seu complexo de Édipo. (Faria, 2017). A saída do Édipo promove o reconhecimento de não ter o falo, então, o menino precisa reconhecer que não tem aquilo que tem. O menino acredita que tem o falo, e tem medo de perder. A figura paterna com a castração simbólica inscreve que o menino não tem o falo e, o menino tem de reconhecer que não tem o falo imaginário – sendo o falo a posse da mãe ou do objeto de desejo. E precisa buscar fora do ambiente familiar. É justamente aí que reside a dificuldade da masculinidade, em reconhecer que não tem a posse do falo imaginário – revivendo a angústia de castração, por isso o menino vive tentando negar que não tem o falo. Dessa maneira, para o menino, a figura paterna se encontra como Ideal de identificação promovendo a virilidade, e não como Ideal de desejo. Então, a figura paterna se faz preferir em relação à figura materna devido ao interdito e, com isso, institui a origem da formação do Ideal do Eu que é subsídio para o menino se identificar a partir do reconhecimento da figura paterna que propicia a virilidade. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

No caso da menina, ela sabe que não tem o falo e está ciente de que a figura paterna possui o falo, então o reconhece como aquele que o tem e sabe onde buscá-lo, seu desejo se direciona para a figura paterna (Faria, 2017). A menina também apresenta uma preferência pela figura paterna sobre a figura materna, o que emerge a formação do Ideal do Eu, então a menina se identifica a partir do reconhecimento da figura paterna. Isso porque é no momento em que a figura paterna se torna o Ideal do Eu que se produz na menina o reconhecimento de que ela não tem o falo, assim, o Édipo promove a feminização ligando o Édipo ao Ideal do Eu. (Lacan, proferimento de seminário, 1957-1958/1999).

É nesse momento que se estabelece a identificação sexual e a saída do Édipo. A identificação ocorre por meio do Ideal do Eu que exerce uma função normativa, em que a figura paterna enquanto Ideal do Eu se refere aos traços paternos com os quais o menino se identificará, recebendo a transmissão de sua virilidade. A figura materna é privada do traço fálico, já que o falo é posse da figura paterna, a menina é atraída pelo falo, ela sabe que se encontra sob posse da figura paterna e irá se direcionar a fim de buscá-lo com quem o possui, já que ela não o tem. Eis o caminho⁸ da feminilidade. (Teixeira, 1991).

3.2.1 Feminino e Feminilidade

Nessa lógica, a identidade sexual se constitui em dois níveis diferentes: O nível do Eu que se trata do nível imaginário da identidade sexual, do semblante – a identificação com um ou ambos os pais, a maneira como o Eu se reconhece. E o nível da subjetividade que é masculino ou feminino. (Fink, 1998).

No nível da subjetividade masculina, os homens se encontram assujeitados à castração simbólica e totalmente determinados pela função fálica. Isso significa que o homem é finito em relação ao registro simbólico, o limite de seu desejo é imposto pela função paterna, limite que o homem não ultrapassa. O desejo masculino termina no “**não**” imposto pela figura paterna, com a qual se identifica. Então, o limite do masculino se encontra na instituição da ordem simbólica, é delimitado pela figura paterna com a castração que interdita ao homem o desejo

⁸ A histeria se trata de um desvio ao objeto de desejo do pai, a histérica não deseja, mas se identifica imaginariamente com a figura paterna. Sendo que quando há uma figura paterna real fraca, a histérica o vê forte, o idealiza e o cultua. Ela convoca seu parceiro para a posição masculina, mas nenhum homem é suficientemente bom conforme sua figura paterna imaginária, então ela se faz homem, ela assume a posição superior de sua figura paterna imaginária, isso na expectativa de encontrar o homem que virá destruí-la, fálico e não castrado. (Teixeira, 1991).

pelas mulheres: mães e irmãs e, em contrapartida, promove acessibilidade às outras mulheres. (Fink, 1998).

No nível da subjetividade feminina, as mulheres não são totalmente circunscritas pela ordem simbólica, a mulher é não-toda determinada pela função fálica. Então, o desejo feminino tem a potencialidade de ir para além do registro simbólico. Isso ocorre porque enquanto o não imposto pela figura paterna limita o prazer do homem, **para o desejo feminino a função fálica se coloca como uma porta aberta para além do simbólico**, algum resíduo em cada mulher sempre escapa ao domínio fálico. (Fink, 1998).

Nesse caso, o feminino para além da ordem simbólica se caracteriza pela sublimação do Real, que envolve a invenção da própria singularidade. Isso porque o parâmetro de identificação e reconhecimento é a partir da figura paterna que possui o falo, a menina reconhece a figura paterna como aquele que é portador do falo. Como o feminino não está inscrito na ordem simbólica, não faz parte da linguagem então, essa instância se encontra na ordem do indizível para a mulher, mas isso é porque ela não conhece esse conteúdo que a faz não-toda. (Teixeira, 1991). A inscrição do feminino castrado não existe no simbólico, não há um traço que defina as mulheres, isso depende do modo como a mulher subjetiva seu resíduo real que até então não havia simbolizado. Trata-se do modo com que ela se cria e se inventa enquanto feminino para além das identificações fálicas (Fink, 1998). Teixeira (1991) expõe que não é possível um traço universal que defina todas as mulheres, justamente porque um resíduo seu escapa e a torna não-toda, então só é possível dizer uma mulher, sua existência é individual e singular, uma a uma.

Acontece que, geralmente, quem define a posição da mulher é o homem, a invenção para a mulher sobre o próprio feminino enquanto protagonista não é realizada sem obstáculos. Suas decisões, danças, artes, suas tentativas não são bem vistas e acabam geradoras de frustrações, principalmente se a relação com o homem não é prioritária. (Fink, 1998). Kehl (1996) enfatiza que o temor dos homens é que as mulheres que desejam, podem não desejar, inclusive podem desejar outro, ou até mesmo desejar mais do que os homens são capazes de conceder. A mesma mulher que promove a vida, tem o poder de retirá-la, a mesma mulher que reforça a potência masculina tem o poder de recusá-la. Esses temores masculinos delegam à mulher o lugar de submissão e a submetem à lei contra a própria sexualidade, fazendo com que a mulher se recolha ao ambiente doméstico.

Nesse sentido, Mannoni (1999) aponta que a verdadeira dificuldade da mulher está em se reconhecer como sujeito e realizar a transcendência como desejante. A partir da castração simbólica ocorre a simbolização da falta do Outro materno que impulsiona um desejo – que é próprio e está para além da submissão e correspondência do Ideal paterno. A mulher se realiza

pela via da criatividade e, a partir da revolta ao desajustar-se do lugar que lhe foi concedido, saindo do lugar que lhe é concedido pelos homens. Diante da não-conformidade com o Ideal de feminilidade, a palavra feminina é vista como louca.

Além disso, Kehl (1996) evidencia que o mistério do desejo feminino é uma questão para os homens e surge quando a masculinidade destes se encontra ameaçada, isso porque remete à dúvida infantil em que o menino deixa a posição de falo imaginário do Outro materno e se questiona “O que é que ela quer, além de mim”. A virilidade da masculinidade é um semblante imaginário, o homem finge possuir o falo a partir do falo imaginário representado pelo seu pênis, no entanto, simbolicamente o homem não tem o falo porque o falo é simbólico e ele vivenciou a castração simbólica. A feminilidade, também, é um semblante imaginário, em que a mulher finge ser o falo que o homem simbolicamente não tem, ela se posiciona como objeto imaginário de desejo do homem para ser desejada por ele, se encaixando nos ideais de feminilidade, mas na verdade, a mulher não é o falo porque o falo é simbólico.

Desta forma, a virilidade do homem é sustentada pela feminilidade. (Kehl, 2008). A feminilidade é um véu que as mulheres se utilizam, com seu corpo-falo, para satisfazer os homens. (Kehl, 1996). Então, na ausência de um traço especificamente feminino, as mulheres se identificam com o traço masculino – a virilidade como identificação do próprio corpo. (Teixeira, 1991). O homem não sabe o que quer uma mulher – não quer saber, pois o que o que ele quer é que ela queira ser objeto de desejo dele, queira ser desejada por ele. E a mulher quer manejar o desejo masculino, quer ser desejada pelo homem, porém, não apenas isso. Então, a insatisfação das mulheres está em não-saber quem ela é para além da relação amorosa – e disso os homens não querem saber, porque emerge a experiência infantil de sua própria castração. (Kehl, 1996).

É justamente por ser não-toda, por não existir uma definição universal aplicável à todas as mulheres que há uma acentuação da feminilidade enquanto Ideal criado pelos homens, pela sociedade, pela literatura, como busca de definir uma identificação feminina geral. Entretanto, o feminino é singular e não plural. (Teixeira, 1991).

Nessa perspectiva, Kehl (1996) pontua que o feminismo, o acesso da mulher à cultura e ao mercado de trabalho, o acesso a outros espaços além do espaço doméstico, matrimonial e maternidade promovem possibilidades de sublimação, as quais deslocam a posição dos filhos como “falos **naturais** da mulher”, dentre esses deslocamentos, se encontra o “**falo da fala**” (pp. 65) como conquista feminina. Além disso, a bissexualidade é mais evidente nas mulheres, pois elas não foram obrigadas a recalcar e a identificação com a figura paterna só lhes crescem, não tendo razões para ocultá-las. A diferença fundamental entre homens e mulheres pode estar no

fato de que a mulher, **também** é mulher. Já no caso do menino, é preciso recalcar suas identificações maternas, pois tem muito a perder já que se referem ao confinamento, serviço doméstico, delicadeza, docilidade, submissão.

Nesse sentido, Kehl (2008) alerta, aos que trabalham com a clínica, que é necessário reconhecer outras escolhas de destino para as mulheres enquanto sujeito, destinos para além do par casamento-maternidade. Pois toda vez que as mulheres mostrarem sinais de desajustes com esses Ideais, serão vistas como rebeldes, loucas. E diante desses desencontros inconvenientes para os homens, que estes se perguntem: “mas afinal, quem é que sabe mesmo o que quer uma mulher?”. (Kehl, 2008, p. 233). As mulheres buscam reconquistar aquilo que, sendo dos homens, também pertence às mulheres – falo. (Kehl, 2008). Mannoni (1999) afirma que a resposta para o enigma sobre o que quer uma mulher, está no fato de que: ela deseja, simplesmente.

Nessa perspectiva, a análise promove a reelaboração do processo edípico e a castração simbólica, – homem ou mulher – percebe que o Outro ao qual servia como falo imaginário é um lugar vazio, não quer nada de si, eis a condição do desamparo humano. Esse desamparo fundamental que não há nada para orientar na vida, não há plano ou saber prévio, as figuras paternas nada desejam deles sendo os Ideais dissolvidos. Diante do vazio e do desamparo em que o analisando se encontra, só lhe resta bancar sua própria palavra, suas decisões e construir um destino próprio. Deixa de questionar ao Outro o que deve fazer, deixa de supor que é o Outro quem sabe sobre si. E se torna autor da própria história, em parceria com um desconhecido que é o inconsciente, se tornando cada vez mais inventivo e autêntico na construção de seu caminho. (Kehl, 2002).

Dessa maneira se torna possível sair da posição de falo imaginário que completa o Outro. E incorrer à castração simbólica em que o sujeito deixa de colocar o Outro como onipotente e, simultaneamente, deixa a posição que se encontra protegido de submissão como objeto fálico do Outro. Aceita a castração simbólica que institui a ausência de objeto de satisfação para todo sujeito e promove a desmoralização dos imperativos do supereu, Ideais. Com efeito, o supereu deixa de ser temível, autoritário. Há uma perda do pai imaginário ao qual servia. (Kehl, 2002).

Ainda estabelece a possibilidade da resignificação da diferença sexual em que há o abandono da polaridade fálico-castrado que envolve a inveja, o temor, a rejeição, o desprezo. Há a renúncia da competição pelo lugar do falo, além disso, o terror e a angústia do lugar de castrado são deixados de lado. E se torna possível que as diferenças anatômicas sejam simbolizadas como diferenças sexuais, sem os aspectos qualitativos e de valoração (Kehl,

2002). Com isso, o desejo feminino não se restringe ao desejo do pênis, mas adquire autonomia. É o desejo do falo – o desejo de desejar conquistado através da castração simbólica, para além da interdição. (Mannoni, 1999).

3.3 AUTONOMIA: DA FILOSOFIA À PSICANÁLISE

Nesse momento iremos discutir sobre a concepção de autonomia, partindo dos pressupostos filosóficos de Aristóteles, Santo Agostinho e Kant, os quais tem como base o bem comum, Deus, e a razão moralista. Posteriormente adentraremos na autonomia freudiana que subverte a razão e propõe o psiquismo formado e influenciado a partir de conteúdos não só conscientes, mas também inconscientes. Ressaltando a importância de conhecê-los e se responsabilizar por estes, para não ser acometido como vítima do próprio inconsciente na tentativa de negligenciá-lo. Sendo possível por meio da sublimação criar e inventar novos destinos como protagonista da própria história. Desta maneira, o feminino contém em si a autonomia que possibilita uma singularidade e uma reconstrução subjetiva das mulheres para além dos ideais construídos.

3.3.1 Autonomia segundo a filosofia

Kehl (1996) esclarece que a temática da liberdade não é discutida entre os gregos na Antiguidade, isso porque a liberdade é uma questão política e não moral. A liberdade tem como pressuposto o espaço público e a relação entre os homens, não diz respeito à vontade, mas se remete à ação e é o motivo pelo qual os homens se reúnem na *pólis*. A *pólis* grega enquanto espaço público permite aos homens a liberdade como atuação e é claro que não é um espaço permitido a todos.

A discussão na antiguidade se situa sobre como viver bem (Kehl, 1996). A teoria política aristotélica é desenvolvida para o homem comum – aquele que tem posses, propriedades e rendas para que possa usufruir do ócio sendo ativo politicamente e tendo a permissão para fazer parte da *pólis*. Sendo que todos os que participam da *pólis* são racionais, e a *pólis*, baseada na razão, tem como finalidade o bem comum. (Aristóteles, s.d.).

Dessa maneira, é na *pólis* que o homem desenvolve suas potencialidades e suas virtudes em conformidade com o bem comum, o homem internaliza o bem comum da *pólis*, conseqüentemente, o bem comum da *pólis* é o mesmo bem comum do homem. Então, para viver na *pólis* o homem deve conhecer o bem comum e internalizar como seu bem,

reconhecendo que o seu bem é o bem comum. Sendo que uma comunidade justa é aquela em que os homens agem em conformidade com as regras impostas do bem comum, sendo, por isso, recompensado. Viver em conformidade com a justiça é viver respaldado no bem comum. (Aristóteles, s.d.).

Nesse sentido, a *pólis* promove o sentimento de pertença aos homens e suas leis devem ser respeitadas, ao agir em conformidade com a *pólis* o homem desenvolve suas virtudes. Só a *pólis* tem o poder de promover ao homem o bem comum – o bem da comunidade, então, só pertence à *pólis* os homens gregos, cidadãos, só estes são instruídos intelectualmente para compreender a política. E somente os homens inferiores podem ser escravos, pois são irracionais, e não há repouso para os escravos. Os estrangeiros podem viver na cidade, mas o acesso à *pólis* é proibido, visto que não são educados conforme o bem comum. Quem vive em desacordo com o bem comum é considerado um animal selvagem; e aqueles que vivem em coletividade, mas não tem acesso à *pólis* são seres inferiores. (Aristóteles, s.d.).

Nessa perspectiva, Kehl (1996) comenta que a relação entre querer e poder só pode ser discutida com a relação entre liberdade e soberania. Acontece que, coletivamente, os homens jamais serão soberanos, pois a soberania de um ocorre a partir da submissão dos outros, nesse sentido, a liberdade exige a renúncia da soberania.

Kehl (1996) aponta que a reflexão acerca da articulação entre liberdade e livre arbítrio tem início com Santo Agostinho no período medieval, sendo que a liberdade humana suscita o conflito subjetivo retratado pela contradição entre o que eu quero e o que eu devo querer.

Santo Agostinho, em “O livre arbítrio” (trad. 1995), explica que Deus cria a alma humana que se difere da alma dos animais pela sua capacidade de pensar e raciocinar. Concedelhes a natureza divina – o espírito – que é a potencialidade para se tornar sábio. Sábio é aquele indivíduo que vive uma vida em que suas paixões são totalmente submetidas ao domínio da razão, o espírito é virtuoso e não se deixa abater pelos prazeres do corpo. E o conhecimento, razão superior ou inteligência é um bem, é o instrumento pelo qual o homem se aperfeiçoa e evolui para o caminho do bem, para tornar-se sábio. O caminho do Bem é a busca da Verdade, contemplar as razões eternas e a Verdade é Deus.

Um outro bem concedido ao homem é o livre-arbítrio, sendo possível escolher caminhar contra o Criador, pois menos digno é o homem que vive uma vida em conformidade com a Verdade por não ter a possibilidade de escolher. Então, o Criador concede livre-arbítrio como um bem ao homem e intervém com a graça divina para que o homem seja dotado de boa vontade. (Agostinho, trad. 1995).

Todo homem deseja viver bem, viver feliz – mas viver feliz é viver em busca da Verdade. No entanto, existem vários bens, bem inferiores – terrenos – e bens superiores – divinos. O homem é atraído por todos os tipos de bens, mas depende da sua livre vontade escolher o caminho que irá percorrer. E a partir das suas escolhas, é agraciado com castigo ou recompensas na vida eterna. O livre-arbítrio é um bem médio e o homem pode fazer um bom ou mau uso desse bem, isso depende da vontade livre do homem: Se o homem, com seu poder de vontade livre, opta pelo caminho do Bem mutável e universal terá uma vida boa, mas se opta em se afastar do Bem supremo, terá a infelicidade eterna. (Agostinho, trad. 1995).

Além da boa vontade, existe a má vontade que prioriza os bens terrenos – inferiores – ao invés dos bens superiores – divinos. A disposição de querer excessivamente ou a cobiça é a má vontade, que está desajustada da natureza humana – graça divina. Todo homem nasce com boa vontade e potencialidade para se tornar sábio, porém nem todo homem segue esse caminho – da insensatez à sabedoria. (Agostinho, trad. 1995).

O pecado é, então, constituído da aversão ao Bem, da negligência ao conhecimento e à razão, já que estes conduzem à Verdade. O mal não pode ser aprendido, mas é a escolha de recusar o aprendizado e o afastamento do Bem. Nesse sentido, o autor do mal, das más ações ou do pecado é aquele que, por sua vontade livre, escolhe cometer o mal. Cometer o mal é quando o homem prefere uma satisfação pessoal, outros bens distintos dos bens divinos e da satisfação do Bem supremo, isso significa que o homem está dotado de paixões desregradas as quais dominam a vontade. E isso só acontece por livre escolha do homem, não existe um autor universal das más ações, cada homem é responsável por escolher sua má ação. Essa escolha é voluntária. (Agostinho, trad. 1995).

Nesse sentido, Kehl (1996) aponta que para Santo Agostinho o conflito humano não diz respeito a oposição entre pensamento e vontade ou vontade e possibilidades. Mas se encontra na existência de duas vontades opostas, se apresenta quando querer não está em conformidade com o bem supremo e por isso, não pode ser realizado. Em termos psicanalíticos os destinos desse conflito são representados pelo sintoma ou pela inibição em que o agir ignora o próprio desejo, ou a vontade não tem investimento suficiente, sendo incapaz de se realizar na ação.

Kant, em “Metafísica dos costumes” (trad. 2003), no período iluminista, comenta que os conceitos patológico e passional remetem às paixões. Englobam, também, sentimentos, influência afetiva intensa e o potencial para dominar o espírito. O imperativo – ordem do espírito humano que determina suas próprias ações – hipotético está relacionado com a satisfação pessoal. No imperativo hipotético a ação do indivíduo é orientada a partir dos

sentimentos, dos estados afetivos, dos prazeres, então, se trata de uma ação como um meio que busca uma finalidade particular e pessoal.

Kant, em “Resposta: o que é iluminismo?” (trad. 1784), esclarece que a menoridade é a incapacidade de usar a própria razão para o indivíduo direcionar suas atitudes sem a tutela de outra pessoa. E essa menoridade é culpa do próprio indivíduo a partir do momento em que ele é dotado de esclarecimento racional, isso porque a menoridade está na ausência de coragem e indecisão. Nesse sentido, depende do próprio homem ser responsável pela sua vida, porém é uma dificuldade porque é cômodo ser menor, já que não requer esforço pois tem um outro que racionaliza e que decide, ou que realiza uma atividade em que só é preciso pagar por ela. As pessoas de menoridade consideram a passagem para a maioridade difícil, isso porque os tutores mostram os perigos e ameaças em uma suposta independência, no entanto, não revelam que é possível aprender a andar e, com isso, os perigos diminuem. Por isso é difícil desapegar da menoridade.

No entanto, é possível chegar a maioridade quando se tem esclarecimento e quando se tem liberdade para usar a racionalidade. Em uma hierarquia, o superior exige o trabalho e não o raciocínio, restringindo a liberdade. Com isso, é preciso coragem para servir-se do próprio entendimento e chegar à maioridade, sendo que a coragem se trata da capacidade de resistência e justiça frente a uma atitude injusta do outro. Então, na maioridade o indivíduo adquire autonomia, que se refere à capacidade de usar a própria razão, o próprio esclarecimento, ao uso da liberdade de pensamento para agir. (Kant, trad. 1784).

A razão prática kantiana se refere à regra moral que determina a ação. A lei moral é a base universal que rege as condutas para direcionar todo indivíduo em sua autonomia. A autonomia é a qualidade da vontade pura – vontade a partir do conhecimento, isenta de determinação e de qualquer experiência ou sensação. Já a virtude é o empenho permanente em adquirir o hábito de desejar e praticar o bem. (Kant, trad. 2003).

A dignidade humana implica na lei moral em que o indivíduo deve ser um fim em si e, nunca um meio ou mediação para buscar uma outra finalidade. O fim em si tem caráter universal, é o fim absoluto e se remete ao fim objetivo e necessário. Sendo oposto ao instrumento ou mediação e, também, oposto ao fim subjetivo em que a vontade humana prioriza a particularidade e não a universalidade. (Kant, trad. 2003).

O termo imperativo se refere a uma ordem do espírito humano responsável por conduzir suas próprias ações. Sendo que sua elaboração sobre o imperativo categórico se trata de uma ordem absoluta, que tem como exigência direcionar a ação singular do homem, tendo como base a universalidade dela, e se não for possível uma expressão universal de tal ação, esta não

deve ser realizada. A ação é praticada com base no dever de praticá-la, deve ser feita porque é o certo, o valor não está na finalidade ou consequência, mas está na ação em si. Essa é considerada a boa ação. (Kant, trad. 2003).

3.3.2 **Autonomia segundo a psicanálise**

Freud, em “O eu e o id” (1923/2011), aponta que a premissa básica da psicanálise reside no fato de que o psíquico é constituído em consciente e inconsciente, sendo que apenas dessa maneira se torna possível compreender as patologias psíquicas. Nesse sentido, a psicanálise considera a consciência como uma característica qualitativa do psíquico que pode estar presente ou ausente, então a essência do psíquico não se localiza na consciência.

Dessa maneira, a psicanálise segue em direção contrária à cultura filosófica de que o psíquico necessariamente é consciente. E defende que elementos psíquicos não só continuam existindo mesmo fora da consciência, como também interferem e produzem efeito na vida psíquica, no entanto, não se encontram na consciência porque a barreira de repressão não permite. Com isso o Eu é conduzido por poderes desconhecidos e incontroláveis que se encontram no Id, semelhante ao modo como o cavaleiro deve conduzir e frear o cavalo, o Eu controla e decide as ações, mas para isso empresta forças do Id, isso implica no fato de que o Eu como cavaleiro tem de se deixar conduzir pelo cavalo – Id – em algumas ocasiões, para não se separar do cavalo, tendo, também, que levar em consideração e agir conforme as exigências do Id como se fossem vontades inerentes do Eu. Então, a técnica psicanalítica busca suspender a força repressora para que os conteúdos inconscientes cheguem à consciência. (Freud, 1923/2011).

Em algumas pessoas a autocrítica e a consciência moral são características supervalorizadas inconscientemente e possuem efeitos importantes que equivalem aos efeitos das paixões do Id. Esses efeitos são produzidos pelo supereu. Dessa maneira, moralmente o Id carece de moral e o Supereu apresenta moral excessivamente rígida, enquanto o Eu tenta agir em conformidade com as exigências morais do supereu. Uma vez que o supereu atua sobre o eu com a mesma intensidade e crueldade que o Id, proporcionalmente quanto mais o sujeito reprime seus conteúdos inconscientes, mais severo é o ideal do eu que exige cruelmente sobre o eu. (Freud, 1923/2011).

O supereu é a instância herdeira do complexo de Édipo, formada quando o Eu ainda está em formação e fraco. Como resquício do complexo paterno, o supereu conserva a capacidade de dominar e confrontar o Eu. Dessa maneira, o supereu provoca angústia no Eu, já que se trata

de uma instância herdeira do ser superior que se constitui como Ideal para o Eu e o ameaçou, na infância, com a castração, sendo este o ponto de origem da consciência moral; um fator inconsciente, por isso o supereu está mais próximo do Id, do inconsciente do que do consciente e do Eu. O Eu tenta ser amado pelo Supereu que representa seu amparo e proteção, de igual maneira o pai para uma criança e, por isso, se submete ao imperativo categórico do supereu. (Freud, 1923/2011).

O supereu é formado a partir da função paterna que impede a realização dos desejos incestuosos com a proibição. Quanto mais intenso são os desejos, mais forte é a atuação do supereu como repressor e, conseqüentemente, mais severo o supereu como superioridade moral e sentimento de culpa será com o Eu. O Ideal do Eu corresponde a tudo o que há de mais elevado no ser humano, religião, moral, sentimento social, representa os ideais paternos, os quais por não serem alcançados causam no Eu um sentimento de culpa. O supereu, ao formar o Ideal do Eu, camufla os investimentos do Id fazendo com que o Eu busque atender as expectativas do Ideal do Eu, assim os conflitos entre o Id e o Eu são transformados em outros conflitos e sublimados a partir de outros destinos pulsionais, os quais devem ser aceitos socialmente, aprovados pelo supereu. (Freud, 1923/2011).

Nesse sentido, Freud, em “B. Responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos”, que está contido no texto “Alguns complementos à interpretação dos sonhos” (1925/2011a), esclarece que o conteúdo inconsciente, tal como emerge nos sonhos, geralmente se opõe à moralidade do indivíduo em estado de consciência. A natureza onírica é imoral, mas tais conteúdos não devem ser negados pelos indivíduos como partes de si. Isso porque os conteúdos dos sonhos abarcam desejos reprimidos, elementos inconscientes e só se manifestam nos sonhos porque ao dormir a barreira de censura do Eu se encontra enfraquecida, permitindo que os conteúdos inconscientes venham à tona. Os sonhos revelam satisfações de desejos imorais, egoístas, sádicos, perversos, incestuosos, homicidas, destrutivos.

Embora os conteúdos sejam contrários à moralidade social, Freud (1925/2011a) adverte que os sonhadores – donos dos respectivos conteúdos inconscientes – devem se responsabilizar pelos próprios sonhos, pelos seus conteúdos, pelo próprio inconsciente. Isso porque os elementos inconscientes presentes nos sonhos não são oriundos de espíritos externos, mas são partes do próprio indivíduo. Então, independentemente desses conteúdos serem moralmente referenciados como bons ou ruins, é preciso que o indivíduo se responsabilize por tudo que se encontra em seu interior. Dessa maneira, ao negar esses conteúdos desconhecidos que pertencem e atuam no Eu, não aceitar como constituintes de si, o indivíduo está fora do campo da psicanálise, pois está negando sua premissa básica da existência do inconsciente.

Além disso negar esses conteúdos como partes de si não impede que permaneçam inerentes ao indivíduo e, sobretudo, que atuem a partir do Eu do indivíduo. O Eu como moralmente inatacável pode negar seus conteúdos inconscientes do Id, mas a origem do Eu se desenvolve a partir do Id, então os conteúdos inconscientes são partes do próprio Eu. Quanto mais forte é a repressão das pulsões do Id, mais poderosa é a consciência autocrítica moral do supereu. Então, a negação das verdades inconscientes, como maneira de aparentar ser melhor do que se é e ocultar de si seus próprios conteúdos obscuros, produz construções sintomáticas, inibição ou hipocrisia. (Freud, 1925/2011a).

De acordo com Kehl (1996) em decorrência da crueldade do supereu, ocorre uma covardia moral no Eu diante dos seus conteúdos inconscientes que age de modo negacionista e tem como consequência ser vítima de suas construções sintomáticas. As construções sintomáticas ocorrem em parceria com o recalque e juntos inibem o desejo, assim nasce o sintoma. A psicanálise se opõe à consciência moral, buscando com que o indivíduo abandone a renúncia do desejo, renúncia esta que promove o sintoma.

Nessa direção, a psicanálise freudiana inaugurou a escuta subjetiva do sujeito em que o indivíduo é convocado a falar livremente sem coerção ou lógica racional, possibilitando alcançar o desejo pelos efeitos de sua fala. O inconsciente desconhecido se encontra inerente ao indivíduo e se revela pela palavra na análise e, também pela palavra possibilita que o indivíduo se responsabilize pelo que diz. (Kehl, 2002).

A virada freudiana consiste em escutar e legitimar uma palavra que era negligenciada pelos médicos e pesquisadores, uma palavra estranha considerada fora do comum: a palavra das histéricas. Com a psicanálise há uma abertura, um lugar para essas palavras que revelam o inconsciente. Por isso Freud abandona as técnicas sugestivas e hipnóticas e se vale da associação livre, ao invés de conduzir o paciente, ou explicar o que lhe acontece, mas o paciente passa a falar tudo o que ocorre em sua mente. (Kehl, 2002).

Com isso, a responsabilidade pelo tratamento não recai sobre o médico que detém um saber prévio, mas sobre o paciente que comunica sua verdade. Dessa maneira, o analisando transita da posição de submissão ao Outro imaginário em que busca inicialmente falar conforme o que imagina ser agradável ao analista, a fim de ser desejado como objeto de desejo. E segue em direção à sua própria fala que o representa como sujeito. A fala aponta para algo além da racionalidade e da lógica do ser humano, aponta para o não-ser, para o inconsciente que aparece nos sonhos, quando o Eu está adormecido. A fala aponta para um desconhecido dentro do Eu do indivíduo, para sua verdade. (Kehl, 2002).

Os ideais iluministas com o discurso de autonomia da razão que tentam promover a ideia errônea de “você decide” estão fracassados, visto que o indivíduo é determinado por razões que o antecedem, por conteúdos inconscientes que fragilizam seus ideais formados pelo supereu. O fracasso se localiza na ilusão de que o indivíduo decide isoladamente sem interferência das decisões provenientes do inconsciente: medo de perda do amor que impulsiona a obediência aos ideais do supereu a partir da cultura. (Kehl, 1996).

A psicanálise oferece um “desesquecimento” sobre o que determina o sujeito, sua tradição, filiação, ideais parentais, lugar na história familiar, desejo recalcado, desejo do Outro que tenta corresponder para ser amado. Desesquecer do âmbito inconsciente simbólico e imaginário que atua no sujeito mesmo com sua ignorância. (Kehl, 1996).

A psicanálise elevou os sofrimentos e o *phátos* como condição humana, o estranho, o anormal, o sem sentido está na existência do homem. O homem oscila entre a razão e a loucura, entre a invenção e o erro. É inevitável ser afetado pelas paixões ao estar vivo, o que é possível é ressignificar o sentido e a relação com o que nos afeta. A passividade diante das paixões produz a tristeza da escravidão do sujeito e a atividade diante das paixões produz alegria. Dessa maneira, o ser humano não pode escolher o *phátos* que lhe afeta, mas pode escolher o destino que dará para esse sofrimento das paixões (pulsões). Sendo possível reverter a posição do sujeito frente ao que lhe afeta, da passividade à atividade. (Kehl, 2002).

Nessa lógica, a psicanálise não funda uma moralidade universal, pois ao defender as singularidades já desvanece qualquer universalidade racional, imperativo categórico kantiano. Não existe um bem, valor, ideal que seja possível universalizar, cada civilização produz e impõe como ideal o que é conveniente para si, no entanto, não corresponde às verdades inconscientes do sujeito. Cabe ao analisando constituir sua singularidade e promover criações novas aos destinos pulsionais fixados. Para isso ocorrer, é preciso que o analista não se ocupe de uma posição de poder, não exerça uma formação pedagógica de condutas, pois desse modo não conseguirá escutar verdadeiramente o desejo de outrem. (Kehl, 1996).

O desejo se encontra vinculado à posição do poder. Em uma ética tradicional que rege as condutas dos indivíduos guiada pelos bens, pelo poder, nesta a ordem social se estrutura pela moral do mestre, por uma ordem imposta pelo poder em que aqueles que se submetem não possuem brechas para desejar. Na ética tradicional em que se preza pela ordem do poder, os trabalhadores devem rejeitar o desejo, perpetuando a ordem determinada pelo chefe de continuarem trabalhando pois não é uma ocasião para expressar o desejo. Dessa maneira, no caso da *pólis*, ou de relações de poder, não há espaço para o desejo. Sendo necessário cumprir as ordens impostas. Essa mesma relação aparece na dimensão paterna privadora que é o núcleo

do supereu e impede o aparecimento do desejo ao internalizar o ideal paterno e submetê-lo. (Lopes, 2009).

Quando se diz de poder, há a dimensão paterna potente em que se situa o vínculo de amor e a identificação com o pai; a dimensão paterna real, castrador, em que a criança odeia e rivaliza; e a dimensão paterna imaginária que é privadora e está na origem do supereu, sendo que o ódio cobre a origem do supereu. Então, o temor mantém o indivíduo agindo conforme o serviço dos bens, sentindo culpa como reflexo do ódio ao Criador. (Lopes, 2009).

Nesse sentido, numa direção contrária à ética tradicional, a psicanálise se posiciona em que o herói trágico atua em conformidade com suas paixões, se direciona ao desejar, isso porque o sujeito é determinado pelo inconsciente que o arrasta e interfere em suas atuações. Sendo que quanto mais distante o sujeito se encontra do desejo, mais se afasta de sua posição de sujeito e, com efeito, mais se anula. Então, a única possibilidade é desejar. Esse mais-além que a tragédia contempla diz respeito à singularidade do desejo humano, à própria escolha do que fazer e de como viver a sua vida, já que a vida só quer morrer, mas morrer conforme seu desejo. (Lopes, 2009).

Dessa maneira, suspender a ação é uma das possibilidades diante da castração. A análise mostra que é mais fácil se adaptar ao interdito do que se incorrer à castração. Logo, é mais fácil suspender a ação, o desejo, do que assumir a própria responsabilidade, isso porque se depara com o temor do supereu. A psicanálise promove ao indivíduo uma maneira de renegar seu destino, promove ao sujeito que deixe de ser objeto do destino ao reconhecer e se responsabilizar pelo seu inconsciente que o determina e causa efeito em suas ações. Como efeito, o sujeito pode construir como agente e não ser acometido como vítima de seu destino. (Lopes, 2009).

O reconhecimento da castração contribui na aceitação das singularidades e diferenças do outro e na construção de relacionamentos humanos mais saudáveis. O desconhecimento da diferença do outro anula e apaga a própria singularidade. Enquanto o sujeito não aceita a singularidade do outro, significa que ainda não testemunhou sua própria singularidade e produz relações dissimétricas atribuindo o Outro como onipotente na tentativa de se encaixar no ideal do Outro. (Lopes, 2009).

Na análise o preço pago é o preço da castração sobre o narcisismo, sobre o próprio corpo. Deixar de ser amada pelo Outro e se tornar amante, a inscrição marcada no corpo da mulher histérica se expressa pelas palavras, se inscreve na ordem simbólica das palavras e faz com que o sujeito seja esvaziado, recupera seu potencial criacionista de sua própria vida. (Lopes, 2009).

O direcionamento da análise se contrapõe à adaptação do paciente a um ideal, promove o encontro dele com o desamparo e com a constatação de que o Outro nada quer dele. Frente ao vazio “esperado do Outro” é preciso que o sujeito sustente sua palavra, seu desejo e reconstrua novos destinos pulsionais. Para isso é preciso abandonar a suposta onipotência imaginária ao Outro de que ele é quem sabe como o indivíduo deve viver sua vida e, paralelamente, abandona a própria posição de objeto submetido ao desejo do Outro. Junto com sua verdade determinante que é inconsciente, o indivíduo produz a própria história e o próprio destino como criativo e inventivo e isso ocorre conforme o indivíduo aceita seu desamparo fundamental e renuncia sua submissão aos ideais parentais superegoicos. Com isso se instaura a castração simbólica que tem como premissa desmoralizar o superego ao reconhecer a própria castração que implica na aceitação de que é impossível ocupar o lugar de falo imaginário do Outro. Dessa maneira, o indivíduo não busca mais atender as expectativas do superego na tentativa ilusória de evitar uma perda que já ocorreu. O superego deixa de ser temível e se torna um tigre de papel do qual o indivíduo se permite rir das exigências ao perde-lo como senhor protetor e ao deixar de servi-lo. Perde, então, o pai imaginário deixando de servi-lo, aceita o desamparo como condição vital. (Kehl, 2002).

Mannoni (1999) busca devolver ao louco a sua palavra e Woolf busca combater a opressão feminina. Ambas escutam uma fala, a fala dos loucos, a fala da verdade inconsciente. O louco sabe sem saber, é o seu silêncio que produz sintomas. E quando fala, quando deixa de ser espectador de uma lei dominante, é visto como louco pelos outros. O desejo exige a castração simbólica para continuar desejando, esta operação simboliza a falta do Outro e produz o desejo que deixa de ser escravo do ideal paterno.

Nesse sentido, o sujeito neurótico não quer se responsabilizar pelo seu desejo e por isso, não quer escolher deslocando a escolha sempre para um outro. Isso porque “responsabilizar-se pelo desejo, no limite, é viver a diferença radical que faz de cada um de nós um solitário, um singular, um estranho – o que é insuportável numa sociedade de massas” (Kehl, 1996, p. 213) em que a mídia impõe um padrão universal.

O neurótico não quer saber de sua castração que já aconteceu, a sua castração é a castração do Outro, visto que como o Outro não é onipotente e é vazio, não é possível que o sujeito se posicione como falo, então se encontra com o desamparo, com o vazio, podendo construir a sua própria história como protagonista. O desejo é a condição humana e não propriedade privada do indivíduo, a singularidade se encontra na relação do homem com o próprio desejo, no que o indivíduo constrói e que destino produz a partir do seu desejo. A superação das construções sintomáticas que negam o desejo não se conduz elevando o sintoma

como nobre, mas a partir do potencial criativo singular e dos confrontos com o poder que possibilita novos destinos. (Kehl, 1996).

Para isso, é necessário ir além da inibição e da hipocrisia, conduz o indivíduo a se orientar e se responsabilizar pelo próprio desejo, deixando a posição de submissão ao Outro. A psicanálise busca a criação autoral do sujeito em que se faz autor de sua própria fala, produzindo um destino singular para si. Anna O. não saiu curada de seus sintomas ao ser atendida por Dr. Breuer, mas certamente, produziu um novo destino para seus sintomas ao se tornar militante e discursar, podendo tornar-se outra mulher. (Kehl, 2002).

Dessa maneira, a psicanálise não busca a função pedagógica e explicativa de um outro sobre os indivíduos, mas promove aos indivíduos a possibilidade de produzir suas próprias histórias e tornarem-se outros ao contar e recontar suas histórias. O sujeito transita da passividade à atividade, pois o sintoma implica em uma submissão como posição de objeto fálico ao Outro, o sujeito se posiciona como objeto a fim de capturar o desejo do Outro, na tentativa de ser o objeto que o completa. E é necessário se destituir da posição de objeto, mas para isso é preciso, também, destituir a onipotência imaginária do Outro que protege o sujeito de sua própria castração e o mantém em uma posição protetora de objeto do Outro. (Kehl, 2002).

A sublimação se trata do fato de que a pulsão é insatisfeita já que não há objeto pleno de satisfação, então fazer-se objeto ou colocar o outro na posição de objeto fálico de satisfação não satisfaz, somente imaginariamente enquanto semblante de ser o falo. Então, a sublimação se trata de um destino para a pulsão que não se subordina ao recalque, mas o desvia, também não se apresenta como sintoma. É a maneira que o sujeito cria singularmente um objeto para representar seu desejo e que represente o sujeito como desejante, são os novos caminhos que o sujeito autoral inventa, a história recontada e recriada de si que não sutura o vazio, mas o contorna e o mantém pulsante como desejo. (Kehl, 2002).

A criação exige uma transgressão do limite, um confronto com as exigências do supereu, um ir além do Pai imaginário que o supereu representa, e possibilita construir novos caminhos e destinos para a pulsão sem sucumbir ao recalque. Já que não é possível se colocar como objeto de desejo que sutura a falta do Outro, já que o indivíduo se reconhece como castrado, cabe a ele construir o seu destino diante do desamparo sem buscar amparo nos Pais, na religião, sem recusar o próprio desejo que o faz castrado e sem se colocar em uma servidão a um Outro imaginário. Cabe ao sujeito lidar e assumir a própria autonomia sem perdê-la nas alienações aos Outros. A saída está na criação de palavras e objetos autorais, os quais contornam o vazio

da castração, da impossibilidade total de satisfação, a criação é a maneira como o sujeito enfrenta o real, o vazio. (Kehl, 2002).

A sublimação também abarca a coragem de falar palavras as quais não se sabe para onde levarão o indivíduo como na análise. Isso implica em suspender parcialmente o recalque e fazer do desejo palavras ao criar uma história autoral, uma fala própria que está fora da alienação do Outro, construir um destino próprio, uma saída singular para a pulsão, uma maneira singular de viver sua vida. A sublimação possibilita suportar o vazio do desamparo fundamental e fazer uma criação diante dele que não seja um sintoma, uma submissão ao Outro, ou uma posição onipotente que faz o outro se submeter, que não seja uma submissão às exigências do supereu, que não seja a busca de um amparo alienante na religião ou dogmas onipotentes que ocultam o vazio. Mas sim um encontro com o vazio e, com efeito, a produção de uma estilística singular de viver a vida a partir da aceitação do desamparo, sem manter a ilusão de completude imaginária que oculta a castração e se revela em um masoquismo moral com a submissão serviçal que custa o próprio desejo. (Kehl, 2002).

Mannoni (1999) explica que as histéricas eram consideradas habitadas pelo diabo, eram consideradas loucas. Freud escutou a fala de loucas, sob a roupagem da loucura a histeria expressou a voz inconsciente das mulheres que recusam à adaptação social. Se o sujeito não se apresenta como verdadeiro, mas com um discurso de aparência do Eu mostra apenas uma máscara de si, encarna um manequim de mulher e anula seu próprio desejo inconsciente. Só a revolta permite escapar ao confinamento ameaçador das mulheres, a revolta é a força da criação e da inventividade, do não conformismo. Quando se trata das mulheres e dos loucos, a palavra é silenciada, confinada, rejeitada e, por isso, as mulheres acabam se silenciando, se adequando aos ideais, se alienando ao discurso do outro. No entanto, é preciso que haja revolta, é preciso que as mulheres se permitam como criadoras e desposem os padrões estabelecidos com suas singularidades.

Kehl (2002) aponta que o desejo inconsciente não é ético e nem antiético, o inconsciente desconhece os julgamentos de bem e mal, entretanto, o inconsciente está relacionado com o Eu. E a covardia do neurótico está em construir sintomas que recusem e anulem o desejo inconsciente, recusem se responsabilizar pelo inconsciente, recusem como partes de si. A responsabilidade é o contrário da culpa na relação entre o sujeito e o desejo, a culpa é o masoquismo agindo através do supereu, uma submissão ao Outro imaginário. O supereu busca evitar a falta e por isso age sobre o Eu com uma super exigência moral a fim de corresponder as expectativas ideais do Outro, produz uma submissão do Eu como forma de não perder o lugar

fálico no desejo dos pais – que já foi perdido, busca constantemente atender às idealizações dos pais e evitar a castração, o desamparo.

No psiquismo o supereu atua com crueldade sobre o Eu, é herdeiro do complexo de Édipo e constituído pelos ideais dos pais, mas tem a força intensa do Isso. Então, atua com a mesma intensidade que o Isso sobre o Eu, porém exigindo que o Eu corresponda as expectativas hiper-morais para evitar a falta já ocorrida pela castração e corresponder ao Ideal conforme a exigência de perfeição. Dessa maneira, o supereu exige que o Eu se submeta ao Outro buscando o lugar de falo como objeto amoroso dos pais. (Kehl, 2002).

Segundo a psicanálise freudiana, o sujeito só é livre quando reconhece sua determinação e alienação inconsciente, reconhece que sua liberdade é decepada e restrita. Ao aceitar a existência dos conteúdos inconscientes e assumir a responsabilidade por tais conteúdos que são estranhos e, simultaneamente, atuam no Eu, o sujeito obtém a capacidade de não ser acometido como vítima de seus sintomas. Podendo, em parceria com o inconsciente, escrever sua própria história como autor e não marionete. (Kehl, 2002).

Dessa maneira, a liberdade humana está em reconhecer a restrição da própria liberdade e aceitar a influência do inconsciente, da sua inserção simbólica sem ignorar o recalque. Porque o entrave da autonomia e da liberdade se localiza na ignorância da determinação inconsciente que nenhum indivíduo escapa. Em contrapartida, com a propagação da liberdade a qualquer preço em que o indivíduo decide há um impasse para a tarefa psicanalítica. Isso porque essa onda liberal produz indivíduos que ignoram a si, suas raízes para se iludir como seres livres e independentes, seria uma liberdade delirante. Entretanto, na verdade, quanto mais distantes e estranhos de si estão, igualmente se encontram mais propensos a cair nas armadilhas sintomáticas e repetitivas como destino, já que ao romper com as raízes para efetuar mudanças, emerge o esquecimento e junto desse, o recalque. E tais conteúdos recalcados emergem interferindo na determinação dos atos dos indivíduos. (Kehl, 1996).

Por isso, a psicanálise exige a implicação do analisando, no entanto, nem sempre é desejável deixar a posição alienante de vítima e conduzir a própria análise a fim de se responsabilizar pelo seu desejo. O trabalho do psicanalista não é revelar uma verdade pré-existente ao analisando, mas permitir que o analisando faça o trabalho de reconstrução de sua história, reinventando destinos para a pulsão que se encontra fixada em uma repetição. (Kehl, 1996).

Dessa maneira, o processo analítico promove a atualização do complexo de Édipo e, conseqüentemente, a reelaboração da posição do sujeito que se despede de sua posição de objeto amoroso de seus pais, renuncia ao lugar de objeto fálico imaginário que completa o Outro. Para

advir como sujeito e aceder à castração simbólica aceitando a impossibilidade de satisfação plena. Com isso, se obtém a ressignificação da diferença sexual e se torna possível abandonar a inveja e o temor, a competição pelo lugar do falo, as extremidades fálico-castrado deixam de ser referenciais bem como as qualidades inferior, superior. Então, com a ressignificação da diferença sexual homens e mulheres entendem as diferenças anatômicas como diferenças sexuais e se relacionam igualmente frente ao desejo do Outro. (Kehl, 2002).

Nesta seção apresentamos a teoria freudiana sobre as mulheres. Para Freud a relação pré-edipiana entre a menina e a mãe é primordial para o desenvolvimento das funções sociais e de sedução, neste momento há uma alta dose de atividade na feminilidade, cujos resquícios permanecem durante toda a vida. A partir do momento em que a menina percebe que não tem o pênis, é acometida pela inveja do pênis. Deste modo, o desejo feminino por excelência, segundo Freud, é o desejo do pênis. Com isso, a menina se afasta da mãe e se aproxima do pai, mudando seu objeto de amor e se configurando em uma posição feminina. Além disso, a feminilidade consumada se trata, então, da maternidade em que a mulher tem um filho – de preferência menino – e sente sua realização máxima de conquista simbólica filho-pênis.

Freud ainda atribui que as mulheres preferem ser amadas ao invés de amarem e são dotadas de maior narcisismo. Nesse sentido, estabelece o psiquismo em que o Eu busca atender as expectativas do Ideal do Eu para ser amado pelo supereu, sendo o supereu originário da autoridade paterna. Como a menina não vivencia a angústia de castração devido ao fato de já ser castrada, não há motivos para a constituição do supereu feminino. Isso implica em uma maior influência da educação social e imposições externas sobre a menina como constituintes do supereu. Deste modo, os ideais de feminilidade formados pelo supereu são envolvidos dos discursos sociais.

Entretanto, Freud assume que não consegue descobrir o mistério sobre o que querem as mulheres. Os autores contemporâneos abordam que Freud não escuta o desejo das mulheres pelo fato de ele ser homem, haja vista que compreender que a mulher deseja não só ser desejada pelo homem é reatualizar a própria castração masculina. Por isso há uma dificuldade dos homens em escutar o que querem as mulheres e, quando estas apresentam descompasso com os ideais de feminilidade eles as consideram como loucas.

Nessa lógica há uma diferenciação entre feminilidade e feminino: A feminilidade está relacionada ao imaginário, ao semblante do Eu, à maneira como a mulher se comporta, seduz, aos Ideais que são construídos no discurso social. O feminino se refere à subjetividade, como não há uma inscrição subjetiva universal do feminino, esta ocorre por meio da criação singular de cada mulher. Cada mulher cria novos destinos para si enquanto protagonista e dona da

própria fala. Assim, o feminino se expressa a partir da sublimação, da possibilidade de existir para além dos ideais imaginários. Isso ocorre porque o feminino é não-todo determinado pela função fálica, quando a intervenção paterna atua com um não como interdito e marca de separação entre a criança e o Outro, no caso da menina ocorre uma falha em que simultaneamente a função paterna interdita e promove uma abertura para além do simbólico, já que a menina busca a figura paterna como objeto de amor, isso porque deseja o falo e reconhece a figura paterna como potente e portadora do falo. Justamente por desejar o falo – e não o pênis – e o falo sendo simbólico é que o desejo das mulheres é simplesmente desejar, independentemente do objeto, o que não restringe seu desejo à maternidade ou qualquer outro destino, mas mantém abre uma possibilidade de destinos em que cada uma cria para si.

Entretanto, se a menina reconhece o homem e a figura paterna como portadora do falo, não há uma marca sobre a figura materna castrada: sobre o feminino, já que esta é privada do falo. Essa abertura que é promovida para além do simbólico faz com que um resquício do Real escape ao domínio fálico, sendo indizível. Esse resquício é o que promove a sublimação de novos destinos para o feminino de modo singular para cada mulher. Logo, as mulheres podem se identificar com o falo, se posicionar como fálicas por meio de estratégias de sedução, maternidade, entre outras maneiras. Mas, também podem criar novos destinos enquanto mulheres por meio da sublimação.

Dessa maneira, a dificuldade das mulheres, ao sublimar o feminino e criar novos destinos singulares para além dos discursos universais idealizados sobre suas histórias, se encontra em sair da posição de objeto e adentrar à posição de sujeito. Já que por serem mulheres podem estar nas duas posições: fálicas e não-toda fálica. Não percebem que tais ideais são criados por outros, principalmente pelos homens e internalizam como se fossem seus, buscando ser amadas em seus Eu's ao atender as expectativas dos Ideais e, por suprimir seu próprio desejo, sua própria verdade inconsciente são acometidas por sintomas.

Nessa perspectiva, só é possível sublimar o feminino ao ser marcada pela castração simbólica que dissolve a figura paterna imaginária do supereu e aceita o desamparo de não se submeter aos ideais imaginários, sendo possível bancar e sustentar a própria fala e a própria história enquanto protagonista, o que é promovido pela sublimação na análise. Logo, a autonomia inconsciente em que se assume a responsabilidade pelo próprio desejo e se despreendendo das amarras dos costumes morais, dos ideais construídos, estando consciente de suas determinações e filiações e possibilitando novos destinos, os quais se diferenciam daqueles acometidos pela repetição, vítimas de sintomas ou hipocrisias está contida no feminino. Portanto o destino das mulheres não se reduz apenas ao matrimônio-maternidade, mas inclui a

criação singular que cada mulher faz de sua história para além dos ideais construídos por terceiros. É digno de nota que o destino matrimônio-maternidade também está incluso nos possíveis destinos das mulheres, no entanto cabe a cada uma elaborar e criar um destino para si enquanto mulher.

A partir disso é possível, também, atualizar o complexo de Édipo, renunciar o lugar de falo imaginário que tenta suprir as expectativas do Outro e emergir como sujeito pela castração simbólica, bancando a própria fala. Assim ocorre a ressignificação da diferença sexual em que inferioridade e inveja se dissolvem e a mulher se posiciona como mulher – outra – diferente daquela infantil em que esteve um dia e se relaciona igualitariamente com os homens ao elaborarem as diferenças anatômicas como diferenças sexuais e não a partir da visão infantil.

**ANTÍGONA E O FEMININO: NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA PEDRA.
TINHA UMA AUTONOMIA NO MEIO DO CAMINHO**

*Nunca me esquecerei desse acontecimento
Na vida de minhas retinas tão fatigadas
Nunca me esquecerei que no meio do caminho
Tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
No meio do caminho tinha uma pedra.
(Carlos Drummond de Andrade)*

Perrot (2005) aponta que a mulher é excluída da história, visto que os historiadores são predominantemente homens. Dessa maneira, escolhemos Antígona na versão do poeta Sófocles, entretanto, conforme justificamos na introdução, somos nós quem vimos e contamos a história de Antígona, é a nossa história de Antígona – construída a partir de palavras de uma pesquisadora mulher.

Nessa direção, em que Antígona, uma personagem da mitologia grega de mais de três mil anos pode contribuir a respeito do feminino? O que ela apresenta de especial e original enquanto feminino que a torna relevante atualmente? Esta seção é construída em busca de tais respostas. Então, iremos analisar, por meio de uma perspectiva psicanalítica, a personagem Antígona a partir do nosso elemento central de discussão que é o feminino. E para finalizar, ao considerar que os entendimentos sobre os mitos são inesgotáveis e a partir de um mesmo mito são possíveis várias leituras, iremos expor brevemente outras possíveis reflexões extraídas da trilogia tebana, as quais ficam de sugestões para nossos leitores investigarem mais profundamente.

Tal como um caso clínico, fizemos uma breve narrativa de nossa personagem analisanda que é Antígona, em sequência apresentamos a análise do caso. Deste modo, Antígona é uma mulher, uma das filhas de Édipo com Jocasta, irmã de Ismene, Eteócles e Polinices. Quando seu pai é exilado cego, ela cuida, alimenta e, por decisão própria, o acompanha como guia, mesmo sendo mulher e o papel das mulheres sendo destoante de sua escolha. Se apresenta ativa e soluciona inúmeros conflitos, se posiciona em um diálogo com os homens sem posições de superioridade ou inferioridade buscando que os cidadãos possam acolher seu pai e na tentativa de conciliar a relação entre seu pai e um de seus irmãos. Decide realizar o enterro do seu irmão mesmo transgredindo um decreto, não oculta seu feito e pede que sua irmã também não o esconda, responde prontamente assumindo sua responsabilidade e consequências. Tenta conversar e explicar para o Rei que é uma autoridade masculina sobre a sua atitude. Deseja,

como as outras mulheres, casar-se, ser mãe, amamentar seus filhos, mas não se submete aos ideais de feminilidade que lhe outorgam.

Édipo: *“Que decisão devo tomar agora, filha?”*

Antígona: *“Devemos adaptar-nos, pai, às tradições dos habitantes desta terra, obedecendo-lhes sempre que seja necessário e os ouvindo”* (Sófocles, trad. 1990, p. 111).

Antígona: *“vem, pai, comigo, vem andando assim ... acerta o passo e apoia teu corpo exausto em meu braço amistoso”*

Édipo *“Ah! Minha filha! Que direi?”* (pp. 114-115).

Antígona: *“Estrangeiros de alma benevolente, não quisestes ouvir meu velho pai depois de conhecer os seus pecados involuntários; tende piedade, então, de mim, que sou tão inditosa, quando venho fazer-vos um apelo por este mesmo pai, um desvalido. Meus olhos não são cegos e com eles postos nos vossos quero suplicar-vos por ele como se corresse em mim o vosso sangue: tende compaixão deste infeliz!”* (p. 117).

Édipo: *“Convosco, minhas filhas, acontece o mesmo: enquanto aqueles que deviam trabalhar ocupam-se de questiúnculas domésticas como se fossem moças, vós, em seu lugar, tratais sem trégua dos males de vosso pai. Uma, ainda criança, sentindo seus membros mais firmes, decidiu guiar um ancião em suas longas caminhadas, sempre errante, descalça, percorrendo os bosques perigosos, faminta, atormentada repetidamente pelas águas das chuvas, pelo sol ardente, já esquecida do conforto de seu lar, cuidando apenas de dar alimento ao pai”* (pp. 122-123).

Édipo: *“... e meus dois filhos, que podiam ter me ajudado – filhos ajudando o pai – nada fizeram; então, por não terem dito uma simples palavra, passei a viver errante por terras estranhas, exilado, como mendigo. Estas meninas, ao contrário, dão-me apesar de seu sexo meu alimento de cada dia e segurança nas estradas”* (pp. 127-128).

Édipo: *“... e se eu não tivesse gerado estas meninas a quem devo o meu sustento, e dependesse só de ti para viver, já estaria morto. Devo-lhes a vida e minha nutrição, pois elas se comportam como se fossem homens em vez de mulheres para ajudar-me em minha existência penosa”* (p. 176).

A partir das falas destacadas acima podemos observar na peça “Édipo em Colono” que a personagem Antígona expressa uma posição bem ativa em suas condutas, ao decidir, por conta própria, conduzir o pai cego, sendo uma segurança para seu pai na estrada, nutrir o próprio pai, intervir no diálogo dos homens, de Édipo com os habitantes de Colono, a fim de convencê-los a recepcionar ela e seu pai. O próprio Édipo reconhece que Antígona é ativa, se comporta como se fosse homem lutando pelo pão diário, cuidando de conduzir e alimentar o pai.

É notável que as funções de cuidados e sociais necessárias são desempenhadas por Antígona e exigem uma boa dose de atividade para que Antígona possa nutrir o próprio pai, aconselhar seu pai para conduzir suas ações em suas dúvidas sobre falar com o filho Polinices,

ou sair da pedra das Eumênides que estava sentado, sendo que mesmo Édipo sendo homem e mais sábio ele mesmo pede e aceita os conselhos de Antígona.

Dessa maneira, Freud assinala que o período pré-edípiano feminino reflete em todas as futuras relações que a menina virá a construir; inclusive na relação com a figura paterna que é reflexo da relação anterior, da menina com a mãe. E enfatiza que na menina a bissexualidade é mais evidente, visto que o desenvolvimento feminino exige a troca de zona erógena e a troca de objeto de amor, ocorrendo mediante uma fase inicial chamada masculina e, a fase seguinte que é feminina. (Freud, 1931/2019; 1933/2019).

Freud ainda aponta que no período pré-edípiano a menina vivencia posições de passividade, tais como ser cuidada e nutrida pela figura materna. E posições de atividade que se superpõe à passividade, tais como suas brincadeiras em que a menina é a adulta – médica, professora, mãe – quem realiza os cuidados e autoridade de outrem. Revelando por meio da atividade uma identificação com a figura materna, tal processo exige uma substituição da posição passiva para a ativa. (Freud, 1931/2019). Freud esclarece que esse momento inicial é que as mulheres adquirem potencialidades para exercer funções sexuais e sociais futuramente. Nesse sentido, Freud revela que as mulheres expressam consideráveis doses de atividade para desempenhar suas atividades sexuais e maternas. (Freud, 1933/2019).

Há uma parcela de masculinidade presente na menina e relevante dose de atividade, Freud, inclusive, suspeita de que o enigma da feminilidade está atrelado à bissexualidade. Sendo que na vida das mulheres ocorrem alternâncias entre traços de masculinidade e feminilidade em suas condutas, isso porque há marcas da fase inicial masculina que permanecem. (Freud, 1933/2019).

Sacerdote: *“Tebas, de fato, como podes ver tu mesmo, hoje se encontra transtornada e nem consegue erguer do abismo ingente de ondas sanguinolentas a desalentada frente; ela se extingue nos germes antes fecundos da terra, morre nos rebanhos antes múltiplos e nos abortos das mulheres, tudo estéril”* (Sófocles, trad. 1990, p. 20).

Coro: *“Tebas perece com seus habitantes e sem cuidados, sem serem chorados, ficam no chão, aos montes, os cadáveres, expostos, provocando novas mortes. Esposas, mães com seus cabelos brancos, choram junto aos altares, nos degraus onde gemendo imploram compungidas o fim de tão amargas provações”* (p. 27).

Édipo: *“E quanto aos desobedientes, peço aos deuses que a terra não lhes dê seus frutos e as mulheres não tenham filhos deles, e sem salvação pereçam sob o peso dos males presentes ou vítimas de mal muitas vezes maior”* (p. 29).

Édipo: *“Quanto aos filhos meus varões, não devem preocupar-te, pois são homens; onde estiverem não carecerão jamais de nada para subsistir; mas minhas filhas tão infelizes, dignas de tanta piedade, que partilham de minha abundante mesa, e cujas mãos eu dirigi aos pratos próprios, zela por elas, peço-te por tudo”*.

Édipo: “*Choro por vós, pois já não posso contemplar-vos, pensando nas inúmeras amarguras que ides suportar ao longo desta vida. ... E quando houverdes chegado à idade florescente do himeneu, quem, minhas filhas, quem terá a ousadia de carregar convosco todas as torpezas que serão sempre a maldição de minha raça e da que nascerá de vós? ... E quem vos há de desposar? Quem, minhas filhas? Ninguém! Ninguém, definhareis estéreis e na solidão!*”.

Édipo: “*E tu, Creonte, que agora és pai – apenas tu – destas crianças, pois a mãe delas e eu nada mais somos, ouve: não abandone estas criaturas frágeis, do mesmo sangue teu, à sua própria sorte! Esperam-nas sem ti a fome e a mendicância*” (pp. 94-95).

Creonte: “*... pois só se eu fosse a mais ignóbil de todas as criaturas não me comoveria com tua desgraça, vendo-te aqui na deplorável condição de um estrangeiro permanentemente errante, um mendigo amparado apenas pela filha que nunca imaginei ver reduzida assim a tais extremos de penúria – infelizmente! -, guiando-te e proporcionando-te alimento, levando a vida de pedinte nessa idade, sem conhecer o casamento e à mercê em seu caminho de qualquer estuprado*” (Sófocles, trad. 1990, p. 146).

Édipo: “*Querido amigo! Dá agora às minhas filhas a garantia jurada de tua mão e vós, meninas, dai-lhe reciprocidade! E tu, Teseu, promete agora que jamais as abandonarás se depender de ti, e tanto quanto permitir tua bondade faze o possível para protege-las sempre*” (p. 188).

Ismene: “*Não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não poderemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e só nos resta obedecer a essas ordens e até a outras inda mais desoladoras*” (p. 203).

Creonte: “*Pois homem não serei – ela será o homem! – se esta vitória lhe couber sem punição!* (p. 220). ... *Se tens de amar, então vai para o outro mundo, ama os de lá. Não me governará jamais mulher alguma enquanto eu conservar a vida!*” (p. 223).

Creonte: “*Detesto para os filhos meus, mulheres más*” (p. 226).

Creonte: “*Jamais deves perder o senso, filho meu, pela volúpia de prazeres, por mulheres, ciente de que tal satisfação esfria quando a mulher com quem convives é perversa. Existirá, então, ferida mais pungente que uma esposa má? Deves repudiá-la como inimiga; deixa a moça desposar alguém lá no outro mundo. Já que a surpreendi, só ela na cidade toda, em ostensiva oposição às minhas ordens, não serei um mentiroso diante da cidade: mato-a!*”.

Creonte: “*A submissão, porém, é a salvação da maioria bem mandada. Devemos apoiar, portanto, a boa ordem, não permitindo que nos vença uma mulher. Se fosse inevitável, mal menor seria cair vencido por um homem, escapando à triste fama de mais fraco que as mulheres!*” (p. 230).

A partir das falas mencionadas acima podemos aproximar a feminilidade delineada nas peças da feminilidade inicialmente elaborada na teoria freudiana. Isso porque na peça “*Édipo Rei*”, notamos uma ênfase sobre a importância do casamento e da maternidade atrelada às mulheres. Não apenas as mulheres choram e sofrem por não conseguirem engravidar, as grávidas lamentam por não conseguirem parir ou serem acometidas por abortos, os homens lamentam pelas mulheres não procriarem suas gerações. Além disso, notamos que Édipo ao ser exilado, designa à Creonte, um homem Rei, o papel de paternidade de suas filhas e suplica que

ele cuide e alimente as filhas. Além de lamentar por ambas serem arruinadas com a impossibilidade de se casarem e procriarem, já que nenhum homem irá escolhê-las e ainda, lamentavelmente afirma que definirão estéreis. Já com os filhos homens, Édipo não se preocupa, pois como homens são capazes de prover a própria subsistência.

Em “Édipo em Colono”, Creonte ataca Édipo ao dizer que se encontra como um mendigo conduzido por uma filha do sexo feminino e enfatiza sentir pena da filha por levar uma vida de pedinte, correr risco de ser lesada por estupradores e, sobretudo, por não ter a oportunidade de vivenciar um matrimônio. Nessa mesma peça, Édipo, antes de morrer, pede à Teseu que cuide de suas filhas mulheres e lhes proteja. E em “Antígona”, Ismene adverte Antígona que mulheres devem ser subordinadas e não podem enfrentar os homens, muito menos as ordens do Rei. Nessa mesma peça, Creonte afirma que não se deixará ser governado por uma mulher e que as mulheres devem ser dóceis e submissas.

Dessa maneira aproximamos a feminilidade elaborada por Freud como equivalente à feminilidade apresentada em tais fragmentos das peças. Nas falas de Ismene e Creonte a feminilidade é retratada com o dever de ser dócil e submissa correspondendo às ordens, sobretudo, dos homens, representantes do ideal da lei paterna, em que se coloca como desejo do homem. Além disso, na peça “Édipo Rei” de Sófocles observamos uma ênfase sobre o casamento e a maternidade atrelados diretamente à mulher, nas lamentações de Édipo em “Édipo Rei” para as filhas também se faz presente o sofrimento com o fato de que nenhum homem pedirá as filhas em casamento e morrerão estéreis e, em “Édipo em Colono”, no confronto de Creonte com Édipo, Creonte coloca em contraste a situação de Antígona com a feminilidade ao comentar que Antígona perderá a oportunidade de desfrutar do casamento e da maternidade, lutando e pedindo como mendiga para se alimentar e andando em lugares perigosos. O casamento e a maternidade se encontram vinculados à feminilidade como uma elaboração do objeto paterno para uma escolha de outro objeto semelhante e uma simbolização do desejo do pênis pelo desejo do filho. Essa é a feminilidade considerada por Freud como destino saudável e normal para as mulheres, de natureza igual, notamos a mesma feminilidade delineada nas peças. Entretanto, Freud (1933/2019) admite e reconhece não conseguir desvendar o mistério da feminilidade, sendo uma temática ainda incompleta.

Freud elenca características da feminilidade que a menina adquire sob via de identificação com a figura materna no período pré-édipiano, tais como estratégias de sedução, atividades sociais da maternidade, se identificando com a representação fálica da figura materna. (Freud, 1933/2019). A passagem do pré-édipo para o édipo feminino e a feminilidade

ocorre por meio da descoberta da castração, abrem-se três possibilidades, sendo a feminilidade considerada o caminho saudável para o desenvolvimento da mulher. (Freud, 1925/2019).

O Édipo feminino ocorre com a troca de zona erógena – clitóris para a vagina – e de objeto amoroso – figura materna para a figura paterna, a partir disso a menina se encontra no caminho de escolha definitiva de objeto amoroso. (Freud, 1933/2019). Retrata a relação amorosa da menina com a figura paterna e um desejo de ter um filho do pai, junto de uma relação hostil com a figura materna. (Freud, 1925/2019).

A feminilidade é, então, a saída normal para as mulheres e se revela na transição do pai como objeto amoroso e suas condutas expressam predominantemente a passividade, há uma forte repressão à atividade e agressividade das mulheres, sendo estas mais carinhosas, dóceis, dependentes e, isentas de características desafiadoras, agressivas. (Freud, 1933/2019).

O desejo feminino por excelência é o desejo do pênis, sendo que esse desejo opera na feminilidade por meio da substituição simbólica do desejo de ter um filho-pênis. Sendo que a maternidade propicia para a mulher a consumação plena da feminilidade, concedendo-lhe uma satisfação irrestrita ao receber, simbolicamente, o pênis que não tem. (Freud, 1933/2019).

Além disso, a feminilidade presente nas mulheres maduras é efeito de um misto de aspectos sexuais e sociais. As mulheres possuem estratégias de compensação da inferioridade infantil oriunda da castração, tais estratégias se delineiam sob forma de vaidade, sedução, beleza feminina, sendo uma maneira de ocultar sua deficiência genital. E busca ser amada, com efeito há uma intensa característica narcísica em que as mulheres apresentam maior preferência em ser amada ao invés de amar. (Freud, 1933/2019).

De acordo com o funcionamento psíquico, o Eu deseja viver e para isso, precisa ser amado, sendo que para o Eu conseguir ser amado deve se adequar às expectativas que lhes são designadas. O supereu ou Ideal do Eu é uma parte inconsciente do Eu que se refere à internalização e dessexualização da figura paterna e permanece no psiquismo da criança sob uma atuação repressora. (Freud, 1923/2011).

Em relação às exigências morais, o supereu comanda o Eu e exige do Eu condutas e costumes considerados moralmente corretos, elevados, superiores, sendo estas características herdadas da figura paterna, que é, simultaneamente, figura de autoridade e admiração, tais características exigidas constituem o Ideal do Eu, ordenado pelo supereu para que o Eu alcance. O supereu exerce domínio sobre o Eu, igualmente a figura paterna exerce poder sobre a criança, haja vista que o supereu é uma herança da autoridade paterna. Nesse sentido, o Eu busca viver e, para viver é preciso ser amado pelo supereu, que é a figura protetora e da lei herdada da figura

paterna. Porém, para ser amado é necessário atender ao Ideal do Eu, às expectativas do supereu. (Freud, 1923/2011).

A menina já tem uma propensão maior em priorizar o ser amada em relação ao amar. Com a figura paterna enquanto internalização de instância de autoridade e ideal do Eu, além de objeto de amor, podemos suspeitar de uma potencialização de sua posição em busca de ser amada pela figura paterna se adequando aos ideais que caracterizam a feminilidade – docilidade, ser amada, maternidade, matrimônio. Vemos na peça tais características como fundamentais para a identidade da mulher, sendo que essas são consideradas por Freud em sua teoria acerca da feminilidade.

Creonte: *“Não me governará jamais mulher alguma enquanto eu conservar a vida!”* (Sófocles, trad. 1990, p. 223).

Creonte: *“Afirmo que uma destas moças neste instante nos revelou sua demência; a outra é insana, sabidamente, desde o dia em que nasceu”*

Ismene *“Irás matar, então, a noiva de teu filho?”*

Creonte *“Ele poderá lavrar terras mais férteis ... Detesto, para filhos meus, mulheres más”* (p. 226).

Creonte: *“Jamais deve perder o senso, filho meu, pela volúpia de prazeres, por mulheres, ciente de que tal satisfação esfria quando a mulher com quem convives é perversa. Existirá, então, ferida mais pungente que uma esposa má? Deves repudiá-la como inimiga. ... só ela na cidade toda, em ostensiva oposição às minhas ordens, não serei um mentiroso diante da cidade”*.

Creonte: *“Se eu for criar parentes meus na desobediência, inevitavelmente hei de enfrentá-la com maior razão nos outros. Aquele que na própria casa é cumpridor de seus deveres, mostrar-se-á também correto em relação ao seu país. Se alguém transgride as leis e as violenta, ou julga ser capaz de as impingir aos detentores do poder, não ouvirá em tempo algum meus elogios; muito ao contrário, aquele que entre os homens todos for escolhido por seu povo, deve ser obedecido em tudo, nas pequenas coisas, nas coisas justas e nas que lhe são opostas. ... Mas a anarquia é o mal pior; é perdição para a cidade e faz desertos onde existiam lares; ela é causadora de defecções entre as fileiras aliadas, levando-as à derrota. A submissão, porém, é a salvação da maioria bem mandada. Devemos apoiar, portanto, a boa ordem, não permitindo que nos vença uma mulher. Se fosse inevitável, mal menor seria cair vencido por um homem, escapando à triste fama de mais fraco que as mulheres!”* (pp. 229-230).

A partir das falas destacadas acima, podemos observar que, na peça “Antígona”, Creonte ao ser contrariado por Antígona, lhe considera louca. Creonte afirma que não será permitido que mulher alguma governe suas decisões enquanto permanecer vivo, e só Antígona entre todos os habitantes se opôs às suas ordens, deve ser punida. Creonte afirma que não será mentiroso frente à cidade, já que como governador escolhido pelo povo deve ser obedecido em tudo. Além disso, a boa ordem não permite ser vencido por uma mulher, pois a submissão é a salvação e deixa evidente que, se fosse um homem poderia pensar em ser vencido, mas jamais será

acometido da fama de fraqueza em relação a uma mulher. Não deseja criar seus parentes na desobediência, então irá enfrentá-la, pois quem cumpre seus deveres em casa, também cumpre seus deveres no país.

Sobre o casamento de seu filho Hémon com Antígona, Creonte afirma que o filho poderá encontrar terras mais férteis e, detesta mulheres más, sobretudo, para seu filho, sendo esse casamento impedido pela morte. Aconselha o filho que jamais deve perder o senso e se entregar aos prazeres das mulheres e que Antígona é uma mulher perversa, por isso deve ser repudiada como inimiga, pois nada mais terrível que uma esposa má. Ainda ofende Hémon ao dizer que o filho é submisso e escravo de uma mulher.

Diante disso, podemos notar que o temor da castração infantil de Creonte foi reatualizado a partir do enfrentamento de Antígona e ele teve sua masculinidade ameaçada, já que quando aparece um desejo, uma posição, sobretudo feminino, que não corresponda ao ideal de feminilidade, a virilidade é fragilizada e a mulher que se desloca do ideal é vista como má ou perversa, devendo ser repudiada – mas o que o homem repudia é esse encontro com sua própria castração que o feminino promoveu. Inclusive, Creonte enfatiza que se fosse um homem, ele aceitaria ser vencido e mudar de opinião, mas ao se tratar de uma mulher, ele jamais permitirá ser considerado como fraco e reforça a importância da submissão.

Nessa direção, a angústia da castração no menino se origina a partir da descoberta de que a mãe, uma mulher adulta, não tem pênis: ao olhar a região genital feminina permeada por pelos e notar a ausência do pênis, vê como provável que seu pênis também possa ser castrado. Freud associa a visão da Medusa com a imagem do sexo feminino que reatualiza a angústia de castração com seu efeito paralisador, sendo que a personagem causa repulsa justamente porque é castrada e remete à experiência infantil de castração do menino. Dessa maneira, Freud afirma que o conteúdo causador de repulsa ao ser humano, que o faz se defender e atacar outras pessoas se refere a um conteúdo interno dele mesmo que não é aceito. (Freud, 1940/1996). Freud ainda comenta que o homem teme ser vencido, inferiorizado e enfraquecido pela mulher. (Freud, 1918/2019). O temor da castração possibilita ao menino a perda do pênis, então ele escolhe o próprio corpo ao invés de manter o desejo incestuoso com a figura materna, dessa maneira o menino internaliza a instância paterna que forma as leis morais do supereu, ele é a lei. (Freud, 1924/2019).

Freud destaca que o enigma da feminilidade é uma questão masculina, são os homens que se questionam sobre o que querem as mulheres, isso não é uma questão para elas. Ele afirma que o desejo feminino por excelência é o desejo do pênis. (Freud, 1933/2019).

Kehl (2008) pontua que a dificuldade dos homens em saber o que quer uma mulher é porque tal questão lesiona a masculinidade deixando-a frágil e, nos momentos em que os homens sentem sua masculinidade ameaçada é que eles se questionam sobre o querer das mulheres. Conforme as explicações de Kehl (1996), isso ocorre porque tais situações remetem aos homens suas experiências infantis em que perde a posição de falo imaginário do desejo materno e se pergunta o que o Outro quer além dele. Então, a virilidade na masculinidade é um semblante, o homem finge possuir o falo representado imaginariamente pelo pênis, mas simbolicamente não possui o falo. E a feminilidade também é um semblante, a mulher finge ser o falo que o homem não tem, mas simbolicamente ela não o é, então a feminilidade é um véu que as mulheres utilizam como estratégia para seduzir e satisfazer os homens com seu corpo-falo. Teixeira (1991) acresce que na ausência de um traço estritamente feminino, há uma identificação com o traço masculino por meio do próprio corpo.

Nessa lógica, é a feminilidade que sustenta a virilidade (Kehl, 2008). O homem não quer saber o que quer uma mulher, porque ele quer que ela o deseje, queira ser desejada como objeto de desejo dele. (Kehl, 1996). Freud não escuta o que quer uma mulher justamente devido ao mecanismo de negação por sua especificidade como homem que o remete à sua própria experiência infantil de castração, sendo a castração um ponto insuportável de ser ouvido para os homens. (Kehl, 2008). Por não querer saber que o desejo feminino se expande para além dos homens, estes a consideram como loucas que não sabem o que dizem. (Mannoni, 1999).

O problema é que o discurso sobre a imagem e posição da mulher é, frequentemente, construído pelos homens. O caminho percorrido para que as mulheres inventem e construam o próprio feminino enquanto protagonistas é permeado de impasses. Suas decisões, suas escolhas, seus fazeres, lazeres, invenções, não são bem reconhecidas e, com efeito, causam frustrações, sobretudo se são prioridades ao invés de suas relações com os homens. (Fink, 1998).

Nesse sentido, Kehl (1996) destaca que o desejo feminino é o maior medo dos homens, pois as mulheres podem não desejá-lo, desejar outro homem, desejar mais do que o que os homens conseguem promover. A mulher gera a vida e, também, pode retirá-la, sustenta e reforça a masculinidade, mas também pode recusá-la, são tais medos que impulsionam os homens a designar a imagem e posição das mulheres como submissas e reclusas ao ambiente doméstico. Como resultado encontramos discursos produzidos pelos homens sobre o ideal de feminilidade em que a mulher deve corresponder e se adequar aos ideais. E as mulheres ao internalizar tais discursos como ideais reproduzem e atuam em conformidade, sem perceber que podem ir além.

Dessa maneira, podemos articular o confronto da castração na masculinidade com a posição de Creonte frente à desobediência de Antígona que se desajusta de sua ordem autoritária. Ele não quer saber o que Antígona quer e porque agiu daquela maneira, simplesmente se incomodou com o fato dela se desajustar de sua ordem. Ainda relacionamos a atuação de Antígona com a saída de um discurso ideal de feminilidade que desconstrói e fragiliza o ideal de masculinidade.

Na “Maldição dos Labdácias”, um oráculo anuncia à Laio que em decorrência de seus amores antinaturais, quando Laio tiver um filho com Jocasta, o filho assassinará Laio e se casará com Jocasta. Laio se torna pai de um menino e, para fugir da predição oracular, doa a criança e manda mata-la. No entanto, a criança não morre.

Em “Édipo Rei”,

Tirésias: *“Acusas-me de provocar a tua cólera? Não vês aquilo a que estás preso e me censuras?”* (Sófocles, trad. 1990, p. 33).

“... Apenas quero declarar que, sem saber, manténs as relações mais torpes e sacrílegas com a criatura que devias venerar, alheio à sordidez de tua própria vida!” (p. 35).

“... Verás num mesmo dia teu princípio e fim”

“... ele que agora vê demais, ficará cego” (pp. 39-40).

Édipo: *“Ai de mim! Ai de mim! As dúvidas desfazem-se! Ah! Luz do sol. Queiram os deuses que esta seja a derradeira vez que te contemplo! Hoje tornou-se claro a todos que eu não poderia nascer de quem nasci, nem viver com quem vivo e, mais ainda, assassinei quem não devia!”* (p. 82).

Em “Édipo em Colono”,

Édipo: *“O meu desejo é que os deuses jamais extingam essa funesta desavença, e me permitam tomar a decisão final sobre o combate em que se enfrentarão os dois num dia próximo de lança em punho! ... Ouve bem: jamais poderá conquistá-la; antes morrerás sangrentamente e teu irmão cairá contigo. É esta a maldição que vos lancei há tempo e reitero agora para a vossa ruína, pois só assim acharei justa a reverência em relação a quem vos deu a existência e injusto o menosprezo por vosso pai cego que vos gerou assim”* (Sófocles, trad. 1990, p. 127).

Antígona: *“Ordena ao teu exército que volte a Argos tão depressa quanto possível, se não queres destruir-te a ti mesmo e à tua cidade. ... Não vês aonde te levam diretamente as profecias de Édipo quando ele disse que logo os dois se matariam um ao outro?”* (p. 178).

Em “Antígona”,

Antígona: *“Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever”*.

Antígona *“Quando sentir faltar-me a força, pararei ... Deixa-me enfrentar, nesta loucura apenas minha, esses perigos; assim me livro de morrer envergonhada”* (Sófocles, trad. 1990, pp. 204-205).

Creonte: *“Tu, então, que baixas o rosto para o chão, confirmas a autoria desse feito, ou negas?”*.

Antígona *“Fui eu a autora; digo e nunca negaria”*.

Creonte *“Agora, dize rápida e concisamente: sabia que um edito proibia aquilo?”*.

Antígona *“Sabia, como ignoraria? Era notório”*.

Creonte *“E te atreves a desobedecer às leis?”* (p. 218).

Antígona: *“Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir as normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. E não seria por temer homem algum, nem o mais arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las. Eu já sabia que teria de morrer (e como não?) antes até de o proclamares, mas, se me leva a morte prematuramente, digo que para mim só há vantagem nisso. Assim, cercada de infortúnios como vivo, a morte não seria então uma vantagem? Por isso, prever o destino que me espera é uma dor sem importância”* (p. 220).

Podemos observar que na lenda “Maldição dos Labdácias”, Laio foi amaldiçoado a morrer sem descendentes, isso significa que ele não pode dar continuidade às gerações futuras, posteriormente o oráculo lhe revelou que caso tivesse um filho, o filho mataria o pai e se casaria com a mãe. Diante disso, Laio e Jocasta tiveram um filho, mas para fugir do oráculo, condenaram o filho Édipo à morte, mas o destino previsto para Laio foi realizado. Em “Édipo Rei” de Sófocles (trad. 1990), Édipo não morreu e teve quatro filhos com Jocasta: Eteócles, Polinices, Ismene e Antígona. Édipo tentou fugir do oráculo que previu que ele iria matar o pai e se casar com a mãe, mas seu destino foi realizado conforme a predição oracular. Eteócles e Polinices não deram ouvidos às maldições lançadas pelo pai Édipo sobre a disputa do trono, ambos morreram cumprindo seu destino previsto.

Já Antígona afirma ter ciência de que a morte a espera. No entanto, decide agir conforme as leis não escritas, as leis dos deuses. E prefere agir, mesmo com a condição de antecipar sua morte, ao invés de ficar como espectadora da situação que não concorda, sem agir. Podemos observar que a protagonista rompe com a posição ideal de feminilidade estabelecida para mulheres e, sobretudo, com a determinação familiar pelo *guénos* que estava alienada, visto que ela não só escolhe quando e como morrer, não sendo acometida como vítima, mas encara e reconhece a morte, desde o princípio, como consequência de um desejo que escolheu realizar. Nessa perspectiva, Antígona escolhe, também, como viver e findar sua vida, destemida frente

à autoridade de Creonte, sendo ela responsável pela sua própria vida. É ao romper com a alienação dos significantes do *guénos* familiar e do ideal de mulher que Antígona se produz como sujeito. Enquanto os outros se posicionam como vítimas sendo acometidos pelas circunstâncias, Antígona se posiciona como sujeito que conhece e produz sua própria história.

Freud em “Romances Familiares” (1909/1996) comenta que no início da vida os pais representam para a criança seu único modelo de autoridade e sua fonte de conhecimentos, sendo os pais enaltecidos e admirados pela criança que deseja ser igual às suas referências familiares, cumprindo e concordando com as crenças dos pais.

Entretanto, conforme a criança cresce intelectualmente e tem contato com outras crianças, outros pais, a criança percebe que existem outras crenças, outras autoridades, outros conhecimentos para além dos seus pais. E começa a colocar em dúvida e criticá-los, iniciando o processo de liberação dos pais enquanto autoridades. Embora se trate de um processo doloroso para a criança, se diferenciar dos pais e vivenciar a libertação da autoridade dos pais faz parte do desenvolvimento humano. Nesse sentido, a evolução da sociedade ocorre, permanentemente, a partir da oposição entre as gerações futuras com as anteriores. (Freud, 1909/1996).

Lacan estabelece duas operações para a constituição do sujeito: alienação e separação, as quais ocorrem na relação da criança com o Outro. A primeira operação é a alienação em que a criança está submetida aos significantes, à história, ao discurso do Outro e, com efeito, há um desaparecimento do próprio desejo para se encaixar no desejo do Outro. Essa primeira operação é constituída de uma fusão entre a criança e o Outro. A operação de separação se trata de uma intersecção nessa fusão que provoca um rompimento do sujeito submetido aos significantes do Outro, é nos intervalos, nas falhas, nas brechas do Outro que o sujeito emerge e produz o próprio discurso, falando, se diferenciando. (Lacan, proferimento de seminário, 1964/1988).

Nesse sentido, conforme mencionamos na seção 1, *guénos* se trata da determinação da vida de um indivíduo por meio da geração familiar, em que a criança nasce com a vida determinada incluindo suas ações, decisões, infortúnios e êxitos. Então, a vida de um indivíduo é determinada pela natureza familiar, não há espaço para a ação individual, para a vida singular, pois a vida se encontra presa ao *guénos*, à determinação familiar. (Hesíodo, trad. 2017).

Aproximamos as colocações de Safatle (2013), que afirma que Antígona retrata o termo de autonomia. Nesse contexto a autonomia se refere à decisão de Antígona de ser condenada viva para a morte, sendo que essa decisão teve como respaldo a própria vontade de Antígona a partir de sua lei, então ela desobedece a lei dos homens mesmo sabendo que a consequência

seria fatal. A autonomia se relaciona com a vontade que não considera a integridade física, mas tem como base a dimensão singular interior.

Ainda aproximamos a visão psicanalítica sobre autonomia em que Kehl (2002) esclarece que a liberdade conquistada pelo sujeito é efeito do reconhecimento e aceitação do inconsciente, de que há um desejo inconsciente que habita o Eu, sendo fundamental se responsabilizar por tais conteúdos visto que irão atuar sobre o Eu e ao reconhecê-los é possível construir a própria história em parceria com esses conteúdos inconscientes e não como vítima dos mesmos.

A liberdade humana está em criar uma história sem ignorar os efeitos do recalque e da determinação do desejo inconsciente, pois a ignorância é oposta à autonomia. Dessa maneira, quanto mais distantes e ignorantes sobre as verdades internas para manter uma aparência ideal, mais propensos a ser vítima das construções sintomáticas produzidas pelo esquecimento do recalque. (Kehl, 1996). Portanto, vemos em Antígona um feminino que representa com excelência a autonomia.

Vale lembrar que é no terceiro tempo do Édipo que se localiza a origem da identificação sexual para a constituição do feminino. A identificação sexual acontece através de uma função normativa do Ideal do Eu representada pela figura paterna. A figura paterna porta o traço fálico, com o qual o menino se identifica e internaliza a sua virilidade. Entretanto, a figura materna é isenta do traço fálico, com efeito, a menina reconhece que a figura paterna é quem porta o falo e se direciona em sua busca, visto que ela não o tem, sendo conduzida para o caminho da feminilidade. Porém, como a figura materna é privada do traço fálico, no caso da histeria ocorre um desvio em que há uma identificação fálica imaginária da menina, nesta ela assume a posição da figura paterna superior idealizada, e busca encontrar um homem que virá dominá-la, não castrado, conseqüentemente nenhum homem é suficiente para satisfazê-la. (Teixeira, 1991).

A subjetividade masculina é caracterizada por uma determinação totalmente fálica, os homens são completamente assujeitados à castração simbólica, assim o desejo masculino é limitado e finito, termina no registro simbólico com o limite, o **não** imposto pela função paterna por meio da castração que interdita o desejo por determinadas mulheres, com efeito, os homens renunciam ao desejo e se identificam com a figura paterna. (Fink, 1998).

Diferentemente, a subjetividade feminina é não-toda determinada pela função fálica, as mulheres se encontram circunscritas pela ordem simbólica, mas não completamente. (Fink, 1998). Já que a figura materna castrada é privada de um traço de identificação e a figura paterna é o parâmetro de identificação, não há traço do feminino na ordem simbólica, o feminino não está inscrito na linguagem e se revela na ordem do indizível para a mulher, mas somente porque ela não conhece esse resíduo que a faz não-toda. Deste modo ela tem a possibilidade de se

identificar com o traço fálico, mas ela também tem uma outra possibilidade que é não-toda fálica. (Teixeira, 1991).

Isso acontece porque a função paterna que limita e interdita o desejo masculino na constituição do homem, intervém de modo diferente na constituição da mulher. Simultaneamente, a função paterna limita e interdita simbolicamente o desejo feminino, no entanto, parte deste é isento do limite já que a menina se direciona para a figura paterna como objeto de amor. Assim, a função paterna promove uma abertura para o desejo feminino que tem como potencialidade ir para além do simbólico. Por isso, algum resquício de cada mulher escapa ao domínio fálico e à ordem simbólica. (Fink, 1998). Esse resíduo que escapa e ultrapassa a ordem simbólica se constitui como feminino por meio da sublimação do Real que se refere à invenção da própria singularidade. (Teixeira, 1991). Nessa lógica, não há um traço que universalmente defina as mulheres, pois o feminino diz respeito à maneira de subjetivação de cada mulher com seu resíduo real que até então não havia simbolizado. É a maneira com que ela se cria, se inventa e se faz como feminino para além das identificações fálicas. (Fink, 1998).

Teixeira (1991) aponta que devido à ausência de uma universalidade feminina, marcada pela sua especificidade não-toda, é que ocorre uma intensificação discursiva do ideal de feminilidade produzida pelos homens, pela literatura, como maneira de buscar uma generalização para o feminino que, na verdade, é singular e não plural.

Nessa direção, Kehl (2008) comenta que em uma perspectiva social, para que as mulheres alcancem a feminilidade é necessário domínio e educação da natureza feminina. Nessa direção, o Ideal designado às mulheres sobre feminilidade engloba família, espaço privado, maternidade, recato, docilidade e submissão aos homens. Essa é a posição fálica imaginária que a mulher internaliza e ocupa enquanto Ideal de feminilidade.

Podemos observar nas peças “Édipo Rei” e “Édipo em Colono” de Sófocles (trad. 1990) a fala de Édipo que solicita para homens, Creonte e Teseu, cuidarem de suas filhas por serem mulheres. Na fala de Ismene em “Antígona”, quando Ismene adverte a irmã sobre serem mulheres e não poderem confrontar os homens, muito menos as ordens dos superiores. Também, na fala de Creonte na peça de Sófocles (trad. 1990), “Antígona”, quando se recusa ser vencido por uma mulher que desafia suas leis, caso fosse um homem ele poderia flexibilizar um castigo, mas cabe a ela a submissão. Nesses momentos podemos notar o Ideal de feminilidade construído, discurso produzido e imposto sobre a posição das mulheres, sendo um traço com o qual **devem** se identificar.

Entretanto, há muitas pedras no caminho do feminino, parafraseando Drummond de Andrade: No meio do caminho tinha uma pedra; Tinha uma **autonomia** no meio do caminho

...; Nunca me esquecerei desse acontecimento; Na vida de minhas retinas tão fatigadas; Nunca me esquecerei que no meio do caminho; Tinha uma pedra; Tinha uma **autonomia** no meio do caminho.

É justamente nesse ponto que reside a – pedra – dificuldade subjetiva e social específica da mulher: **deixar de ser objeto de uma produção de saber imaginária do outro**. A mulher não percebe que essa posição que lhe foi designada e que ela internalizou é, na verdade, o desejo de homens, de discursos outros, que não o dela próprio. (Kehl, 2008). Nesse sentido, Mannoni (1999) reforça que as mulheres enfrentam um entrave imenso para se posicionar como sujeito e deixar a posição de objeto imaginário, para ultrapassar os Ideais, discursos dominantes e lugares que lhes demandam, para sair do lugar falado pelos outros e construir sua própria verdade que é singular a cada uma.

A simbolização da castração do Outro materno e a castração simbólica abrem brechas para alavancar um desejo próprio da menina que se localiza para além da submissão ou correspondência do Ideal paterno em que a figura paterna se representa como temível. Logo, o feminino se faz pela via da criatividade e a partir da recusa da mulher ao se desajustar do Ideal de feminilidade que lhe foi imposto, é nesse momento que, infelizmente, as mulheres são consideradas loucas. (Mannoni, 1999).

Podemos notar na peça “Antígona” no diálogo entre Creonte e Antígona quando descobre que é ela quem desafiou seu Decreto e realizou o sepultamento, Creonte a chama de insana e louca. Antígona recusa o Ideal de feminilidade, sendo considerada por Creonte – um homem – como louca.

Nesse sentido, Kehl (1996) destaca que a inserção ao universo cultural e ao mercado de trabalho, a possibilidade de permear espaços públicos, outros espaços para além do espaço privado matrimonial e maternidade, enfim esse percurso histórico social da mulher contribui em expandir as possibilidades de sublimação feminina. Isso porque revelam que a maternidade, os filhos não são falos **naturais** da mulher, podendo as mulheres conquistar outras possibilidades de desejo, tais como o **falo da fala**, entre outros. Portanto, matrimônio, maternidade, filhos também se encontram entre as possibilidades de desejo, mas o desejo feminino não se restringe a isso. Diz mais respeito ao desejo de desejar!

Antígona: “*O deus dos mortos, que adormece a todos, leva-me viva para os seus domínios sem que alguém cante o himeneu por mim, sem que na alcova nupcial me acolha um hino; caso-me com o negro inferno*” (Sófocles, trad. 1990, p. 237).

Antígona: “*Sem que me chorem, sem amigo algum, sem cantos de himeneu sou arrastada – pobre de mim! – por sôfrego caminho! Para desgraça minha nunca mais*

poderei ver a santa luz do sol! E dos amigos nem um só lamenta esse meu doloroso fim sem lágrimas!”.

Antígona: *“Assim ele me leva agora, cativa em suas mãos; um leito nupcial jamais terei, nem ouvirei hinos de bodas, nem sentirei as alegrias conjugais, nem filhos amamentarei; hoje, sozinha, sem um amigo, parto – ai! Infeliz de mim! – ainda viva para onde os mortos moram!”* (pp. 239-240).

Assim, podemos observar na peça de Sófocles (trad. 1990) “Antígona” que a protagonista, ao ser condenada à morte na caverna, lamenta e sofre por não provar os prazeres do leito nupcial, as alegrias matrimoniais, nem a experiência da maternidade e nem oportunidade de amamentar seus filhos. Nesse sentido, tais aspectos encontram como possibilidades do desejo feminino já que o desejo feminino é o falo, mas não é possível reduzir o desejo feminino somente à essas experiências. Não existe um falo natural da mulher já que o falo é simbólico, é o objeto faltoso, então, a mulher ao desejar o falo, ela simplesmente deseja, independente do que seja desejado.

Então é necessário reconhecer outras escolhas de destino para as mulheres enquanto sujeito que estão para além do par casamento-maternidade, caso contrário sempre que as mulheres sinalizarem desencontros com esses Ideais serão tachadas como rebeldes, loucas e os homens irão dizer “mas afinal, quem é que sabe mesmo o que quer uma mulher?”. (Kehl, 2008, p. 233). A verdade é que as mulheres desejam o falo. (Kehl, 2008). Ou seja, a mulher deseja, simplesmente. Porque o falo em seu estatuto simbólico remete ao objeto perdido do desejo que põe o desejo em movimento constante. (Mannoni, 1999). Kehl (1996) comenta que a insatisfação das mulheres é não-saber quem elas são para além da relação amorosa.

Nessa direção, Kehl (2002) esclarece que a reelaboração do processo edípico e a castração simbólica faz com que a mulher perceba que ela não é falo imaginário que completa o Outro, entende que o Outro não quer nada dela, isso possibilita que ela se encontre com a própria condição humana do desamparo e se desprenda das identificações fálicas e dos Ideais, saindo da posição de falo imaginário. O Outro deixa de ser onipotente e ela, simultaneamente, deixa seu lugar de submissão, protegida como objeto do Outro, aceitando a castração simbólica. Com a castração simbólica se institui a ausência de objeto de satisfação e diminui a potência dos imperativos do supereu, dos Ideais, tornando o supereu menos temível e menos autoritário, conseqüentemente a figura paterna imaginária como temível ao qual ela servia como objeto, se submetia, deixa de existir.

Diante do vazio e do desamparo, a mulher banca a própria palavra, suas decisões e constrói um destino para si, deixando de depositar o saber de sua vida no Outro e de questioná-lo sobre o que deve fazer. Se torna protagonista da própria história, em parceria com um

desconhecido que é o inconsciente, fica cada vez mais criativa e inventiva, autêntica na construção do seu caminho. (Kehl, 2002).

Em “Édipo em Colono”:

Orla de um bosque diante do qual passa um caminho por onde chega Édipo, cego e guiado por Antígona.

Édipo: “*Que decisão devo tomar agora, minha filha?*” (Sófocles, trad. 1990, p. 111).

Antígona: “*Vem, pai, comigo, vem andando assim ... acerta o passo e apoia teu corpo exausto em meu braço amistoso*” (p. 114).

Antígona interpondo-se entre o Coro e Édipo: “*... não quisestes ouvir meu velho pai depois de conhecer os seus pecados involuntários; tende piedade, então, de mim, que sou tão inditosa, quando venho fazer-vos um apelo por este mesmo pai, um desvalido*” (p. 117).

Édipo: “*Uma, ainda criança, sentindo seus membros mais firmes, decidiu guiar um ancião em suas longas caminhadas, sempre errante, descalça, percorrendo os bosques perigosos, faminta, atormentada repetidamente pelas águas das chuvas, pelo sol ardente, já esquecida do conforto de seu lar, cuidando apenas de dar alimento ao pai*” (p. 122).

Em Antígona:

Ismene: “*Atreves-te a enfrentar as ordens de Creonte?*” (Sófocles, trad. 1990, p. 203).

Antígona: “*Deixa-me enfrentar, nesta loucura apenas minha, esses perigos; assim me livro de morrer envergonhada.*” (p. 205).

“*Fui eu a autora; digo e nunca negaria*”

Creonte: “*Agora, dize rápida e concisamente: sabia que um edito proibía aquilo?*”

Antígona: “*Sabia. Como ignoraria? Era notório*” (pp. 218-219).

Antígona “*Eles me aprovariam, todos, se o temor não lhes tolhesse a língua, mas a tirania, Entre outros privilégios, dá o de fazer e o de dizer sem restrições o que se quer*”

Creonte: “*Só tu, entre os tebanos, vês dessa maneira*”

Antígona: “*Eles também, mas silenciam quando surges*” (p. 221).

Creonte: “*A submissão, porém, é a salvação da maioria bem mandada. Devemos apoiar, portanto, a boa ordem, não permitindo que nos vença uma mulher. Se fosse inevitável, mal menor seria cair vencido por um homem, escapando à triste fama de mais fraco que as mulheres!*” (p. 230).

Podemos observar que Antígona não se coloca como objeto imaginário servindo ao discurso do Outro, pelo contrário, a protagonista revela um (uns) desejo(s) feminino, os quais não são abalados pelo temor da figura paterna imaginária temível, e que só podem se expressar a partir da castração simbólica. É desse modo que Antígona consegue tomar as próprias

decisões ao guiar, acompanhar e alimentar seu pai em “Édipo em Colono”. Diferentemente dos outros habitantes que temem Creonte e não expressam suas opiniões por medo, Antígona decide realizar o sepultamento mesmo contra as ordens de um homem, do homem mais importante naquele momento em “Antígona”, que era Creonte. Em nossa releitura psicanalítica não se trata do objeto desejado, do sepultamento em si, mas Antígona revela a possibilidade de existência de um desejo feminino que escapa aos Ideais restritos e impostos.

A reelaboração do Édipo resulta na ressignificação da diferença sexual. Com efeito são apagados os extremos fálico-castrado permeados de inveja, medo, rejeição, desprezo. O terror e a angústia de ser castrada são amenizados. A competição pelo falo é renunciada. Isso implica na simbolização da diferença anatômica como diferença sexual, sem atribuição de qualidade ou valor. (Kehl, 2002). **Dessa maneira, o desejo feminino não se restringe ao desejo do pênis, mas adquire autonomia. É o desejo do falo – o desejo de desejar conquistado através da castração simbólica, para além da interdição.** (Mannoni, 1999, grifos nossos).

Podemos observar que Antígona se interpõe no diálogo entre homens em “Édipo em Colono”, para conseguir acolhimento para o seu pai, ela como mulher se permite falar e argumentar frente aos homens. Além disso, ela como mulher se permite conversar com o seu pai e aconselhá-lo a sair de lugares proibidos e receber, escutar e falar com Polinices. Na peça “Antígona”, Antígona se posiciona frente a um homem, Creonte, sem temer, sem se sentir inferior, em momento algum oscila em sua decisão que desafia a lei por causa de sua condição de ser mulher. Em todas essas situações, Antígona fala e argumenta com um homem, promove um diálogo de igual para igual, deixando as valorações atribuídas pela diferença anatômica infantil das extremidades fálico-castrado e se colocando em uma posição feminina, mas não inferior.

Nessa direção, Mannoni (1999) aponta que Antígona é uma personagem feminina que se recusa a permanecer assistindo uma injustiça. E decide se posicionar respaldada em uma verdade, mesmo que custe sua vida, portanto sua revolta se revela em uma resistência que denuncia o discurso dominante. Jouvin (2001) considera Antígona como referência para aprendizagem sobre o sujeito inconsciente, pois suas leis são baseadas nas leis dos deuses que são as leis do desejo. Dessa maneira, Antígona inclui a participação da mulher na discussão da lei com um desejo feminino e convoca uma igualdade valorativa e dialógica entre os sexos, se apresentando como guardiã do querer feminino. Como uma resistência ao ideal produzido para as mulheres, que diz “Seja bela e cale-se!”, Antígona se revela como um basta, sabe que pode falar, pode agir e se produz enquanto feminino. Sendo, por isso, uma mulher referência com traços desejados por nós mulheres da atualidade. A partir de tais considerações psicanalíticas,

podemos, inclusive, lançar uma hipótese de que Antígona, ao saber de seu desejo e ter o inconsciente como parceiro, não se submete e não é acometida por um sintoma como maneira de calar e negligenciar seu inconsciente, sendo por assim dizer, autônoma.

Já em uma visão histórica, retomando a seção 2, na antiguidade pré-histórica o lugar designado às mulheres se destinava à reclusão ao ambiente doméstico, sendo responsáveis pela casa e pelos filhos. Enquanto os homens eram incumbidos da responsabilidade de prover o alimento e sobrevivência familiar. (Hesíodo, trad. 2012). Xenofontes (trad. 1999) aponta que os homens são cidadãos e ativos politicamente, enquanto as mulheres têm as funções e deveres de cuidar da *oikia*, casa, por ser mais fraca fisicamente seu trabalho se restringe ao interior da casa.

Embora mais fracas, as mulheres são dotadas da mesma capacidade de aprendizagem que os homens, podendo aprender inúmeras habilidades e afirma que cabe aos homens ensinarem as mulheres para que se tornem sábias. Além disso, as mulheres se tornam mais valiosas com o passar do tempo, visto que suas virtudes vão se aprimorando cada vez mais. (Xenofontes, trad. 2008). Vale lembrar que em “Édipo em Colono”, Creonte escolhe Antígona para capturar como mulher para seu filho. E, conforme Junqueira (2018) menciona, a escolha da mulher é nula.

Aristóteles (s.d.) aponta que a submissão é uma virtude da mulher e sua coragem jamais deve ser semelhante à de um homem. Quando rebeldes, são mulheres más, responsáveis por um casamento infeliz e nocivas para a sociedade. Notamos que, em “Antígona”, Creonte compartilha dessa mesma visão aristotélica e antiga.

Caballero (1999) comenta que a *pólis* é a cidade, um espaço público igualitário entre os cidadãos, mas a história das mulheres está confinada ao ambiente privado. Isso a partir da ótica dos homens que eram os únicos cidadãos, os quais tinham poder da palavra pública. No entanto, vemos Antígona em um lugar diferente, que sai da posição invisível do feminino e adquire visibilidade e ação.

Posteriormente, na idade média, a inquisição realiza extermínio daqueles que se posicionam com condutas distintas das regras impostas a fim de obter da população comportamentos dóceis e submissos. (Muraro, trad. 2004). Essas punições se aplicam, sobretudo, às mulheres que, de acordo com Kramer e Sprenger (trad., 2004) são incoerentes devido à sua origem de uma costela torta de Adão. Nesse sentido, era aconselhável que os homens se atentassem às mulheres que iriam escolher, pois estas poderiam ser mais amargas que a própria morte ao terem que suportar diariamente, caso contrário eles cometeriam adultério.

Muraro (trad. 2004) menciona que o lugar destinado às mulheres se trata do ambiente privado, envolvido por dependência econômica e submissão psicológica, sendo excluídas do contexto público, nessa perspectiva o direito à palavra é negado do mundo feminino. Silva (2014) complementa que somente as vozes masculinas são ouvidas, o ideal feminino é caracterizado por silêncio, pudor, submissão, obediência, conformação. Nessa perspectiva, notamos que Antígona é castigada e recebe uma punição em decorrência de seus comportamentos que escapam à retidão e passividade.

Na Idade Moderna, Kant (trad. 1784) expõe que o indivíduo passa a ter liberdade sobre sua capacidade de pensamento e pode tomar suas decisões a partir do próprio pensamento, sem se submeter a outrem, embora seja mais confortável se posicionar como menor e deixar que outros se responsabilizem ao invés de se servir do próprio entendimento racional. Nessa direção, Zirbel (2011) menciona a razão como um instrumento de emancipação cujos seres inferiores são desprovidos. Nesse período se evidenciam discussões sobre o sistema social familiar baseado na diferença sexual como padronizador de condutas femininas e masculinas, há discussões que possibilitam o acesso das mulheres ao conhecimento e ao meio público, embora tais mulheres não eram bem-vistas. Notamos que a regra se aplica somente para o sexo masculino, já que, a partir da visão dos iluministas, o dever das mulheres se restringe à submissão aos homens. Entretanto, iniciam alguns movimentos de discussões revolucionários.

Perrot (trad. 2007) coloca que as mulheres se inserem no âmbito privado e do trabalho no período da Modernidade, embora sejam menosprezadas, passam a ter acesso ao trabalho, à palavra, contribuir com a renda e alimento familiar.

Nessa perspectiva, notamos que Antígona se apresenta como uma mulher dotada de traços idealizados atualmente, além disso, observamos que homens como Creonte abomina a liberdade da mulher, no entanto, nem todos são iguais. Já que Hémon valoriza os comportamentos de Antígona, Édipo é grato aos cuidados e coragem de sua filha mulher que obtém seu alimento diário.

Birman (2016) aponta que a Revolução Francesa legitimou o direito das mulheres em igualdade ao dos homens, embora na prática ainda se apresentasse como falha. Assim, Perrot (trad. 2007) comenta que as mulheres passam a ter igual acesso ao espaço público, embora tal acesso seja contrário à feminilidade, indicando pelas mulheres que se inserem, inclusive, uma negação da própria feminilidade. Nessa direção, as mulheres que se expõem às viagens, estradas, são consideradas como indignas. Essas mulheres, que abalam a estrutura patriarcal e contradizem a posição que lhes é designada, são consideradas rebeldes.

Nesse sentido, notamos que Antígona, em momento algum, considera o fato de ser mulher como entrave ou impossibilidade de agir, percorrer caminhos perigosos como guia de seu pai, de discutir ou conversar com os demais. Ela prioriza e tem como foco a justiça e dignidade de um outro ser humano. Notamos, então, em Antígona, uma saída de seu espaço designado como natural, ela se apresenta como transitória no percurso da sujeição para a independência, embora seja considerada por Creonte como rebelde. Em nossa visão, Antígona se mostra ativa e produtora de sua própria história, contrariando a posição de ser uma mulher excluída da própria história como agente.

Se por um lado, Antígona uma mulher em um período que as mulheres não eram consideradas cidadãs, não tinha poder da palavra pública, saiu do âmbito privado e se inseriu no contexto público, realizou rituais fúnebres que não era permitido para nenhum indivíduo, sobretudo para as mulheres, confrontou um homem, uma autoridade, guiou e cuidou de seu pai que é homem, rompeu com a repetição histórica da submissão feminina a uma instância maior, de um lugar construído como ideal para as mulheres e fez o seu próprio percurso. Por outro lado, pode ser vista como imprudente, louca, transgressora, ao considerar a perspectiva de que desobedeceu a lei dos homens e agiu em desconformidade com o que era construído para as mulheres a partir do contexto da época. Diante das considerações históricas, notamos o quanto a história se apresenta e nos constitui subjetivamente e o quanto somos atravessados por traços de todos os tempos: Antigo, Médio, Moderno, Contemporâneo. Vemos em Antígona e em nós características herdadas de uma luta temporalmente histórica e, paralelamente, traços almejados e idealizados por nós mulheres mesmo nos dias atuais. Uma luta impulsionada pelo desejo inconsciente que nunca se satisfaz e não se encerra, sempre buscando e recomeçando na sede de novos objetos de desejo.

O que mais podemos extrair da trilogia e de nossa personagem-analisanda Antígona?

Souza e Rocha (2009), explicam que *Mythos* significa discurso, o mito e a linguagem estão intrinsecamente conectados. A verdade mitológica não pode ser considerada mentira, pois é real para quem a vive. O mito tal como os sonhos, são constituídos de conteúdos inconscientes cujos elementos possuem referências e significações diversas dependendo de quem os conta, os narra. Deste modo, a significação depende do sujeito e de sua história. Apresentam a proibição e o desejo. Nesse sentido, cada indivíduo constrói um mito singular a partir de sua história passada. A construção mítica possibilita resignificação a cada vez que o sujeito produz sua narrativa. Por isso, o mito pode ser considerado inesgotável, visto que nunca terá um significado que esgotará todas as suas possibilidades de dizeres, revelando uma impossibilidade da verdade toda-dita.

Nessa direção, o mito não envolve um significado fechado, mas revela a construção desse conteúdo. Em si é vazio de significado, mas em sua articulação carrega uma significação singular. Dessa maneira, o sentido não se encontra em seus elementos isolados, mas na sua articulação que permite a reconstrução de sentido, possibilitando com que possa sempre haver outro sentido. (Souza & Rocha, 2009).

Então, o mito é uma produção proveniente de uma falha de discurso, se produz quando uma lacuna na linguagem se apresenta, sua narrativa se faz quando o que escapa à linguagem se evidencia. Extrapola sua definição como símbolo e se apresenta como o próprio simbólico. Isso porque o próprio sentido no mito se desliza, sendo possível, através do mito, reconstruir infinitas experiências reais e nomear o caos e a contraditoriedade. Com o mito se diz o indizível e se constrói organização psíquica. (Souza & Rocha, 2009).

Freud (1914/1996b), em “Recordar, Repetir e Elaborar”, propõe a necessidade de o analista abandonar a tentativa de focalizar um momento ou situação problemática e receber tudo o que esteja presente no analisando. Revelando as resistências que estiverem inconscientes e desconhecidas ao analisando a fim de superar resistências provenientes da repressão e preencher lacunas.

O processo de recordar ocorre mediante a transformação de conteúdos inconscientes em conteúdos conscientes, os quais foram esquecidos pelo mecanismo repressivo. Geralmente, o paciente afirma que sempre soube, mas nunca havia pensado sobre isso. O esquecer é fundamental quando avaliamos as lembranças encobridoras. (Freud, 1914/1996b).

Isso porque aqueles conteúdos que o paciente não se lembra que reprimiu, são expressados como atuação. Aparecem como ação e repete tais conteúdos sem perceber que está a repetir. Por exemplo, o paciente não se lembra de ser desafiador, opositor e crítico na relação com seus pais, entretanto, se comporta de tal maneira com o médico ou analista. Repete sem saber que está repetindo. Nesse sentido, a própria repetição na relação é a maneira singular de o paciente se lembrar. (Freud, 1914/1996b).

Deste modo, a transferência é uma parte da repetição e a repetição se apresenta pela transferência de um passado reprimido que deixa lacuna na memória. O paciente se submete à repetição em suas atividades e relacionamentos e quanto maior a resistência, mais forte a atuação que impossibilita a lembrança do que foi esquecido. Nesse sentido, ao invés de lembrar, o paciente repete. O tratamento consiste, então, em remontar, a enfermidade esquecida e ao mesmo tempo atual, ao passado. E a partir das reações repetitivas se torna possível levar o paciente a percorrer seus caminhos familiares até que se recorde. (Freud, 1914/1996b).

Faz-se necessário propiciar tempo ao paciente para que ele se familiarize com suas resistências, perceba e consiga elaborá-las. Somente no ápice mais intenso da resistência é que se torna possível lembrar os conteúdos reprimidos que se encontram na raiz das repetições. E o analista nada mais tem a fazer senão esperar, sem apressar ou evitar esse processo de elaboração. (Freud, 1914/1996b). A partir desse ponto de vista, podemos realizar novas leituras-escuta com os mesmos dados.

Creonte: “... o edito que mandei comunicar ao povo há pouco, relativamente aos filhos de Édipo: que Eteócles, morto lutando pela pátria, desça cercado de honras marciais ao túmulo e leve para o seu repouso eterno tudo que só aos mortos mais ilustres se oferece; mas ao irmão, quero dizer, a Polinices, que regressou do exílio para incendiar a terra de seus pais e até os santuários dos deuses venerados por seus ascendentes e quis provar o sangue de parentes seus e escravizá-los, quanto a ele foi ditado que cidadão algum se atreva a distingui-lo com ritos fúnebres ou comiseração; fique insepulto o seu cadáver e o devorem cães e aves carniceiras em nojenta cena” (Sófocles, trad. 1990, p. 209)

Creonte: “Tu, então, que baixas o rosto para o chão, Confirmas a autoria desse feito, ou negas?”).

Antígona: “Fui eu a autora, digo e nunca negaria”

Creonte: “Agora, dize rápida e concisamente: Sabias que um edito proibía aquilo?”

Antígona: “Sabia. Como ignoraria? Era notório”

Creonte: “E te atreveste a desobedecer às leis?”

Antígona: “Mas Zeus não foi o arauto delas, Nem essas leis são as ditadas entre os homens; Pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem; Sem que ninguém possa dizer quando surgiram” (pp. 218-219).

Creonte: “Fique sabendo que os espíritos mais duros dobram-se muitas vezes; o ferro mais sólido, endurecido e temperado pelo fogo, é o que se vê partir-se com maior frequência, despedaçando-se; sei de potros indóceis que são domados por um pequenino freio. Quem deve obediência ao próximo não pode ter pensamentos arrogantes como os teus.

Creonte: “Mas o homem bom não quer ser igualado ao mau”

Antígona: “Quem sabe se isso é consagrado no outro mundo?”

Creonte: “Se tens de amar, então vai para o outro mundo, ama os de lá. Não me governará jamais mulher alguma enquanto eu conservar a vida!” (p. 220).

Hêmon: “Os deuses, pai, implantam no homem a razão - o bem maior de todos ... Mas outros também podem ter boas idéias. ... Não tenhas, pois, um sentimento só, nem penses que só tua palavra e mais nenhuma outra é certa, pois se um homem julga que só eleé ponderado e sem rival no pensamento e nas palavras, em seu íntimo é um fútil. Não há vergonha alguma, mesmo sendo sábio, em aprender cada vez mais, sem presunções. Não vês, ao lado das torrentes engrossadas pelas tormentas, como as árvores flexíveis salvam-se inteiras, e as que não podem dobrar-se são arrancadas com a raiz? Da mesma forma, Aquele que mantém as cordas do velame sempre esticadas,

sem às vezes afrouxá-las, faz emborcar a nau e finaliza a viagem com a quilha para cima. Exorto-te: recua em tua ira e deixa-te mudar!” (pp. 230-231).

Creonte *“Devo mandar em Tebas com a vontade alheia?”*

Hemon: *“Não há cidade que pertença a um homem só”* Creonte *“Não devem as cidades ser de quem as rege?”*

Hemon: *“Só mandarias bem apenas num deserto, porque agindo assim ofendes a justiça”*

Creonte: *“Ofendo-a por impor respeito ao meu poder?”*

Hemon: *“Tu mesmo o desrespeitas ultrajando os deuses”* (p. 233).

Tirésias: *“Ouve: de novo está pendente a tua sorte.”*

Creonte: *“Que há? Tuas palavras fazem-me tremer.”*

Tirésias: *“... E é por tua causa, por tuas decisões, que está enferma Tebas. Nossos altares todos e o fogo sagrado estão poluídos por carniça do cadáver do desditoso filho de Édipo, espalhada pelas aves e pelos cães; por isso os deuses já não escutam nossas preces nem aceitam os nossos sacrifícios, nem sequer as chamas das coxas; nem os pássaros dão sinais claros com seus gritos estrídulos, pois já provaram gordura e sangue do homem podre. Pensa, então, em tudo isso, filho. Os homens todos erram mas quem comete um erro não é insensato, nem sofre pelo mal que fez, se o remedia Em vez de preferir mostrar-se inabalável; De fato, a intransigência leva à estupidez. Cede ao defunto, então! Não firas um cadáver! Matar de novo um morto é prova de coragem?”* (pp. 243-244).

Creonte: *“... Nem mesmo por temor de tal profanação concordaria com o funeral ...”*

Tirésias: *“Então fica sabendo, e bem, que não verás o rápido carro do sol dar muitas voltas antes de ofereceres um parente morto como resgate certo de mais gente morta, pois tu lançaste às profundezas um ser vivo e ignobilmente o sepultaste, enquanto aqui reténs um morto sem exéquias, insepulto, negado aos deuses inferos. Não tens, nem tu, nem mesmo os deuses das alturas, tal direito; Isso é violência tua ousada contra os céus! Estão por isso à tua espreita as vingativas, terríveis Fúrias dos infernos e dos deuses, para que sejas vítima dos mesmos males”*

Creonte: *“Ceder é duro, mas só por intransigência deixar que a cólera me arruíne, é também duro”*

Creonte: *“Pobre de mim! Penosamente renuncio à minha decisão e passo a proceder segundo o teu conselho; não insistirei nesse combate vão contra o inevitável”* (pp. 247-248).

Creonte: *“... Já que mudou de rumo a minha opinião, irei soltar Antígona, eu que a prendi. Agora penso que é melhor chegar ao fim da vida obedecendo às leis inabaláveis”*. (p. 249).

Creonte: *“Erros cruéis de uma alma desalmada! Vede, mortais, o matador e o morto, do mesmo sangue! Ai! Infeliz de mim por minhas decisões irrefletidas!”* (p. 254).

Creonte: *“Ai! Ai de mim! O autor destas desgraças sou eu e nunca as atribuirão a qualquer outro entre os mortais, pois eu, só eu as cometi, pobre de mim! Levai-me imediatamente, escravos, para bem longe, pois não sou mais nada!”*

Coro *“Destaca-se a prudência sobremodo como a primeira condição para a felicidade. Não se deve ofender os deuses em nada. A desmedida empáfia nas palavras reverte em desmedidos golpes contra os soberbos que, já na velhice, aprendem afinal prudência.”* (pp. 257-258).

Antígona: *“Pois não ditou Creonte que se desse a honra da sepultura a um de nossos dois irmãos enquanto a nega ao outro? ... dizem, também, que proclamou a todos os tebanos a interdição de sepultarem ou sequer chorarem o desventurado Polinices:*

sem uma lágrima, o cadáver insepulto irá deliciar as aves carniceiras que hão de banquetear-se no feliz achado. ... Ele não dá pouca importância ao caso: impõe aos transgressores a pena de apedrejamento até a morte perante o povo todo”

Ismene: *“Mas, nessas circunstâncias, infeliz irmã, teria eu poderes para te ajudar a desfazer ou a fazer alguma coisa?”*.

Antígona: *“Ajudarás as minhas mãos a erguer o morto?”*

Ismene: *“Vai enterrá-lo contra a interdição geral? Atreves-te a enfrentar as ordens de Creonte? ... Peço indulgência aos nossos mortos enterrados mas obedeco, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura”* (pp. 202-203).

Antígona: *“... Eu jazerei eternamente sob a terra e tu, se queres, foge à lei mais cara aos deuses.*

Ismene: *“Não fujo a ela; sou assim por natureza; Não quero opor-me a todos os concidadãos”* (p. 204).

Creonte: *“Tu, então, que baixas o rosto para o chão, confirmas a autoria desse feito, ou negas?”*

Antígona: *“Fui eu a autora; digo e nunca negaria”*

Creonte *“Agora diz rápida e concisamente: sabias que um edito proibia aquilo?”* (p. 219).

Antígona: *“Sabia. Como ignoraria? Era notório”*

Creonte *“E te atreveste a desobedecer às leis?”* (pp. 218-219).

Antígona: *“Se te pareço hoje insensata por agir dessa maneira, é como se eu fosse acusada de insensatez pelo maior dos insensatos.*

Creonte *“Fica sabendo que os espíritos mais duros dobram-se muitas vezes, o ferro mais sólido, endurecido e temperado pelo fogo, é o que se vê partir-se com maior frequência, Despedaçando-se; sei de potros indóceis que são domados por um pequenino freio. Quem deve obediência ao próximo não pode ter pensamentos arrogantes como os teus”* (p. 220).

Antígona: *“... Creonte acha, porém, que errei, que fui rebelde ... que mandamentos transgredi das divindades?”* (p. 240).

De acordo com Migliavacca (2003a), na mitologia grega há três categorias de seres: os deuses e seres que povoam o mundo divino, os mortais que são homens comuns e o herói. O herói se encontra em uma esfera intermediária, entre o mundo humano e divino. É mortal, porém tem ascendência divina, com isso o herói estabelece relações de proximidade com os deuses, os quais se manifestam no herói de maneira direta ou indireta. É digno de nota que os integrantes de cada categoria não podem intervir na outra categoria, devem seguir suas respectivas leis e agir em conformidade com a categoria em que pertencem.

Milharesi (2014) aponta que o aspecto transgressor possibilita um encontro com a verdade pessoal, deixando as convenções, as verdades ou mentiras que organizam as tradições com um menor peso, rumo ao seu verdadeiro propósito. Antígona caminha em busca de sua verdade, da verdade na qual ela acredita, desconsiderando, para tanto, as ordens superiores, bem como as consequências que seus atos podem acarretar a ela e a terceiros.

Notamos que Antígona transgrediu a lei dos homens ao sepultar seu irmão, pois desobedeceu a Creonte, a autoridade da categoria dos homens. Em contrapartida, Creonte transgrediu a lei dos deuses ao impedir que fosse realizado o sepultamento e passagem de Polinices do mundo terreno para o mundo dos mortos. Ambos se mostram irredutíveis e inflexíveis em suas decisões, não questionam e não refletem sobre seus atos, não escutam a singularidade dos outros. Creonte e Antígona, uma dupla de opostos que se envolvem em um embate em que um critica a posição do outro, mas ambos agem de modo semelhante.

Nessa direção, podemos relacionar com os comentários de Kehl (1996), em que o Eu frente ao desejo inconsciente faz escolhas sobre como se relacionar com seu desejo, se nega ou aceita e pode escolher neurose, defesas, sintomas como maneira de evitar saber de seu desejo inconsciente, os próprios sintomas são uma maneira de negar moralmente o conteúdo inconsciente.

Então, por mais que os conteúdos inconscientes sejam amorais e surpreendam o Eu, devemos nos responsabilizar pelos nossos conteúdos inconscientes para não sermos acometidos como vítimas dos mesmos. Então, mesmo que os conteúdos tenham qualidade socialmente ruins ou bons, devemos nos responsabilizar por aquilo que nos constitui internamente. Caso haja negligência ou negação dos conteúdos inconscientes, o indivíduo pode ser acometido como vítima dos sintomas ou hipócrita, responsabilizando e projetando em outras pessoas julgamentos que dizem respeito aos próprios conteúdos inconscientes, sendo possível escapar da covardia moral do neurótico. Isso porque ao negar o próprio inconsciente e tentar ser melhor do que é, o indivíduo pode ter como destino a hipocrisia. (Freud, 1925a/2011). Kehl (1996) afirma que se responsabilizar pelo próprio desejo inconsciente se refere a arcar com o desamparo e solidão humana que não pertence à um padrão ideal de universalidade de condutas, sendo possível aceitar a diferença e singularidade. Lopes (2009) comenta que para reconhecer a singularidade e diferença dos outros e construir relacionamentos saudáveis isso é preciso reconhecer a própria castração, a própria singularidade. Observamos que ambos, Antígona e Creonte, repetem a inflexibilidade e criticam um ao outro, sem perceber que estão agindo hipocritamente de maneira semelhante ao projetar um no outro os próprios conteúdos inconscientes.

Hêmon: *“Nenhuma mulher”, Comentam, “mereceu jamais menos que ela essa condenação – nenhuma, em tempo algum, terá por feitos tão gloriosos quanto os dela sofrido morte mais ignóbil; ela que, quando em sangrento embate seu irmão morreu não o deixou sem sepultura, para pasto de carneiros cães ou aves de rapina, não merece, ao contrário, um áureo galardão? Este é o rumor obscuro ouvido pelas ruas.*

... E se eu, embora jovem, posso dar-te opiniões, afirmo que nos homens o ideal seria nascer já saturados de toda a ciência, mas, se não é assim, devemos aprender com qualquer um que fale para nosso bem”
 Creonte *“Ela será privada para todo o sempre da convivência com habitantes deste mundo”* (Sófocles, trad. 1990, p. 231).

Ainda, em uma outra leitura-escuta, trazendo para a situação atual da trágica pandemia em decorrência do COVID-19 que estamos vivenciando, podemos pensar na região do Amazonas sobre a ausência de dignidade com que muitos falecidos sofreram em passar para o mundo dos mortos. Em decorrência do volume de mortos houve o uso de valas comuns⁹ em que os mortos foram enterrados em conjunto devido sua impossibilidade de enterro individual, somado a isso, também pela mesma justificativa, houve a autorização de enterro sem a documentação do óbito¹⁰, que legitima a morte em seu âmbito social. Assim, Antígona (ao conceder dignidade para seu irmão morrer) nos deixa uma lembrança para este momento tão único e singelo que Hêmon menciona tão bem.

Segundo Queiroz (2017), o funeral em si oferta ao homem status de ser humano e importância perante a sociedade. Ao não se realizar os funerais, aquele indivíduo fica rebaixado à categoria de animal, pois, assim como estes, também servirá de repasto para outros animais.

No mundo grego, o ato de não oferecer os devidos funerais a um cadáver é totalmente condenável. Isso independe se aquela pessoa foi ou não responsável pela morte do cadáver que encontrou. Na tragédia “Antígona”, o crime de Creonte foi justamente permitir que o cadáver de Eteócler pudesse receber sepultura enquanto que o corpo de Polinices ficasse exposto e servisse de alimento para os animais, sendo que ambos faleceram dos golpes que receberam mutuamente. (Queiroz, 2017).

Dito isso, com Antígona aprendemos a falar sobre o feminino, sobre o masculino, sobre arrogância, humildade e humanidade, sobre o respeito aos mortos, sobre as leis dos homens e as leis divinas, sobre a castração, as diferenças e singularidades dos seres humanos, sobre o quanto se é possível aprender. Intermináveis são os aprendizados deixados pela mitologia em que cada vez que se conta, se aprende algo a mais.

⁹ Para mais informações, consultar: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/27/corpos-serao-empilhados-em-valas-comuns-de-manous-para-suprir-demanda-de-enterros-familias-criticam-medida-nao-e-digno.ghtml>.

¹⁰ Conforme portaria que pode ser consultada em: <https://www.conjur.com.br/2020-mar-31/portaria-permite-sepultamento-cremacao-certidao-obito>.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho trilhado na construção dessa pesquisa nos permitiu que adentrássemos aos estudos histórico e sociais e psicanalíticos sobre o feminino articulando a temática com a personagem Antígona.

Buscamos explorar o universo subjetivo das mulheres para além da psicanálise freudiana que constrói um lugar para as mulheres semelhante ao lugar construído socialmente. Esse lugar chamamos de ideal de feminilidade, o qual não se trata de uma construção propriamente feminina, mas pode ser uma escolha feminina.

Em um estudo histórico e social entendemos que nossa história das mulheres foi uma história de luta por autonomia. Inicialmente tivemos um lugar silencioso e de espectador, um lugar falado e não de falante, construído sobretudo pelos homens – aqueles que tinham o direito ao poder da palavra. Aos poucos nós pudemos acessar outros espaços sociais para além do lar, das atividades domésticas, maternais e matrimoniais. Esse acesso nos possibilitou a conquista de autonomia que nos permite escolher e construir nosso próprio lugar – para além dos lugares construídos como ideais de feminilidade. Assim conquistamos acesso ao lugar de fala, trabalho, divisão de tarefas, entre outros – principalmente escolher nosso lugar por conta própria e não termos um lugar que nos é designado por terceiros.

Em uma perspectiva psicanalítica Freud elabora a feminilidade como destino saudável para nós mulheres. Sendo que, por feminilidade se entende o par matrimônio-maternidade e a conformidade de condutas de acordo com o Ideal do Eu construído pela figura paterna com a finalidade do Eu ser amado. Entretanto, Freud deixa inacabado suas explorações a fim de outras investigações serem inauguradas. Os pós freudianos de base lacaniana nos mostram um outro caminho subjetivo para nós mulheres em que é possível sair da posição de objeto imaginário do Ideal do Eu e se inserir como sujeito desejante, construtor da própria história. Assim encontramos na sublimação uma maneira de construirmos singularmente nossa história e nosso destino, nos distanciando de uma posição idealizada e outorgada por terceiros e atingindo nossa autonomia feminina.

Dessa maneira, contemplamos nosso objetivo em abordar as vertentes histórico-sociais e psicanalíticas. Incluímos a discussão sobre o lugar que historicamente e socialmente nos é construído e designado, o percurso que trilhamos para acessar os espaços atualmente. O lugar subjetivo que nosso Eu internaliza psiquicamente como ideal de feminilidade a ser cumprido buscando ser amada. E o lugar subjetivo feminino que nós construímos singularmente, lugar

que desejamos e podemos conquistar como sujeito feminino capaz de escolher e não apenas ser escolhido – mesmo que esse lugar corresponda ao ideal de feminilidade. A partir de tais estudos, concluímos que ambos os lados – histórico e social e psicanalítico – se direcionam para o mesmo sentido: nossa autonomia social e subjetiva. É justamente nesse ponto que se encontra a nossa pedra no caminho – nossa dificuldade social e subjetiva: sair da posição de objeto em conformidade com ideal construído por terceiros para ocupar a posição de sujeito.

Utilizamos a personagem Antígona de “*A Trilogia Tebana*” para adentrarmos na temática do feminino, pois enxergamos em Antígona uma postura que distoa da construção subjetiva e social de ideal de feminilidade da época. Nessa perspectiva, sozinha e em desamparo dos ideais imaginários de outros, Antígona deixa sua posição de objeto do discurso de outros e se posiciona como sujeito feminino, cria uma fala, cria uma história e um fazer com sua vida.

Antígona entende, ainda, que não há noção quantitativa de superioridade ou inferioridade entre os gêneros, mostra que a ressignificação da diferença sexual se iguala ao dialogar com Creonte e outros homens. Assim ela inclui o desejo feminino na discussão da lei e convoca uma igualdade em posição de resistência ao ideal de feminilidade que propaga o imperativo de ser bela e silenciosa. Ela cria um basta, se permite falar e agir, sendo esta a sua saída sublimatória que a produz enquanto feminino. Transitando o impasse subjetivo do feminino em que deixa de ser objeto e se constitui como sujeito. Cria uma nova trilha singular para sua história a partir de uma escolha na qual ela é a protagonista em relação a como viver sua vida. E mostra que o desejo feminino não se reduz ao desejo do pênis restrito na dualidade matrimônio-casamento, mas há infinitas possibilidades para o feminino que podem, inclusive, incluir a noção de feminilidade tal como propõe Freud.

Desta maneira, encontramos a autonomia como parte do feminino por meio da castração simbólica e a possibilidade de que nós mulheres criemos nossas próprias histórias rompendo com os ideais construídos por outrem de que as mulheres devem ser silenciadas, dóceis e belas. Vemos Antígona, uma personagem da Antiguidade, como representante de traços idealizados e desejados por nós mulheres atualmente.

Diante disso, nos dedicamos ao estudo da relação entre mitologia e psicanálise, compreendendo os mitos como uma fonte de suma importância para o entendimento do ser humano em suas questões mais profundas. Também percebemos que os mitos não são passíveis de uma visão reducionista, mas uma mesma narrativa possibilita infinitas leituras-escutas. Dessa maneira, buscamos extrair brevemente mais possibilidades acerca de uma mesma narrativa, mesmo que fosse além do nosso objeto de estudo que é o feminino.

Com Antígona falamos sobre temas que atravessam o âmago do ser humano, refletimos sobre feminino e masculino, mas também sobre humildade e humanidade, arrogância, respeito e dignidade ao outro, sobre as leis humanas e divinas, sobre aceitação e reconhecimento das diferenças entre eu e o outro, sobre o quanto sempre é tempo de aprender. Os mitos nos são uma fonte valiosa justamente pelas inesgotáveis lições que nos deixam a cada leitura, a cada escuta, a cada vez que se conta um mito.

Referências

- Agostinho, S. (trad.1995). *O Livre Arbítrio*. (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo, SP: Paulus.
- Ávila, L. A. (2001/2002). Psicanálise e mitologia grega. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 14/15(152/153), 7-18.
- Aristóteles. (s.d.). *Arte Poética*. Recuperado de <http://revistaliteraria.com.br/aristotelesap.pdf>
- Aristóteles. (s.d.). *A política*.
- Aristóteles. (trad. 2008). *A História dos Animais*. (P. Lobo, Trad., livro VII-X). Coimbra - Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Aristóteles, (s.d.). *Poética*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Brandão, J. S. (1978). *Teatro Grego: Tragédia e Comédia*. Rio de Janeiro, RJ: Departamento Gráfico do M.A.F.C.
- Birman, J. (2016). *Gramáticas do Erotismo: A feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Byigton, C. (trad. 2004). Prefácio. In: Kramer, H. & Sprenger, J. *Malleus Maleficarum: o martelo das bruxas*. (P. Fróes, Trad., 17a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos.
- Caballero, C. (1999). A gênese da exclusão e o lugar da mulher na Grécia Antiga. *Sequência Periódicos UFSC*, 20(38), 125-134. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15515/14071>
- Carvalho, J. C. L. & Parente, P. A. L. (2010a). A Igreja Católica na Europa medieval Ocidental. (2010b). In: Figueira, C. A. F; Parente, P. A. L; Carvalho, J. C. L & Sancovsky, R. R. *História Medieval* (Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Fundação CECIERJ.
- Carvalho, J. C. L. & Parente, P. A. L. (2010b). O Império Carolíngio: relações entre poderes espirituais e temporais (século VIII – X). In: Figueira, C. A. F; Parente, P. A. L; Carvalho, J. C. L & Sancovsky, R. R. *História Medieval* (Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Fundação CECIERJ.
- Conde, A. F. C. & Costa, P. J. da. (2019). Perspectivas metodológicas na investigação psicanalítica envolvendo mitologia: algumas discussões. In: *Perspectivas em Psicologia*, 16(1), 48-58. Recuperado de: <http://www.seadpsi.com.ar/revistas/index.php/pep/article/view/415>.
- Cury, M. G. (1990). Introdução. In: Sófocles. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. (M. G. Cury, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- 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.

- Faria, M. R. (2017). *Constituição do Sujeito e Estrutura Familiar: O complexo de Édipo, de Freud a Lacan*. Taubaté, SP: Cabal Universitária.
- Figueira, C. A. F. & Parente, P. A. L. (2010). A sociedade Medieval. In: Figueira, C. A. F.; Parente, P. A. L.; Carvalho, J. C. L & Sancovsky, R. R. *História Medieval* (Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Fundação CECIERJ.
- Figueiredo, L. C. & Minerbo, M. (2006). Pesquisa em psicanálise: Algumas ideias e um exemplo. In: *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.
- Fink, B. (1998). *O Sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Foucault, M. (1999). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Freud, S. (1905/2016). Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. In: Freud, S. *Obras Completas: Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1908/2019). Sobre as Teorias Sexuais Infantis. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 95-116). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1909/1996). Romances Familiares. In: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira: Duas Histórias Clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1914/1996a). Repetir, Recordar e Elaborar. In.: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*. (Vol. 12). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1914/1996b). Sobre o Narcisismo: uma introdução. In.: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira: A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos*. (M. Salomão, Trad., Vol. 14, pp. 77-111). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1916/2019a). A Vida Sexual Humana. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 211-237). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1916/2019b). Conferência XXI Desenvolvimento da Libido e as Organizações Sexuais. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 211-237). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1917/1996). Teoria Geral das Neuroses: Conferência XXIV O estado neurótico comum. In.: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira: Conferências Introdutórias sobre Psicanálise Parte III*. (M. Salomão, Trad., Vol. 16, pp. 379-393). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

- Freud, S. (1918/2019). O Tabu da Virgindade. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 155-178). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1919/1996). Sobre o Ensino da Psicanálise nas Universidades. In: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*. (M. Salomão, Trad., Vol. 17, pp. 185-192). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1923/2011). O Eu e o Id. In.: Freud, S. *Obras Completas: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. (P. C. Souza, Trad., Vol. 16, pp. 13-74). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1923/2019). Organização Genital Infantil. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 237-246). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1924/2019). O Declínio do Complexo de Édipo. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 247-258). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1925/2019). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 259-276). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1925/2011a). Alguns Complementos à Interpretação dos Sonhos: B. Responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos. In.: Freud, S. *Obras Completas: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. (P. C. Souza, Trad., Vol. 16, pp. 75-168). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1925/2011b). Autobiografia. In.: Freud, S. *Obras Completas: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. (P. C. Souza, Trad.; Vol. 16, pp. 75-168). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1926/2019). A questão da análise leiga. In.: Freud, S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica psicanalítica*. (C. Dornbusch, Trad., pp. 205-315). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1931/2019). Sobre a sexualidade feminina. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 285-312). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1933/2019). Feminilidade. In.: Freud, S. *Obras Incompletas: Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. S. Moraes, Trad., pp. 313-348). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Freud, S. (1940/1996). A Cabeça de Medusa. In.: Freud, S. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira: Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos*. (M. Salomão, Trad. Vol. 17, pp. 283-285). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

- Freud, S. (1942/2018). Personagens Psicopáticos no Palco. In: Freud, S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Arte, literatura e os artistas*. (E. Chaves, Trad., pp. 45-53). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Gomes, A. (2018). Diferença anatômica entre os sexos: consequências?. In: Marioto, R. M. M. *Gênero e sexualidade na infância e adolescência: reflexões psicanalíticas*. Salvador, BA: Ágalma.
- Hesíodo. (trad. 2012). *Os trabalhos e os dias*. (A. R. Moura, Trad., 22a ed.). Curitiba – PR: Segesta.
- Hesíodo. (trad. 2017). *Teogonia: A origem dos Deuses*. (J. Torrano, Trad., 2a ed.). São Paulo, SP: Iluminuras.
- Iaconelli, V. (2018). Função parental, papel parental e gênero. In: Marioto, R. M. M. *Gênero e sexualidade na infância e adolescência: reflexões psicanalíticas*. Salvador, BA: Ágalma.
- Inocência VIII (trad. 2004). Bula Papal. In: Kramer, H. & Sprenger, J. *Malleus Maleficarum: o martelo das bruxas*. (P. Fróes, Trad., 17a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Revista Ágora*, 6(1), 115-138.
- Jouvin, S. (2001). Sublimar é... amar as mulheres. In *Gostar de Mulheres*. Rio de Janeiro, RJ: Escola Lacaniana de Psicanálise.
- Junqueira, N. M. (2018, março). Heródoto e as mulheres egípcias: A construção dos comportamentos femininos no segundo logos das histórias. *Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre a Antiguidade Clássica e suas conexões Afro-asiáticas*, UNIFESP – Guarulhos, 3(1), 188-205.
- Kant, I. (trad. 2003). *Metafísica dos Costumes*. (E. Bini, Trad.). Bauru, SP: Edipro.
- Kant, I. (trad. 2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo, SP: Iluminuras.
- Kant, I. (trad. 2018). *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais*. (V. Figueiredo, Trad.). São Paulo, SP: Clandestina.
- Kant, I. (trad. 1784). *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* (A. Morão, Trad.). Recuperado de http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Kehl, M. R. (1996). *A Mínima Diferença: Masculino e Feminino na Cultura*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

- Kehl, M. R. (2008). *Deslocamentos do Feminino*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Klipan, M. L. (2015). Noção de feminilidade em Melanie Klein: subjetivações para além de um registro fálico. (Tese de Doutorado), Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Assis, SP, Brasil.
- Kramer, H & Sprenger, J. (trad. 2004) *Malleus Maleficarum: o martelo das bruxas*. (P. Fróes, Trad., 17a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos.
- Lacan, J. (proferimento do seminário. 1959-1960/2008). In: Jacques-Alain Miller (trad. 2008). A ética da psicanálise. *O Seminário, livro 7*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (proferimento do seminário. 1957-1958/1999). In: Jacques-Alain Miller (trad. 1999). As formações do inconsciente. *O Seminário, livro 5*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (proferimento do seminário. 1964/1988). In: Jacques-Alain Miller (trad.1988). Os 7 conceitos da psicanálise. *O Seminário, livro 11*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Laplanche, J. (1992). A psicanálise extramuros. In: Laplanche, J. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Le Goff, J & Truong, N. (2010, maio/agosto). O corpo no Ocidente medieval. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, SC, 18(2), 607-623.
- Lopes, M. M. F. (2009). *Conceito de AMOR em Psicanálise*. São Paulo, SP: Centauro.
- Mannoni, M. (1999). *Elas não sabem o que dizem: Virginia Woolf, as mulheres e a psicanálise*. (L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Mezan, R. (2001, abril). Psicanálise e Pós-Graduação: Notas, exemplos e reflexões. *Periódico Psicanálise e Universidade*, (14), 121-162.
- Migliavacca, E. (2002). Mito: Modelo e Função. In Migliavacca, E. *Fepal: Congresso Latinoamericano de Psicoanalisis*, Uruguai. Recuperado de <http://fepal.org/images/congreso2002/m-migliav.pdf>.
- Migliavacca, E. (2003a, julho/dezembro). A consciência no mito: Prometeu e Satã. *Psychê*, (12), 27-45, ano VII. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/307/30701203.pdf>.
- Migliavacca, E. (2003b). Mitos: expressão do humano. In: Migliavacca, E. *Enfoque* (pp. 70-79).
- Milharesi, N. C. (2014). *A relação fraterna e seus aspectos normativos e transgressores: uma investigação psicanalítica a partir da mitologia grega*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá - PPI UEM, Maringá, PR, Brasil.
- Moura, A. M. S. (2010). Cidade e Renascimento. In: Moura, A. M. S. *História Moderna* (Vol. 1). Rio de Janeiro, RJ: Fundação CECIERJ.

- Muraro, R. M. (trad. 2004). Introdução Histórica. In: Kramer & H. Sprenger, J. *Malleus Maleficarum: o martelo das bruxas*. (P. Fróes, Trad., 17a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos.
- Perrot, M. (1992). As três eras da disciplina industrial na França do século XIX. In: Perrot, M. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. (2a ed., pp. 53-80) Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Perrot, M. (2005). *As mulheres ou os silêncios da história*. (V. Ribeiro, Trad.). Bauru, SP: EDUSC.
- Perrot, M. (2007). *Minha história das mulheres*. (A. M. S. Côrrea, Trad.). São Paulo, SP: Contexto.
- Platão. (trad. 1997). *A república*. (E. Corvisieri, Trad.). São Paulo, SP: Nova Cultural.
- Queiroz, J. T. F. (2017). Hécuba: a honra de alguns cadáveres e a desonra de um anfitrião vivo. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, 9(2), 71-94.
- Romilly, J. (2008). *A tragédia grega*. (2a ed.). Lisboa: Edições 70.
- Rousseau. (1995). *Emílio ou da Educação*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Rousseau. (1999). *O Contrato Social: Princípio do Direito Político*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Safatle, V. (2013). *O dever e seus impasses*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Sampaio, C. P. (2006). Algumas ideias sobre pesquisa em psicanálise. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 243-255.
- Santos, S. F. (2016). A mulher na Magna Grécia: um “objeto” de valor. *Revista Clássica*, 29(1), 29-48.
- Santos, C. (2010). História Moderna como História de Transição: as transformações econômicas e sociais. In: Moura, A. M. S. *História Moderna* (Vol. 1). Rio de Janeiro, RJ: Fundação CECIERJ.
- Silva, A. C. (2014). História das mulheres na idade média: abordagens e representações na literatura hagiográfica (século XIII). Anais do *IV Congresso Internacional de História: Cultura, Sociedade e Poder*. Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD – Dourados, MS, Brasil.
- Silva, M. F. (2007). O trabalho feminino na Grécia Antiga: lenda e realidade. *Revista Clássica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 20(2), 182-201.
- Silva, L. L.T. & Gonçalves, J. W. (2016). A fabricação do feminino na tragédia. *Cantareira*, (24), 18-27.

- Sófocles (trad. 1990). *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. (M. G. Kury, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Souza, A. A. T. & Rocha, Z. J. B. (2009). No princípio era o mythos: articulações entre mito, psicanálise e linguagem. *Estudos de Psicologia*, 14(3), 199-206.
- Teixeira, M. R. (1991). *A Feminilidade na Psicanálise e outros ensaios*. Salvador, BA: Ágalma.
- Teles, M. A. A. (1999). *Breve história sobre o feminismo no Brasil*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Xenofontes. (trad. 1999). *Econômico*. (A. L. A. A. Prado, Trad., 1a ed.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Xenofontes. (trad. 2008). Banquete. In: Xenofontes. *Banquete, Apologia de Sócrates*. (A. E. Pinheiro, Trad., 1a ed.). Coimbra - Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Zirbel, I. (2011). O lugar da mulher na antropologia pragmática de Kant. *Revista Kant e-Prints*, 6(1), 50-68, série 2.