

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**Do Mito do Feminino ao Feminino do Mito:
o enigma da mulher nas perspectivas psicanalítica e bíblica**

Ana Amália Torres Souza

**Recife
2008**

Ana Amália Torres Souza

**Do Mito do Feminino ao Feminino do Mito:
o enigma da mulher nas perspectivas psicanalítica e bíblica**

Dissertação entregue ao Mestrado em Psicologia Clínica, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador Prof^o Dr^o Zeferino de Jesus Barbosa Rocha

**Recife
2008**

S729d

Souza, Ana Armália Torres

Do mito do feminino ao feminino do mito : o enigma da mulher nas perspectivas psicanalítica e bíblica / Ana Amália Torres Souza ; orientador Zeferino de Jesus Barbosa, 2008.

111 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Psicologia Clínica, 2008.

1. Psicologia Clínica. 2. Psicanálise. 3. Mulheres na bíblia. 4. Mulheres – Psicologia. 5. Mitologia - Psicologia.

I. Título

CDU 159.964.2

*Aos meus pais, honras e gratidão por me fazerem
crer que eu podia voar mais alto e me apoiarem,
apesar da dor que sentiram, no meu vôo rumo a
terras distantes...*

AGRADECIMENTOS

"Incomoda a uma alma delicada saber que alguém lhe deve agradecimento; a uma alma grosseira, saber que o deve a alguém".

Friedrich Nietzsche

Ao meu Deus, Aquele que realiza grandes concertos com poderosas e doces músicas. Em ti estão ocultos todos os mistérios. Teu amor invadiu minha vida, tu és o meu bem mais precioso. Obrigada por me acalentares nos momentos difíceis, por seres a minha esperança.

Ao meu pai. Sua perseverança e força me ensinaram que é o bastante ser aquilo que se pode ser. Obrigada por me confortar nos momentos de solidão.

À minha mãe que me ensinou a amar palavras, pessoas e livros, especialmente, a Bíblia. Bom é ter sua companhia para rir, chorar e ouvir histórias.

Aos meus irmãos. Ninguém me faz tão bem como vocês. A vida é mais alegre, leve e descontraída com vocês ao meu lado.

A Zeferino Rocha. Um sábio que ao invés de preferir ser um ídolo com pés de barro, escolheu o caminho da humildade, da compaixão, da paciência e da esperança. Com você aprendi lições valiosas.

Ao professor Paulo Valério. Seu amor e respeito pelas Escrituras me contagiou. Suas contribuições foram preciosas.

A Prof. Dra. Betty Fuks. A originalidade e o rigor presentes nos seus trabalhos me inspiraram. Bom é poder contar com suas sugestões.

A Jeanne D'garim, Silvia Maciel, Orivaldo Pimentel, Jailma Souto, Valmir Paes, e Andréia Clara Galvão. Cada um de vocês andou comigo um pedaço desse caminho. Obrigada por toda ajuda, apoio, longas conversas e conselhos.

A Nanette Frej, Fátima Vilar e Tereza Batista. Vocês me ensinaram com o próprio exemplo que o papel do professor consiste muito mais em formar do que informar. Obrigada pela escuta das minhas angústias e por terem apontado o caminho todas as vezes que estive perdida.

A Ivan Correia. A psicanálise parece coisa fácil quando ensinada por você. Obrigada por me socorrer.

As amigas que conquistei durante o mestrado. Especialmente Camila, Liana, Isabela e Karina Veras. Muito bom poder contar com vocês, tê-las por perto pra rir, chorar e comer bolo.

A Renata Dias e Karla Daniele. Vocês deram um sentido especial a essa jornada. Obrigada por me sustentarem, animarem e caminharem ao meu lado.

Aos amados irmãos de Natal e Recife que acreditam na comunhão sincera, nos relacionamentos profundos, em cuidado mútuo, na prática das boas obras e no exercício da fé por meio da oração. Obrigada por me sustentarem e serem um só coração comigo. Especialmente a Gabriela, Rafaela, Fernanda e Sandra. A música que tocamos juntas perdurará eternamente por meio do que aprendemos umas com as outras.

A Paulo, Elcy e Marcelo. Tenho vocês em altíssima estima! Obrigada por fazerem parte da minha vida, pelos momentos dedicados em me ouvir, pelos livros cedidos e as orações realizadas.

A Roberto, Ivana, Gabi e Loli. O acolhimento de vocês me ajudou a suportar os momentos ruins e as saudades de casa. Muito obrigada por me amarem tanto ao ponto de guardar o último chocolate da caixa pra mim.

“Então o anjo me levou em espírito a um deserto, e vi uma mulher montada numa besta escalarte, que estava cheia de nomes de blasfêmia, e que tinha sete cabeças e dez chifres. A mulher estava vestida de púrpura e de escalarte, e adornada com ouro, pedras preciosas e pérolas. Tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações e da imundícia da sua prostituição. E na sua testa estava escrito: Mistério, a grande Babilônia, a mãe das prostituições e das abominações da terra. Vi que a mulher estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. Quando a vi, admirei-me com grande espanto. Então o anjo me disse: por que te admiras? Eu te direi o mistério da mulher, e da besta que a leva, a qual tem sete cabeças e dez chifres” Apocalipse 17:3-7.

RESUMO

A presente pesquisa é de natureza teórica e, especificamente de natureza bibliográfica. Em uma perspectiva interdisciplinar, ela visa aprofundar a dimensão mítica do feminino e a dimensão feminina do mito, a partir das contribuições psicanalíticas de Freud e de Lacan, bem como da análise narrativa do texto bíblico, destacando, neste, o estudo de algumas mulheres da Bíblia (citadas no evangelho de Mateus e participantes da genealogia de Cristo). Elaborado em um clima de diálogo entre a Psicanálise e a literatura bíblica, o presente trabalho espera oferecer contribuições à teoria e à clínica psicanalíticas e às ciências da religião, no que se refere ao conceito do feminino e de seus desdobramentos.

Palavras-chave: feminino, mito, literatura bíblica e psicanálise

ABSTRACT

The present survey is from theoretical nature and, specifically of bibliographic nature. In a interdisciplinary perspective, it intends to go deeper into the mythic dimension of female and the feminine dimension of myth, beginning from the psychoanalytic contributions of Freud and Lacan, as so the narrative analysis study of the biblical text, pointing out, in this, the study of some women in the bible (mentioned in the gospel of Mathew and participants of the Christ genealogy). Elaborated in the atmosphere of dialog between psychoanalyze and biblical literature, the present work hopes to offer contributions to the theory and psycanalitic clinic and religion science, in reference of female conception and its implications.

Key words: Female, myth, biblical literature and psychoanalyze.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. No princípio era o <i>Mythos</i>	17
1.1. Psicanálise e Mito: o percurso de Freud e Lacan	21
1.2 Por uma <i>Mythopoiése</i>	26
2. “Elas não sabem o que dizem”	33
2.1. O quebra – cabeça de Freud	35
2.1.1 Da fusão do deus às (Con)fusões do humano	35
2.1.2 Uma mensageira ocupadíssima	37
2.1.3 O nascimento de Afrodite	39
2.1.4 O inferno	42
2.2 De uma questão sobre a mulher, para (A) mulher em questão	47
2.2.1 No fim, todos são viscondes feridos	50
2.2.2 Uma aprendizagem ou o livro das goza(dor)as	55
2.3 Dois gigantes e um enigma	58
2.4 (De)cifra-me ou eu te devoro: uma passagem do Enigma ao Mito do feminino	63
2.4.1 Alice no país da REALeza	65
3. Um véu que (re)vela: O Mito do feminino na perspectiva das narrações bíblicas	71

3.1 Três mulheres e um destino: nascimento, amor e morte	75
3.2 Tamar: uma mulher em Gênesis	77
3.2.1 Nasce uma mãe	80
3.3 Rute: uma mulher resg(atadora)	83
3.3.1 O amor não habita em terra estrangeira	87
3.4 Bate-Seba: uma mulher en(luta)	90
3.4.1 A morte é mulher muda	93
A guisa de uma conclusão: entre véus	96
Referências bibliográficas	101

INTRODUÇÃO

A questão suscitada por Freud, e retomada por Lacan, sobre o ‘enigma do feminino’, é abordada, neste estudo, atravessada pelo mito e pela literatura bíblica. Desse modo, este estudo interdisciplinar promove um diálogo entre a psicanálise e diferentes campos do saber, articulando conhecimentos, principalmente com a mitologia e a literatura.

Serge André (1998, p.10) afirma que “o humano não pára de querer falar daquilo que não pode dizer (a mulher, a morte e o pai)”. Inserido nesse indizível, o feminino pede para que se fale dele e, nesta perspectiva, a psicanálise lhe dá novo destaque e os psicanalistas que se debruçam a estudar essa temática ousam afirmar que “assim como sem a mulher o homem seria desprovido da lógica do desejo e condenado a viver num mundo não-humano, sem a questão sobre o querer-feminino, a psicanálise provavelmente já estaria morta” (FUKS *In* ASSOUN, 1993, p.13).

Contudo, S. André (1998, p.64) considera as mulheres “elas mesmas, este enigma”, culminando a “incontornável oscilação entre o culto da mulher como mistério – enigma – e o ódio à mulher como mistificação – mentira” (p.11). Todavia, essas duas posições mostram o desconhecimento do que constitui a verdadeira questão do feminino, pois ambas assinalam a mulher como um esconderijo, que dissimularia alguma coisa, “porque ela não é senão máscara” (ANDRÉ, S, 1998, p.273).

De modo paralelo ao desenvolvimento das construções psicanalíticas sobre o feminino, houve o alargamento e a autocrítica de interrogações sobre a universalidade, o sentido e a profundidade do pensamento mitológico. Nesse âmbito, então, “o mistério do mito invade aquele que o considera a partir do exterior” (MORIN, 1986, p.146), fazendo-o ver o mito como algo referente àquilo que é vivido no interior, como verdade inseparável da linguagem, fazendo jus à sua raiz etimológica, pois *Mythos* significa discurso.

Para Morin (1986), o mito não é algo distante, advindo de sociedades arcaicas e sem interferência na nossa cultura atual. Pelo contrário, o autor acredita que os tempos mitológicos continuam a influenciar nossa sociedade. Em pleno século XXI, os filmes épicos ocupam cada vez mais espaço nas telas do cinema, proporcionando lucro às bilheterias. As aventuras míticas agradam, pois indicam algo que nos toca enquanto seres humanos, tentando preencher o lugar das brechas abertas por nossas interrogações. O mito não é uma «explicação» do mundo. Ele “elucida obscuramente, fala oracularmente, e, de resto, (...) pode ser constantemente reinterpretado” (MORIN, 1986, p.150). Assim como o feminino, que “na falta

de um significante que o designe, permanece sempre aberto à possibilidade de respostas e novas indagações” (ASSOUN, 1993, p.10).

Desta forma, o Mito e o Feminino se cruzam por diversas vezes encontrando-se no enigma. Portanto, cabe perguntar, apenas, de que forma esse processo acontece. Em outras palavras, nos propomos a vislumbrar os mistérios do feminino por meio da dimensão mítica contida na mulher e a dimensão do feminino presente no mito. Assim tratamos de aclarar essas questões propondo o uso do termo “Mito do feminino”.

Clarice Lispector aponta uma característica importante do feminino baseada em sua personagem Lóri, enquanto afirma que “Ela não queria nada se não aquilo mesmo que lhe acontecia; ser uma mulher no escuro ao lado de um homem que dormia. Ela era antes uma mulher que procurava um modo, uma forma. E agora tinha o que na verdade era tão mais perfeito: era a grande liberdade de não ter modos nem formas” (1998a, p. 148-149). É justamente nessa expressão da mulher que nos debruçamos indo na psicanálise e na Bíblia procurar essas marcas, esperando trazer contribuições à teoria e à clínica psicanalíticas ao tentar propiciar um aprofundamento do conceito de feminino e seus desdobramentos.

Sendo assim, S. André (1998, p.75) observa que “a nível psíquico, ou mais precisamente a nível inconsciente, a dualidade masculino-feminino tem o estatuto de um ponto de interrogação e a própria feminilidade permanece em enigma, um inominável”. Nesta perspectiva, é possível entender com facilidade o porquê da escolha da literatura para dar olhos que vejam além do que já está posto, como bem nos lembra Ítalo Calvino (1977, p 76):

De um lado penso que toda a literatura está contida na linguagem, que ela é apenas uma permutação de um conjunto finito de elementos e de funções. Mas a literatura não é sempre subentendida pelo esforço de sair deste número finito? Não procura ela sempre dizer o que não sabe dizer, o que não pode dizer-se, o que ela não sabe, o que não se pode saber? Uma coisa não se sabe, enquanto as palavras e os conceitos para dizê-la e pensá-la não foram ainda utilizados nesta posição; não foram ainda dispostos nesta ordem, neste sentido. A batalha da literatura consiste precisamente neste esforço para sair dos limites da linguagem; ela se desenvolve sempre na borda extrema do dizível; é a exigência do que está fora do vocabulário que faz a literatura movimentar-se.

Portanto, nessa batalha para vislumbrar novos horizontes no que diz respeito a temática do feminino, escolhemos lutar com as armas que a literatura oferece. Desta forma, a Bíblia foi a obra literária escolhida para tal finalidade. Este livro, que marca toda a cultura ocidental, detém um saber que atravessa a sociedade, sem que ela, necessariamente, o saiba.

Contudo, vale salientar que a Bíblia não é um livro no sentido comum do termo, mas uma antologia – um conjunto de seleções de uma biblioteca de escritos produzidos ao longo de um período no decorrer da história. Assim, a palavra ‘Bíblia’ vem de um substantivo plural grego, *ta biblia* (“os livros”).

Para além de uma mera apreciação estética da Bíblia, podemos ressaltar sua existência como literatura e torná-la objeto de estudo, considerando que ela foi “composta, compilada e moldada, recebeu acréscimos, foi editada, copiada, traduzida e interpretada de maneiras bem reconhecíveis pelos estudiosos da literatura” (WHEELER & GABEL, 1993, p.26).

Vale salientar que se pensarmos nos trechos bíblicos como a expressão de um tema - referido não a algo ‘de fora’, mas ‘de dentro’ - não cabe aventar se o relato é autêntico ou não, mas sim utilizá-lo, tomando-o como representação de uma dada realidade.

Como um legado da humanidade e para a humanidade a Bíblia mostra-se um registro que muito tem a dizer acerca das relações do homem com Deus, caracterizando um e outro, e estabelecendo, neste ponto, sua temática central.

Entretanto, cabe diferenciar uma abordagem literária da Bíblia do entendimento da Bíblia como literatura. No primeiro caso, extrai-se narrativas famosas que parecem ter “vida própria como documentos humanos, que apresentam personagens com realismo psicológico e cujo enredo é estruturado com tal sutileza e habilidade que produz impressionantes resultados para análise literária” (WHEELER & GABEL, 1993, p.26). Todavia, o segundo caso configura-se em considerá-la de capa a capa como uma literatura e estudar sua obra como um todo. Deste modo, apesar de havermos escolhido apenas alguns recortes da Bíblia para estudo, nos propomos a fazê-lo tentando articulá-los entre si e entre o contexto do livro bíblico em que estão inseridos.

A Bíblia, segundo o próprio Freud nos afirma, teve um papel importante em sua vida. Ele nos fala de seu interesse pela história bíblica e nos conta que desenvolveu sua capacidade de ler por meio da Bíblia, como nos mostra a seguinte citação: “Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse” (FREUD, 1925[1924], p. 18).

Théo Pfrimmer (1994, p. 36), nos atesta que há "cerca de quatrocentas referências à Bíblia na obra de Freud, em sua correspondência e nos relatórios das sessões da Sociedade Psicanalítica de Viena", havendo também no texto freudiano, inúmeras metáforas religiosas.

Vale ressaltar que a Bíblia tem certas especificidades, devido o seu caráter religioso e seu considerado respaldo histórico. Entretanto, não nos interessa discutir essas questões, apenas destacar à luz da psicanálise e dessa literatura a dimensão feminina na noção de mito e a dimensão mítica na noção de feminino, ou seja, retratar em ambas o Mito do feminino.

A presente pesquisa é de natureza teórica e também de cunho bibliográfico, no sentido definido por Rizzini (1999, p.35), como um “tipo de pesquisa que investiga idéias, conceitos, que compara as posições de diversos autores em relação a temas específicos e faz uma reflexão crítica sobre estas idéias e conceitos, defendendo uma tese”.

Por outro lado, Rezende (1993)¹ nos propõe “três possibilidades diferentes quando o campo de pesquisa é o dos objetos psicanalíticos” (p.103). São elas: a exegese, a hermenêutica e a interpretação. O primeiro método faz-se sobre os livros, por meio da leitura, buscando o sentido do texto nele mesmo, percebendo o tecido formado pelas palavras e os sentidos que elas podem assumir, “seguindo o fio da meada com espírito crítico” (p.108). A pesquisa hermenêutica, por sua vez, parte de algo do mundo vivido e concentra-se nele tendo como base seus desdobramentos e por último, o autor propõe a interpretação, que se liga a questões suscitadas pela prática clínica.

Desta forma, na parte destinada ao estudo bíblico, a exegese será o caminho metodológico seguido nesta pesquisa. Como nos afirma Bonora (1997), este método procura compreender o texto fazendo-o falar, tornando-o capaz de responder e, para isso, fazendo-lhe as perguntas certas.

Vale ressaltar, então, que o texto bíblico – a literatura que possibilitará o enodamento às articulações entre o mito e o feminino - será lido, utilizando-se um tipo de exegese específica comumente utilizada na teologia: a análise narrativa. Esta visa compreender a especificidade do texto como narração, extraindo dele sua significação e podendo fazer “diversos tipos de leituras” (BONORA, 1997, p.106), o que nos leva a realizar também uma leitura em um nível hermenêutico.

Para tal, é preciso uma leitura sincrônica que não foca a origem ou a formação do texto, mas a forma como ele se apresenta, observando sua unidade e coerência interna, segundo os elementos e as técnicas de narração, procurando sua lógica.

Portanto, o que se propõe neste trabalho não é, de modo algum, fazer uma psicanálise do texto bíblico. Esta a razão porque evitamos empregar o tipo de exegese chamada

¹ *A investigação em psicanálise: exegese, hermenêutica e interpretação.*

psicanalítica (BONORA, 1997). Trata-se de compreender como a questão do feminino e do mito se inscrevem, muito caracteristicamente, nesta narração.

Como se propôs Assoun (1993, p.177),

não procederemos a nenhuma equivalência simplista entre as imagens bíblicas e psicanalíticas. Contentar-nos-emos em fazer ouvir os ecos tão precisos entre os dois textos: com efeito, há neles como que a trama de uma mesma narrativa. Não é simplesmente que Freud esteja sob o efeito de alguma noção bíblica prévia, nem que, inversamente, seja lícito puxarmos o texto bíblico para o lado da análise; mas é que tanto num quanto noutro, o mesmo nó invertido se ata

entre o texto e a articulação do mito com o desejo do inconsciente explicitado pela via da mulher.

Neste caso, trata-se de fazer “os discursos psicanalíticos e literários falarem por meio de seus próprios elementos internos, mas sempre informados um pelo outro, produzindo ressonâncias um no outro” (AZEVEDO, 2001, p.10). Dessa maneira, pode-se atingir o despertar do leitor, por meio da obra, para algo que transcende a própria, estando na base de sua produção: a centelha inerente à criação.

Sendo assim, é o poeta (criador por excelência) quem melhor responde sobre a ‘alma humana’, sendo esta, sem dúvida, “a maior constatação de Freud, quando se deparou com a impossibilidade de produzir uma resposta definitiva ao enigma que lhe colocava a mulher” (FUKS *In* ASSOUN, 1993, p.9). Afinal, “a poesia (...) está carregada do Segredo, do Sagrado e do Mistério. Dirige-se para o limite do dizível e do concebível (...) onde as palavras falam do que não pode ser dito e «traduzem silêncio»” (MORIN, 1986, p.165).

Dentre as várias figuras femininas da Bíblia foram eleitas, para fins desse estudo, três das cinco mulheres citadas na genealogia de Cristo, que são: Tamar, Bate-Seba e Rute. Raabe e Maria também fazem parte desta lista, mas não nos debruçaremos, neste momento, sobre elas, pois da primeira dispõe-se de quase nenhum material publicado e a segunda, nos servirá apenas de referencial que possibilitará o enodamento dos laços produzido neste trabalho sem, contudo, nos determos nas suas especificidades².

O evangelho de Mateus, primeiro capítulo, refere-se a estas mulheres e afirma sua inserção nas gerações que vieram antes de Cristo. Segundo os padrões judaicos da época, a

² Maria a última mulher da genealogia, a mãe do Cristo.

sociedade vivia no regime patriarcalista e as genealogias eram estabelecidas sem a participação das mulheres sendo este o único trecho bíblico, deste tipo, que insere figuras femininas. Que enigma encarnam essas mulheres enxertadas em um lugar tipicamente masculino? Essa questão propicia elementos para pensar um outro enigma: o do feminino de uma maneira geral.

A presente pesquisa é a continuação de um trabalho já iniciado anteriormente no curso de graduação de Psicologia. A partir dos mesmos fundamentos, articulando psicanálise e literatura bíblica, sob a égide dos nomes próprios, desenvolveu-se um estudo sobre os personagens Jacó e Ester.

Em função dessa experiência, parece-nos relevante mantermos os estudos nessa vertente teórica, visto que os trabalhos no campo da psicanálise, articulados com a Bíblia, são poucos. Para citar alguns encontramos reflexões nessa linha, nos trabalhos de Freud, Lacan e Betty Fuks. Para estudos sobre mito seguiremos o caminho das reflexões de Morin, Eliade, Ana Azevedo e Cassirer.

A dissertação será elaborada em três capítulos. No primeiro, falar-se-á do mito na perspectiva dos autores já citados, dentre outros. No segundo, do feminino pela via da psicanálise freudiana e lacaniana, explicitando sobre o mito do feminino e apontando para a dimensão feminina do mito e mítica do feminino, permitindo que os dois conceitos se esclareçam mutuamente. No terceiro capítulo, explicitar-se-á o discurso da literatura bíblica sobre o mito do feminino por meio das personagens bíblicas citadas acima e, por fim, se procurará articular as duas leituras anteriores e tecer considerações finais.

Cabe ressaltar que a história de cada mulher é relatada baseada em versões diferentes da Bíblia, tais como: Nova Versão Internacional, a Bíblia de Jerusalém e a Thompson a fim de operar sob diferentes ângulos e a multiplicidade de narrações;

1. NO PRINCÍPIO ERA O MYTHOS...

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.

Os versos de Fernando Pessoa (1989) utilizados acima como epígrafe, ilustram a complexidade de se falar sobre o mito e nos colocam na difícil incumbência de pisar no terreno do indizível, do inexplicável.

Apesar dessa constatação, nos propomos apresentar algumas concepções de mito, aceitas no percurso da história do pensamento, destacando a perspectiva por nós adotada e explicitando os conceitos produzidos, por diversos autores, a partir dessa linha de compreensão. Sendo assim, nesse capítulo, buscamos mostrar o ponto de partida que dá sentido às nossas construções e expor a maneira como percebemos o mito. Para tal, seguiremos os passos de Nicola Abbagnano (2000), que nos sugere três significados adquiridos pelo termo mito e possíveis de serem distintos historicamente.

Na antiguidade clássica, o Mythos era considerado como algo que se opunha ao Lógos, à razão, ao discurso filosófico designado como intelectual e tido como verdadeiro, emergindo superior ao se contrapor às narrativas míticas, aos pilares de sustentação das sociedades chamadas arcaicas.

A filosofia adentra no mesmo campo do mito ao se propor a estudar questões tipicamente humanas como, por exemplo, a busca pela origem e pela ordem do mundo. Pensando noutra perspectiva, sai, então, do âmbito daquilo que não pode ser transformado em conceito e nasce assim, da racionalização e laicização da narrativa mítica, procurando superá-la e deixá-la como passado primitivo.

Dessa forma, sucede-se uma mudança nos paradigmas a partir dos pressupostos filosóficos que fornecem “modelos para a compreensão da gênese e da regulação do mundo” (VERNANT, 1987, p. 119). O mito deixa de ser a explicação para as coisas do cotidiano e o cotidiano passa, então, a explicar as construções míticas. Uma tempestade, por exemplo, deixa de ser vista como um acesso de fúria dos deuses e passa a ser um fenômeno natural que não justificaria uma crença na ira divina.

Substitui-se, então, a linguagem mítica, toma-se distância de uma *Mitopoiése* e insere-se uma outra, a do discurso filosófico. A origem dessa transformação nos remete ao mito do surgimento do oráculo de Delfos, que nos narra Menard (1985):

Na origem, a resposta do deus, tal qual a davam os sacerdotes, era sempre formulada em versos; mas tendo tido um filósofo a idéia de perguntar por que o deus da poesia se exprimia em maus versos, a ironia foi repetida por todos, e o deus passou a falar somente em prosa, o que lhe aumentou o prestígio (p. 30).

Nesta perspectiva, o surgimento da filosofia na Grécia, marca, de acordo com a maioria dos estudiosos, o declínio do pensamento mítico³, pondo em discussão a ordem humana, procurando defini-la em si mesma, tentando traduzi-la em fórmulas acessíveis à compreensão do homem e “aplicar-lhe a lei do número e da medida” (VERNANT, 1987, p.150).

Em uma segunda concepção de mito, este é situado em um plano diferente da lógica científica, mas é dotado de igual valor por ser “uma forma autônoma de pensamento ou de vida” (ABBAGNANO, 2000, p.673) e possui uma lógica própria⁴, podendo assim ser considerado uma forma de fazer filosófico. O Romantismo foi uma das vertentes teóricas que adotaram esse conceito de mito, tendo Schelling, como seu principal expoente, por meio do seu livro: *Filosofia da mitologia*.

Essa doutrina do mito também foi acolhida e desenvolvida por outros filósofos e sociólogos, dentre eles, destaca-se Cassirer. No volume II de sua obra, *Filosofia de las formas simbólicas* (1964), este autor trata do pensamento mítico, apresentando inicialmente, a relação da filosofia com o mito e as várias posturas adotadas, por diversos filósofos, ao tomá-lo como objeto de reflexão.

Ao adotar alguns pressupostos de Hegel, Cassirer (1964[1998]) afirma que “o mito se converte em um problema para a filosofia, à medida que nele se manifesta uma direção originária do espírito, um modo independente de configuração da *consciência*” (p. 20)⁵. Calcado também nas construções de Giambattista Vico e Schelling, ele constata que a genuína e verdadeira unidade do espírito está representada pela tríade: linguagem, arte e mito.

O mito teria, então, uma realidade peculiar para a consciência, sendo uma forma de vida característica e original, encontrando-se, assim como a vida, situada na linha divisória entre o meramente objetivo e o meramente subjetivo, sendo uma esfera indiferenciada entre ambos. Ademais, é considerado como um patrimônio espiritual da humanidade, cuja unidade deve ser explicada pela unidade da alma humana (CASSIRER, 1964 [1998]).

³ Walter Burkert (1991) é um dos autores que se opõem a essa idéia, afirmando que a filosofia nunca se emancipou do mito completamente.

⁴ Uma “Mito-lógica”, como nos propõe Ricouer em seu livro “*Mito e interpretação filosófica*” (apud Ana Azevedo, 2004).

⁵ Tradução da autora.

Dessa forma, os mitos resultariam de experiências humanas coletivas, sem que seus produtores tivessem consciência de autoria deles, pois são projeções das interpretações do mundo interior e das impressões do mundo exterior, transformadas em imagens que não se resumem a metáforas ou representações, mas são expressões da própria realidade.

Cassirer defende, ainda, a tese que o homem deveria ser definido não como um *animal rationale*, mas como um *animal symbolicum* e que não só o conhecimento científico é um conhecimento simbólico, mas todo conhecimento e toda relação do homem com o mundo se dá no âmbito das diversas “formas simbólicas”. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares.

Nesta perspectiva, Gilbert Durand em seus livros *Imaginação simbólica* e *As estruturas antropológicas do Imaginário*, trata do universo do simbólico e do relacionamento deste com a civilização. Ele defende a assertiva de que “o que importa no mito não é exclusivamente o encadeamento da narrativa, mas também o sentido simbólico dos termos” (1989 [1997], p. 356). Ele acrescenta ainda que o mito tem a mesma estrutura da música, com um ritmo próprio e com a função não de contar, mas sim, de repetir, como o refrão de uma canção.

Sendo assim, é de acordo com essas linhas de pensamento que nos situamos para compreender o mito, prevenidos do que nos fala Cassirer, em seu livro *Antropologia Filosófica* (1944 [1972b]), de que “não podemos reduzir o mito a certos elementos estáticos fixos, mas procurar apreendê-lo em sua vida interior, em sua mobilidade e versatilidade, em seu princípio dinâmico” (p. 127).

A terceira concepção de mito fundamenta-se na moderna teoria sociológica, tendo Fraser e Malinowski como precursores. Para eles, o mito tem a função única de dar continuidade à cultura, estando intimamente ligada à natureza da tradição, à atitude humana em relação ao passado. Dessa maneira, o mito não está ligado só às sociedades primeiras, mas é indispensável a qualquer cultura, sendo necessário “estudá-lo em relação à função que exerce na sociedade humana” (ABBAGNANO, 2000, p.675).

Ao que parece, essa terceira linha de pensamento não se opõe à segunda, mas focaliza aspectos diferentes do mito, estudando outra faceta. Nesta perspectiva, tomaremos, em alguns aspectos, o conceito de mito elaborado por autores que seguem essa concepção.

Dentre eles, Lévi-Strauss (1973 [1996]) e sua constatação de que cada grupo social expressa em suas construções míticas suas atitudes em relação ao mundo e as maneiras que encontravam de resolver os problemas da existência. Ele defende que o mito não se sujeita a

“nenhuma regra de lógica ou de continuidade” (p. 239) e é considerado como tal, enquanto for assim percebido e reconhecido.

Cabe ressaltar também os estudos de Morin (1986) que nos colocam dois modos de conhecimento e de ação: o simbólico/mitológico/mágico e o empírico/técnico/racional. Ele aponta para a complementaridade e a possibilidade de coexistência e interação entre estes modelos. Afinal, “toda a renúncia ao conhecimento empírico/técnico/racional conduziria os humanos à morte e toda a renúncia às suas crenças fundamentais desintegraria a sua sociedade” (MORIN, 1986, p. 144).

No primeiro, símbolo, mito e magia implicam-se e fundem-se. O símbolo, com sua característica autônoma, alimenta o pensamento mitológico e, a magia, se alimenta de ambos, ao mesmo tempo que os alimenta.

Ademais, ao partir da idéia de Cassirer, Morin afirma que como o símbolo, o mito possui um *coagulum* de sentido, vários níveis de verdade, mas, ao mesmo tempo em que ele engloba a esfera do símbolo, a ultrapassa, tecendo conjuntamente o simbólico, o imaginário e, eventualmente, o real.

A partir desse entendimento, Morin avança pontuando as imbricações e complementaridade entre mito e razão e a presença deste primeiro na sociedade contemporânea, conforme trecho abaixo:

Paradoxalmente, é na sua pretensão a reger e guiar a humanidade que a Razão e a Ciência se vão achar clandestinamente parasitadas pelo mito. (...) Muitos trabalhos de inspirações muito diversas (entre os quais os meus) convergem para sublinhar a presença oculta do mito no âmago do nosso mundo contemporâneo e, mais profundamente, foi desde o século XIX que a filosofia descobriu a importância do mito e interrogou o seu mistério (1986, p. 145).

Para esse autor, as mitologias são narrativas⁶ e é nesse âmbito, então, que “o mistério do mito invade aquele que o considera a partir do exterior” (MORIN, 1986, p. 146), fazendo-o considerar o mito como algo referente àquilo que é vivido no interior, como verdade.

Contudo, a verdade do mito não obedece à lógica nem da verdade empírica, nem da verdade científica. Ela é intuída, não necessita de provas para ser aceita e diz a realidade. O mito não é uma mentira, pois é verdadeiro para quem vive e é uma forma espontânea do

⁶ É importante ressaltar a proposta de Morin de que o mito é algo inseparável da linguagem fazendo, jus a sua raiz etimológica, pois *Mythos* significa discurso. *Mythos* e *Lógos* possuem antagonismos ao mesmo tempo em que tem complementaridades, interferindo um no outro.

homem situar-se no mundo, elevá-lo a outra esfera, ao transcendente, oferecendo valores absolutos e paradigmas às atividades humanas, ocupando-se de tudo “o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade e a aspiração” (MORIN, 1986, p. 150).

Ainda nessa linha de pensamento, Mircea Eliade (1963), constatava que

o mito é uma realidade cultural complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares (...). Conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos «começos» (p.12).

Esse mitólogo notava que o tempo do mito era o tempo fabuloso, tempo passado, mas sempre presente e, portanto, não separado do nosso tempo, falando daquilo que se manifestou plenamente, revelando sua atividade criadora e descrevendo as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado no Mundo.

O mito funda-se em um modelo exemplar, fixando-o e propiciando fundamentos para o mundo, bem como, direcionando atividades humanas significativas, conferindo valores e significados à existência, afinal, é ao mito que cabe preservar *a verdadeira história*, a história da condição humana, falando de *realidades* e do modo como elas passaram a existir.

Em resumo, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Por outras palavras, “aprende-se não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas desaparecem” (ELIADE, 1963, p. 19).

1.1 Psicanálise e Mito: o percurso de Freud e Lacan

A Psicanálise foi descoberta a partir de três experiências fundamentais de Freud. A primeira, foi a experiência clínica com seus clientes, a segunda, foi com a sua auto-análise e a terceira, sua experiência com a alma humana por meio dos mitos⁷.

Há muito já se sabe da “contaminação mútua”⁸ entre mito e psicanálise, tendo sido produzidos muitos estudos e comentários a esse respeito. Sendo assim, achamos conveniente pôr em destaque o percurso de Freud e Lacan em suas corroborações para um melhor entendimento do mito.

⁷ Frase que me foi dita pelo orientador e colhida por ele em uma aula proferida pelo professor Didier Anzier na Universidade de Paris X (Nanterre).

⁸ Termo utilizado por Ana Azevedo em seu livro *Mito e psicanálise* (2004).

Vale salientar que não nos propomos, neste momento, a promover um diálogo entre mito e psicanálise, analisando as influências de um sobre o outro, mas sim, pretendemos seguir os rastros das concepções freudianas e lacanianas de mito, somando-as à compreensão dos outros autores, mencionados anteriormente.

Dessa forma, avisados da dificuldade de se lidar "por um lado, [com] a variedade daquilo que chamamos de discurso mítico e, por outro, [com] a variedade de discursos sobre o mito que temos desde os primórdios da história" (AZEVEDO, 2004, p.13), percebe-se a necessidade de estarmos cientes desses discursos, com o intuito de vislumbrar cada mosaico que formará, conjuntamente, a figura daquilo que intitulamos o Mito do feminino.

Iniciaremos, portanto, com o Pai da psicanálise, que segundo Neto (1993), contribuiu para o estudo do mito por compreendê-lo como um fenômeno mental vivo e pulsante, ajudando na ampliação desse campo de investigação, estabelecendo uma ligação deste com a teoria psicanalítica. A partir dessa ponte firmada, Freud retomou a discussão sobre a importância do mito no funcionamento normal e patológico do psiquismo humano e, como acrescenta Neto (1993, p.15): "A psicanálise redescobriu o mito, retomou o seu estudo e fê-lo através de um método de trabalho próprio, um método que constitui em si um processo de resgate. Localizou a presença do mito como uma condição real, atuante e atual no inconsciente".

Para Eliade (1963), o foco de todo mito é o começo das coisas, a sua origem. Mesmo os mitos conhecidos como escatológicos detêm sua atenção não para o fim em si, mas sim, para um novo começo. Sendo assim, a relação da psicanálise com a mitologia está justamente no fato de ambos se interessarem pela origem, pelos primórdios do humano.

Essa idéia é reforçada por Ernest Jones quando assevera que "em toda sua vida, [Freud] provavelmente foi mais absorvido pelo grande problema de como o homem veio a ser homem do que por qualquer outro problema" (p. 314).

Ao se debruçar sobre a história pessoal do sujeito, em sua primeira infância, a teoria freudiana valoriza a experiência do nascimento, as assim chamadas primeiras relações de objeto, e afirma que a criança vive em um tempo mítico e paradisíaco, à procura de uma resposta para a curiosidade que lhe desperta a origem dos bebês.

No âmbito dessa relação entre a teoria freudiana e o mito, Mircea Eliade afirma:

É por isso que o inconsciente apresenta a estrutura de uma mitologia privada. Podemos ir ainda mais longe e afirmar não só que o inconsciente é «mitológico», mas também que alguns dos seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos, isto é, que eles refletem as modalidades,

os processos e o destino da vida e da matéria viva. Podemos até dizer que o único contato real do homem moderno com a sacralidade cósmica se efetua através do inconsciente, quer se trate dos seus sonhos e da sua vida imaginária, que das criações que surgem do inconsciente (poesia, jogos, espetáculos, etc.) (1963, p. 68-69 – nota de rodapé).

Didier Anzieu, em seu livro *Psicanalizar* (2006), sugere que ao se considerar as obras de Freud, têm-se um caminho traçado por ele, em sua relação com a mitologia, calcado em três etapas. A primeira é representada pelo texto *A interpretação dos sonhos* (1900), no qual ele atesta que a mitologia pode fornecer uma ajuda para entender alguns processos inconscientes. No mito, assim como nos sonhos, se projetam elementos inconscientes que em seus elementos significantes, podem referir-se a variadas coisas, a depender do sujeito e de sua história. Sonhar é ter acesso ao funcionamento psíquico e este, por sua vez, possui setores de aplicabilidade na patologia mental e nas produções culturais, sendo que, nestas últimas, o mito ganha destaque. Os mitos seriam, então, os sonhos da humanidade, exprimindo os seus desejos.

A segunda se apóia em *Totem e Tabu* (1912-1913) em que Freud redireciona seu olhar para os ritos e crenças sobre o totemismo e o animismo, destacando que os mitos são recapitulações destes e criando o mito da horda primitiva que serviu de fio condutor para o entendimento psicanalítico da vida coletiva. No mito, as representações negadas no homem são projetadas sobre os deuses e a eles atribuídas.

A terceira etapa culmina com *Moisés e o Monoteísmo* (1939), em que Freud afirma que a religião judaico-cristã forneceu e continua fornecendo à nossa civilização alguns dos mitos subjacentes a ela.

Em suas *Cartas a Fliess* (1887 [1902] *apud* ANZIEU 2006), ele prossegue com suas analogias mitológicas, comentando sobre o que ele denominou *psicomitologia*, ou seja, uma psicologia projetada no exterior. Nas palavras de Anzieu (2006),

Em uma palavra, os mitos falam aos homens não sobre o mundo exterior, mas sobre o mundo interior, não sobre a realidade, mas sobre as fantasias, bem como sobre os desejos e as angústias a eles ligadas (...) O mito reproduzia os pavores do homem primitivo diante dos perigos de um mundo exterior ameaçador e as tentativas históricas reais por meio das quais alguns grandes homens tinham permitido aos mortais vencer esses medos (ANZIEU, 2006, p. 61-62).

Freud se ocupou da relação entre mito e fantasia, que liga representações fantasmáticas a representações mitológicas. Essa percepção pode ser explicitada, por exemplo, no seu texto: *Um paralelo mitológico com uma obsessão visual* (1916).

De acordo com Anzieu, o mito cumpre uma função de prova da existência do inconsciente e de suas características de universalidade, intemporalidade e indestrutibilidade. A Figuração simbólica do mito recebe relevo na obra freudiana como uma função de representação, pois o que é recalcado precisa ser simbolizado, revelando o conteúdo latente do inconsciente.

Posteriormente, Freud vai tomando certa distância dos estudos sobre o mito e aproxima-se dos ritos, mas até o fim, em seus escritos, a exemplo dos mitólogos, Freud fala da sabedoria ensinada pelos mitos e de sua dupla lição, a da proibição e também a do desejo” (Anzieu, 2006, p. 83).

Em sua própria perspectiva, Lacan (1969-1970 [1992]) afirma que a função do mito é a de liberar

o povo de uma pergunta que dizima os seus melhores, querendo responder ao que se apresenta como enigma, quer dizer, àquilo que se presume ser sustentado por esse ser ambíguo que é a esfinge, onde se encarna, falando propriamente, uma dupla disposição por ser feita, tal como o semi-dizer, de dois semi-corpos (p. 113).

Ele se volta para o mito se debruçando sobre sua estrutura e suas relações com a linguagem, propondo a aplicabilidade do mito à teoria psicanalítica e construindo o que denominou de o *Mito Individual do Neurótico* (1953[1985]). Em seu texto intitulado da mesma forma, Lacan segue as proposições deixadas por Lévi-Strauss (1958[1985]). Este último propõe o conceito de *Mito Individual*⁹ e tece relações entre o mito e a psicanálise afirmando que: “(...) todo mito é uma procura do tempo perdido. Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão **no próprio homem**” (p. 224 Grifo do autor).

Lacan, ao definir o mito como expressão imaginária das relações fundamentais características de um modo de ser humano, em uma determinada época; ora pleno, ora esvaziado de seu sentido, termina por aproximá-lo da vivência neurótica.

⁹ Denomina-se assim a redução de uma gama de mitos ao agrupá-los em determinados moldes, construídos com base em suas funções elementares.

O mito é um legado cultural e social, mas que se inscreve individualmente, contemplando, ao mesmo tempo, um aspecto coletivo e singular, pondo em destaque os paradoxos da subjetividade situada e construída na fronteira entre o eu e o outro. Esta constatação aproxima ainda mais mito e psicanálise a partir do processo de estruturação neurótica. Como nos coloca Lévi-Strauss (1958[1985]),

Vimos que a única diferença entre os dois métodos [Psicanálise e Xamanismo] que sobreviveria à descoberta de um substrato fisiológico das neuroses diria respeito à origem do mito, encontrado, num caso, como um tesouro individual, e recebido, noutro, da tradição coletiva. (p. 233).

Referindo-se ao mito¹⁰, Lacan (1956-1957 [1995]) dá destaque ao complexo de Édipo colocando-o no centro da experiência psicanalítica e realçando o “quarteto mítico” que serve de pilar para a construção do Mito individual do Neurótico. Ele é formado pelo desejo incestuoso pela mãe, pela interdição do pai e os efeitos decorrentes disso, pela proliferação “luxuriosa” dos sintomas e, por último, pela morte. Como estabelece o autor citado:

Este progresso do imaginário ao simbólico constitui uma organização do imaginário em mito, ou, pelo menos, está a caminho de uma construção mítica verdadeira, isto é, coletiva, e nos lembra disso por todos os lados, a ponto mesmo de evocar para nós os sistemas de parentesco (p. 273).

Assim, cada um constrói seu mito individual ou complexo a partir de elementos retirados de seu próprio passado, os quais irão compor os “mitemas”¹¹ que se (re) significarão ao serem combinados em cada narrativa produzida pelo sujeito. Para este mesmo autor, o mito é visto como uma forma de narrativa que possui algo de atemporal e inesgotável, tendo também a noção de uma estrutura¹² e, por isso mesmo, podendo ser reencontrado e reaplicado.

Ao salientar os aspectos estruturais do mito, Lacan (1956-1957 [1995]) o considera como uma organização do imaginário que por meio da palavra tenta exprimir a verdade, não podendo, contudo, apreendê-la toda e assim, constrói um discurso imaginário da mesma, que é o próprio mito.

¹⁰ O mito de Édipo muito mais do que “batizar” o conceito freudiano de Complexo de Édipo permitiu a Lacan visualizar as bases do fundamento da neurose.

¹¹ São unidades da construção mítica. Explanado mais detalhadamente no próximo tópico.

¹² Lacan segue a proposição de Lévi-Strauss (1958) de que o mito tem uma estrutura ao mesmo tempo sincrônica (não-histórica, momentânea) e diacrônica (histórica, permanente). Desta forma, é a permanência da estrutura ao longo do tempo que lhe traz a possibilidade de mudança dentro da própria estrutura.

A verdade não pode ser toda dita e/ou conhecida. Sendo assim, o mito (re)vela a impossibilidade da verdade, ao mesmo tempo que indica o seu lugar. Apesar de ser de caráter ficcional, o mito necessariamente não se separa da noção de verdade. Pelo contrário, Lacan (1956-1957 [1995]) pontua que a verdade se encontra velada no próprio mito como aquilo que está por trás da ficção, agregada a ela. Como se constata na citação abaixo:

Essa ficção mantém uma relação regular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito (...) A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção (p. 258 -259).

Ao partir dessas colocações de Lacan sobre a verdade, Boyer (1971[1977]) afirma que o mito tem a verdade como causa. Ademais, a verdade de que o mito trata, repete temas básicos ligados à existência do sujeito, por exemplo, a vida e a morte, o aparecimento do que não existia e o desaparecimento do que existia e o fato dele ser sujeito de um sexo (CARREIRA, 2001).

1.2 Por uma *Mythopoiése*...

O mito é a metáfora remetida ao infinito, (...) [ao] seu lugar de ser no alhures do discurso (RABANT, Claude, 1977, p. 37).

A partir do arcabouço teórico, que pode ser chamado de campo freudiano, Lacan se propõe a construir uma teoria baseada nessa arquitetura, privilegiando dois pólos, a linguagem e a transferência, para promover um retorno a Freud no sentido de restaurar a “originalidade freudiana da experiência do inconsciente, sob a égide de uma hipótese tão audaciosa como esta: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*” (DOR, 2003, pp. 12,13).

É Lacan que nos traz a idéia de que “a própria obra de Freud convoca a introdução de certos conceitos da lingüística no campo teórico da psicanálise” (DOR, 2003, p. 27), circunscrevendo-a e reescrevendo-a, ao acrescer esses novos construtos teóricos, centrando suas colaborações no fundamento da palavra.

Desse modo, emergindo essas substituições significantes num redobrar do sujeito na palavra, pode ser constatado que “o sujeito não somente é causa da linguagem, mas também

causado por ela” (DOR, 2003, p. 107), a qual denota uma representação, uma máscara que o aliena em seu próprio discurso. Tal alienação com o significante e pelo significante é definida como a *refenda* do sujeito, que se torna oculto de si mesmo pela dimensão da linguagem. Ele jamais poderá falar por si mesmo a verdade de seu desejo, a não ser pela ordem de seu discurso.

Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan (1966 [1998]) inaugura a idéia de inconsciente apoiado na teoria do significante¹³, sendo este um significante puro onde se marca a clivagem do sujeito. Ele fornece uma primazia da linguagem colocando-a como condição do inconsciente.

Nesta perspectiva, assim como a psicanálise, o mito também possui relação estreita com a linguagem. Para Cassirer (1972b),

Linguagem e mito são parentes próximos. Nos primeiros estádios da cultura humana suas relações são tão estreitas, e tão evidentes sua cooperação, que se torna quase impossível separá-los. São dois brotos diferentes da mesma e única raiz. Sempre que encontramos o homem, vemo-lo na posse do dom da linguagem sob a influência da função mito-criadora (p. 175).

Cabe salientar que não se pretende nivelar mito e linguagem, despojando-os de suas particularidades, mas ressaltar a reciprocidade de um e outro, o que proporciona a ambos, uma renovação. O pensar mítico e lingüístico determinam suas estruturas dominados pelos mesmos “motivos espirituais”, sujeitos a análogas leis espirituais de desenvolvimento, sendo que o primeiro é considerado a “mãe-terra” de todas as formas simbólicas e a chave que abre a “compreensão dos conceitos originários da linguagem” (CASSIRER, 1972a, p. 54).

O mito é considerado uma influência “patológica” da linguagem. Cassirer (1972a) atesta as afirmações de Max Muller declarando que “tudo o que chamamos de mito, é, segundo seu parecer, algo condicionado e mediado pela atividade da linguagem: é, na verdade, o resultado de uma deficiência lingüística originária, de uma debilidade inerente à linguagem” (p. 18).

Max Muller (*Apud* CASSIRER, 1964[1998]) articulava a linguagem ao pensamento, tentando provar que a primeira causa para a criação das noções míticas foi a ambigüidade da palavra, sendo a metáfora, a responsável por estabelecer os laços para uni-los. Segundo ele, a

¹³ Segundo Roudinesco (1998), este conceito tem suas bases na lingüística de Saussure e nas construções de Lévi-Strauss. Ao inverter a lógica Saussuriana, Lacan dá destaque ao significante. Letra esta, onde se marca o assentamento do inconsciente na linguagem. É a Expressão involuntária do ser falante e arruma-se em cadeia, pois só “há significante para outro significante”.

linguagem exerce poder sobre o pensamento, sendo uma “sombra” projetada sobre ele. A mitologia, por sua vez, seria a comprovação dessa relação por ser uma necessidade inerente da linguagem e uma forma externa de pensamento.

Assim, o Mito não só é condicionado e mediado pela atividade da linguagem, mas é resultado de uma deficiência lingüística originária, de uma debilidade inerente à linguagem, ou seja, ele está no lugar daquilo que falha, do que escapa a linguagem, como nos afirma Lévi-Strauss (1958 [1985]), “em nada ajuda cotejar o mito e a linguagem: o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso (...) O mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela” (p. 240).

Nessa articulação, pode-se, assim como Ana Azevedo (2004), fazer uma ponte entre o mito e o “inconsciente estruturado como linguagem” de Lacan, colocando a dimensão mítica em congruência com a dimensão inconsciente e apontando para as características comuns em suas estruturas. A linguagem, então, é a base da intersecção entre mito e psicanálise.

Cabe salientar a analogia encontrada entre a proposta lacaniana de *significante* e a proposta de Lévi-Strauss de *mitema*¹⁴. Lacan (1956-1957[1995]) diz que estas unidades ou elementos do mito têm um funcionamento estrutural que pode ser comparado ao funcionamento da estrutura da linguagem, e afirma que o mito tem o poder de manejar e ser manejado pelo significante, encarnando a instância do significante e o introduzindo como instrumento na cadeia das coisas naturais. Em resumo, mito é significante, e mais, um significante tal como entendido por Lacan.

O mito “não é algo somente da ordem do significado, do conteúdo, mas igualmente diz respeito a como esse significado se constrói, a uma lógica que preside à articulação significante” (AZEVEDO, 2004, p. 12). Sendo assim, o mito tem valor significante, pois é “alguma coisa que em si não significa nada, mas carrega, certamente, toda a ordem de significação” (LACAN, 1956-1957[1995], p. 261).

Dessa maneira, a característica de *desenfreamento do significante*¹⁵ está presente no mito, o que pode ser expresso em sua exigência por interpretação, precisando ser sempre (re)significado e podendo ser considerado como uma “estrutura folheada”, na qual, o sentido não se encontra em seus elementos isolados, mas sim em sua composição que varia e permite que o sentido sempre possa ser outro. Sendo assim, não é o conteúdo da narrativa que define o

¹⁴ Termo do mitólogo Lévi-Strauss que se refere a uma repetição de seqüências no mito.

¹⁵ Baseado na propriedade da arbitrariedade do signo, esta se refere ao significante dependendo da livre escolha do sujeito falante, no qual, o mesmo significado pode estar associado a qualquer significante, o que também acontece inversamente.

mito, mas sim sua estrutura que a precede e possibilita (CARREIRA, 2001). No dizer de Lévi-Strauss (1958 [1985]):

A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem em sintaxe, mas na história que é relatada. O mito é linguagem, mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e aonde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando (p. 242).

De acordo com Azevedo (2004), o mito é uma intersecção, uma confluência entre o contínuo e o descontínuo, entre o universal e o singular, entre a estrutura e as atualizações, assim como a linguagem que se estrutura em dois eixos: a língua (estruturada, invariável) e a fala (atualização pulsante, singular da língua). É essa estrutura histórica e não-histórica do mito que explica o porquê dele fazer parte desses domínios.

Em decorrência dos estudos sobre os signos lingüísticos, Saussure incrementa sua teoria com a distinção de um duplo corte no sistema da linguagem, fazendo desdobramentos no discurso em duas direções, a das seleções e a das combinações. A primeira está articulada sobre o eixo paradigmático, estabelecendo uma relação de similitude dos elementos significativos entre os signos – refere-se à linguagem e à metáfora. A segunda estrutura-se sobre o eixo sintagmático, estabelecendo uma relação de contigüidade, ou seja, de articulação das unidades lingüísticas - refere-se à fala e à metonímia.

O signo lingüístico e o corte sob dois eixos possibilitam examinar duas de suas propriedades, o valor do signo e as construções metafóricas e metonímicas. Em primeiro lugar, o “valor” delimita o signo através de seu contexto, expresso em função de todos os outros signos, proporcionando sentido. Essa noção de “valor” afirma a linguagem como sistema estrutural, tornando os signos significativos não só pelo seu conteúdo, mas pelas relações de oposição que mantêm entre si na cadeia falada, dando-lhes uma *identidade significativa*.

A partir das proposições saussurianas sobre fluxos de pensamentos e fluxos de sons e sua afirmação de que o significante é inseparável do signo lingüístico em sua totalidade, Lacan, primeiro, nos fala de fluxo de significados e de significantes e depois, inverte o signo lingüístico. É aí que surge o conceito de *ponto-de-estofa* que nada mais é do que aquilo por meio do qual o significante se associa ao significado na cadeia discursiva.

Tendo em vista o estatuto de significante tido pelo mito, tem-se sua estrutura organizada também em cadeia¹⁶. As seqüências míticas, ou seja, os mitemas, são formas vazias que, apesar de manterem uma relação constante entre si, são preenchidas de maneiras variáveis, em virtude das suas combinações nas narrativas. Contudo, Carreira (2001) nos alerta de que “a narrativa não é o mito, pois cada narrativa é apenas uma de suas possibilidades de organização, é apenas um paradigma. O mito é justamente este horizonte de possibilidades, não sendo acessível enquanto tal, mas sim por partes, ou seja, nas narrativas que aludem a ele e lhe dão uma forma” (versão eletrônica).

Portanto, o que importa no mito não são seus elementos considerando-os isoladamente, mas a relação entre eles, e mais, *feixes de relações*, as formas de combinações, a harmonia. Durand (1997) o compara com a música que, estruturada em uma partitura, se organiza sincronicamente (leitura - notas) e diacronicamente (seqüência - ritmo), o que pode aludir à movimentação do significante por meio de processos metafóricos e metonímicos.

Em seu livro *Mito e Linguagem*, Cassirer (1972a) atribui à origem do mito, a inerente ambigüidade e equivocidade da linguagem, as suas formas metafóricas e seus modos indiretos de descrição que geram seu “próprio mundo significativo” (CASSIRER, 1972a, p. 22). Para ele, a unidade e a diferença entre mito e linguagem se dão por meio do entendimento de metáfora podendo ser esta definida como o

vínculo intelectual entre a linguagem e o mito (...) a autêntica fonte da metáfora é procurada nas construções da linguagem, ora, na fantasia mítica; ora, é a palavra que, por seu caráter originariamente metafórico, deve gerar a metáfora mítica e prover-lhe constantemente novos alimentos, ora, ao contrário, considera-se o caráter metafórico das palavras tão-somente um produto indireto, um patrimônio que a linguagem recebeu do mito e que ela tem como um feudo dele (p. 102).

Na antiguidade, a metáfora era uma questão de necessidade. No pensamento mítico, existe uma indissociabilidade entre a palavra que designa e a própria coisa designada. O homem mítico identifica seu nome com seu próprio ser, por isso, proferir o nome de alguém significava torná-lo presente. A palavra tinha poder para evocar¹⁷ o mágico, sendo ela mesma mágica por si. Assim, a transposição de uma palavra levada de um conceito a outro se

¹⁶ “O mito se desenvolverá como em espiral” (LÉVI-STRAUSS, 1958 [1985] p.265).

¹⁷ Para a lingüística a função da linguagem é a comunicação, mas para a psicanálise é a evocação. A fala como ato de discurso, e não como ato de fonação, implica dirigir uma mensagem para alguém, demandando uma resposta. Neste sentido, é através da fala que se realiza a função da linguagem e não o contrário.

mostrava mais interessante do que a criação de um novo conceito por meio de um velho nome¹⁸.

Na perspectiva lacaniana, por meio da noção de metáfora e metonímia é que podemos compreender a idéia de *supremacia do significante*, e sua relação com as formações inconscientes. O processo metafórico consiste em designar alguma coisa por meio do nome de uma outra coisa, em relação de similaridade e de substituição significante. É aqui que a noção de significante se aproxima mais uma vez da noção de inconsciente, sendo algo que, como nos afirma Dor (2003, p. 45), está “sempre aí, mas também e ao mesmo tempo, sempre alhures”.

Contudo, na perspectiva lacaniana, ao contrário de Jakobson, não há metáfora sem metonímia e vice-versa. Essa sobredeterminação se sustenta na produção de uma metáfora inaugural, que é a base, o suporte, dessas duas técnicas do significante: a metáfora do Nome-do-Pai, fundamentada nas construções freudianas em torno do mito de Édipo. Assim, procuramos destacar o mito em seus movimentos metafóricos e sua aproximação com a noção lacaniana de inconsciente.

Neste aspecto, Lacan (1956-1957[1995]) ao se remeter ao caso Hans, afirma que, apesar de nem todos os complexos de Édipo precisarem passar por uma tal construção mítica “é certo que eles necessitam realizar a mesma plenitude na transposição simbólica” (p. 273). Portanto, o mito é mais que um símbolo, é o próprio simbólico. Como acrescenta Carreira (2001):

Por ser uma estrutura sobre a qual o sentido desliza, o mito possui uma função importante. A técnica narrativa mítica parte de uma estrutura simbólica que pode reconstruir uma multiplicidade de experiências reais e, mais ainda, passar para a expressão verbal algo caótico e contraditório que, por ser da ordem do real, não pode ser resolvido sem o simbólico (Lévi-Strauss, 1949, 1955). Podemos dizer que o mito fala de uma verdade impossível de ser dita de outra maneira que não por esta alusão: como estrutura simbólica, ele permite vestir o real com o imaginário (versão eletrônica).

Nesse contexto, temos a noção de inconsciente se aproximando ainda mais da noção de mito por meio do conceito de significante e de simbólico. Poderíamos perguntar então, se a estrutura do mito seria a de um significante se movimentando a partir de processos metafóricos e metonímicos, sendo neste ponto, análogo a estruturação do inconsciente.

¹⁸ Posteriormente, o homem percebe que a linguagem e a realidade se relacionam de formas diferentes, que a palavra não pode alterar o rumo da natureza, nem evocar os deuses, mas que possui sentido e poder. O Logos se torna, então, o “primeiro princípio do conhecimento humano” (CASSIRER, 1972a, p. 178).

Poderíamos indagar também se assim como o inconsciente é representado no mito, este seria representado no inconsciente¹⁹.

Ao afirmar que o *inconsciente é estruturado como linguagem* por meio da ação significante e, constatar que mito é significante, crê-se ser possível afirmar que o inconsciente se estrutura numa dimensão mítica, no linguajar do mito. Sendo assim, o mito é um saber que nos atravessa sem que o saibamos, assim como o inconsciente que se mostra um *saber que não se sabe, que se sabe*.

Ademais, como bem define Ítalo Calvino (1977):

O inconsciente é o mar do não-dizível, do que foi expulso da linguagem, abandonando depois de antigas proibições; o inconsciente fala – nos lapsos, nos sonhos, nas associações espontâneas – através das palavras emprestadas, dos símbolos roubados, dos contrabandos lingüísticos, até que a literatura *resgate* estes territórios e os anexe à linguagem da véspera” (p. 77, grifo meu).

Dessa forma, a função do mito é dizer o indizível e, assim, fornecer-lhe um pouco de organização. Ao ser a linguagem literária por excelência, o discurso mito-poético proporciona o resgate necessário à fala do inconsciente.

¹⁹ Não como propõe a teoria Junguiana, mas o mito representado no inconsciente como significante (S1), como a expressão de uma metáfora inaugural.

2. “ELAS NÃO SABEM O QUE DIZEM”²⁰

E o que há de mais tentador para o homem do que lançar a palavra que não lhe convém para o lado da “loucura” e até rejeitar um discurso “diferente” declarando: “É uma histérica”? As histéricas, acrescenta-se imediatamente, “não sabem o que dizem” (MANNONI, Maud, 1999, p. 90).

Em meados do século XIX, a medicina se depara com uma doença que impõe um limite ao seu saber: a histeria. Mulheres tinham partes do corpo paralisadas, cegueiras temporárias e uma gama de sintomas atípicos que advinham juntos, sem nenhuma ligação aparente e, principalmente, sem nenhum reconhecimento de sua causa orgânica. A interrogação sem resposta, dirigida aos médicos, relegou a histérica ao lugar daquela que “não sabe o que diz”.

Mais tarde, iniciam-se pesquisas sobre essa patologia, utilizando-se a aplicação do método hipnótico como tratamento. Charcot e suas aulas na Salpêtrière, bem como, Breuer e sua paciente Anna O., conduziram Freud a se dispor a atender a essa demanda que permanecia ignorada por muitos. Após algum tempo utilizando-se também da hipnose, no que se denominou de método catártico²¹, Freud a abandona, sendo guiado pelas suas próprias pacientes ao uso do método sugestivo. Este modelo de tratamento foi utilizado primeiramente com a Sra. Emmy Von N., da qual ele relata o seguinte fragmento da descrição do caso:

Como notei que ela às vezes ainda gaguejava ao narrar-me essas outras coisas, perguntei-lhe mais uma vez de onde provinha a gagueira. Nenhuma resposta. — “A senhora não sabe?” — “Não.” — “Por que não?” — “Por que não?” — “Porque *não posso saber!*” (Pronunciou estas últimas palavras com violência e raiva). Essa declaração me parece ser a prova do êxito de minha sugestão, mas ela me expressou o desejo de que a despertasse da hipnose, e assim fiz” (FREUD, 1893, p. 90).

Desta forma, Freud depara-se não só com o “não saber” de Emmy, mas com a resistência dela em não querer saber. Portanto, ele sai em busca de uma confissão, algo que possa esclarecer o mistério imposto, até que em outra sessão, ao perguntar-lhe a ela sobre suas dores gástricas, conta o seguinte episódio: Emmy “num claro tom de queixa” diz que “eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer. **Concordei com isso** e ela prosseguiu, sem nenhum preâmbulo”

²⁰ Referência ao livro de Maud Mannoni (1999).

²¹ Método desenvolvido por Breuer.

(FREUD, 1893, p. 91 grifo nosso). Assim, esse evento propicia alterações no rumo da proposta terapêutica freudiana, impulsionando-a a novas construções.

Em sua pequena expressão, “Fique quieto”, utilizada repetitivamente pela mesma paciente ao rememorar suas lembranças, Freud encontra outro caminho que consiste em deixar o sintoma falar, reconhecer “um saber que fala sozinho, o saber da histérica” (MANNONI, 1999, p. 87) e abandonar toda posição de poder, operando-se a passagem do método catártico para o sugestivo e, por fim, para o método psicanalítico.

A fim de tornar conscientes idéias patogênicas e possibilitar sua elaboração para proporcionar alívio dos sintomas, o pai da Psicanálise inicia uma prática de escuta marcada pela associação livre e atenção flutuante. Freud propunha para o paciente que ele falasse quase o tempo todo, na medida em que o analista não devia explicar nada além do necessário, a fim de possibilitar o prosseguimento daquilo que se estava dizendo. Dessa maneira, por meio do processo de *talking cure*²², associa-se livremente, falando o que vier a cabeça sem restrições ou organização lógica e, cabendo ao analista, procurar não dar ênfase a determinadas partes, estabelecendo uma escuta livremente flutuante, contemplando tudo o que vai sendo dito.

Nesta perspectiva, Freud, debruçado em torno das interrogações que as histéricas produziam, inicia seus estudos sobre a mulher, o feminino e o processo de feminilidade, lançando-lhes um novo olhar. Afinal, a histeria foi o marco inicial do surgimento da Psicanálise, anunciando este novo saber; sendo este, então, gerado no ventre, dessas mulheres que “não sabiam o que diziam” e desenvolvido por meio da escuta de suas palavras de infelicidade, insatisfação e “mentiras”, como nos aponta Zalcberg (2003): “a histeria possibilitou não apenas a existência de uma clinica freudiana como também o nascimento de um novo olhar sobre a feminilidade” (p.19).

Portanto, nesta etapa de nosso trabalho, discorreremos sobre as concepções freudianas e lacanianas referentes ao feminino, focando o caráter enigmático no qual esbarra o estudo sobre a mulher²³ e as questões que impulsionaram seu avanço.

²² Termo cunhado por Anna O., paciente de Breuer.

²³ Os termos Mulher, feminino e feminilidade serão usados indiscriminadamente, embora se compreenda a diferença assumida por eles, em seus pormenores, conforme vai havendo um aprofundamento teórico.

2.1 O quebra-cabeça de Freud

Através da história, as pessoas têm quebrado a cabeça com o enigma da natureza da feminilidade (FREUD, 1932, p. 140).

Como comentado anteriormente, o encontro de Freud com as histéricas possibilitou não só o surgimento da Psicanálise, mas direcionou o olhar de seu criador, dando-lhe embasamento à construção de muitos conceitos e idéias. Serge André (1998) nos sugere quatro grandes temáticas que guiaram o pensamento de Freud em suas reflexões sobre o feminino. A primeira consistiu na noção de bissexualidade; a segunda, no conceito de libido; a terceira inclui o percurso da diferença dos sexos à divisão do sujeito e, por último, o processo do tornar-se mulher. Então, contemplaremos também esses pilares, correlacionando-os com figuras da mitologia greco-romana e narrativas cinematográficas, a fim de expor o trajeto que a psicanálise freudiana traçou para delimitar seus estudos sobre esse assunto, dando-lhe corpo. Cabe salientar, que não pretendemos nos estender nessa explanação, mas sim, lançar fundamentos para poder levantar colunas firmes que sustentem a construção que temos a edificar.

2.1.1 Da fusão do deus às (Con)fusões do humano

No contexto da clínica da histeria e suas contribuições para o estudo do feminino, a atenção de Freud é focada na importância do pai para a filha em decorrência das primeiras formulações da chamada teoria da sedução²⁴. Contudo, em meados de 1897, ao se fazer a diferença entre a realidade psíquica e a externa e ao se considerar não mais o *sujeito da verdade*, mas a *verdade do sujeito* (GARCIA-ROZA, 2002), há um afastamento da crença na realidade histórica das fantasias de sedução. Assim, a renúncia à teoria do trauma²⁵ possibilita a reconstrução do fundamento etiológico da histeria, bem como, propicia a declaração freudiana de descrença em sua “Neurótica”.

Após esses acontecimentos, como pontuam Roudinesco e Plon (1998), Freud “tomou emprestada de Fliess não a tese da bissexualidade natural, acompanhada pela bilateralidade,

²⁴ Teoria segundo a qual o trauma, constituidor da neurose e, particularmente da histeria, teria uma origem sexual que realmente teve lugar na história de vida do paciente, concretizada por meio de um abuso sexual.

²⁵ Freud esperava extrair da histérica o seu segredo e relaciona, diretamente, a teoria do trauma com a da sedução.

mas a da **bissexualidade psíquica**” (p. 73, grifo nosso). Dada uma nova direção ao estudo dessa questão, esse termo inaugura certa originalidade à obra freudiana.

Em seu texto “*Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” (1905), Freud toma o hermafroditismo para servir de parâmetro, como analogia, à sua teoria da *predisposição originariamente bissexual* das pessoas, que ao se desenvolverem, transformam-na em *monossexualidade*, mantendo, porém, *resíduos ínfimos do sexo atrofiado*. Contudo, coube ressaltar a transposição dessa concepção para o campo psíquico, propondo uma espécie de *hermafroditismo psíquico*, como foi designado. Portanto, a noção de bissexualidade passa a ser considerada como um fator decisivo a uma compreensão das manifestações sexuais no homem e na mulher. Esse princípio freudiano rememora o mito de Hermafrodita, filho de Hermes e Afrodite, que não apenas tem os nomes de seus pais fundidos a fim de constituir o seu próprio, mas tem também o seu corpo fundido com o da ninfa Salmácis. Ela, ao passar todo o tempo apenas embelezando-se e banhando-se, certo dia, depara-se com o belíssimo jovem, de 15 anos, a beira do rio. Ele resistiu a ela, contudo, a ninfa não estava disposta a desistir e o perseguiu clamando aos deuses que lhe permitisse unir-se a ele para sempre. Ao ter seu pedido atendido, Salmácis funde-se a Hermes, constituindo-se um só ser, que possuía a um só tempo, um corpo masculino e feminino.

Em “*Fantasia histéricas e sua relação com a bissexualidade*” (1908), Freud constatou a natureza bissexual dos sintomas histéricos, pontuando a pressuposta exigência de uma *disposição bissexual inata no homem que diz respeito a um “desacordo fundamental”* (ANDRÉ, S., 1998, p. 39), uma divisão, da qual o tratamento psicanalítico esbarra ao se deparar com o conflito das fantasias expressas na significação sexual desses sintomas. Essa idéia é ainda mais bem corroborada por meio da percepção de que, na histeria, presentifica-se a união de duas fantasias de caráter sexual oposto, uma feminina e outra masculina.

Nesse ponto, vale citar a definição dada por Roudinesco e Plon (1998) de bissexualidade, sendo esta definida como uma

disposição psíquica inconsciente que é própria de toda a subjetividade humana, à medida que esta se fundamenta na existência da diferença sexual, isto é, baseia-se na necessidade de o sujeito fazer uma escolha sexual, quer através do recalque de um dos dois componentes da sexualidade, quer através da aceitação desses dois componentes, quer, ainda, através de uma renegação da realidade da diferença sexual (p. 71).

2.1.2 Uma mensageira ocupadíssima

Assim, é preciso retornar ao texto, já citado, de 1905, no qual Freud esboça uma teoria da libido²⁶. A partir do seu desenvolvimento, este conceito, pode ser entendido como *manifestação psíquica da vida sexual*, que se diferenciando de outras formas de energia psíquica, distingue-se também delas, no tocante à sua origem particular. Neste contexto, emerge, então, outra idéia, a de uma libido única, masculina, presente no auto-erotismo da primeira infância e que implicaria numa monossexualidade inicial, colocando a questão da bissexualidade no âmbito das indagações sobre as mulheres.

A interrogação sobre como as mulheres podiam existir, enquanto tais, mesmo tendo uma libido masculina, se fez presente e, iniciou-se uma busca de explicações sobre a maneira como ocorreria a passagem da menina para a mulher. Na menina, o clitóris corresponderia à glândula masculina, havendo a necessidade de recalcar essa sexualidade, para que a mesma se transforme em mulher, ou seja, seria preciso que houvesse um deslocamento da zona de obtenção de prazer, do clitóris para a vagina. É nesse contexto, que se dá o desenvolvimento da teoria do recalque e a elucidação da histeria (ANDRÉ, S., 1998, p. 20).

Em *Algumas observações gerais sobre ataques histéricos* (1909), ao ponderar a idéia de libido única, supôs-se que na mulher, o sintoma²⁷ histérico deveria ser entendido como um retorno da sexualidade masculina de sua infância. Dessa forma, só existiria, para as mulheres, o caminho da histeria ou da frigidez. Partindo desse impasse, Freud modifica seu conceito de libido, demarcando outras duas distinções, dois pólos organizadores não equivalentes ao par masculino-feminino e apesar de asseverar sua unicidade, passou a distingui-la por seus dois modos de satisfação diferentes e pelos dois tipos de objetos nos quais se apoiariam esses modos de gozo. Portanto, a libido seria a “dimensão fundamental da pulsão” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p.473), um desejo sexual que, daria direção a toda atividade humana, constituindo-se, tal e qual Mercúrio²⁸ – o mensageiro dos deuses, o fiel intérprete das ordens que está incumbido a levar.

²⁶ Termo surgido desde 1894 nos extratos dos documentos dirigidos a Fliess (*Rascunho E: como se origina a angústia*, Vol. I, ESB – Imago) e constantemente remodelado por Freud.

²⁷ Sendo este concebido como o retorno do recalçado

²⁸ De acordo com Menard (1985), esse personagem da mitologia era o responsável por levar aos deuses as preces dos homens, dedicando-se principalmente, a servir Júpiter. Mercúrio era também encarregado de transportar as almas dos mortos ao reino de Plutão. Com uma multiplicidade de funções, de dia e de noite, em algumas narrações deste mito, comenta-se que esse mensageiro queixava-se do excesso de trabalho.

Em relação ao tipo de objeto, Freud²⁹ diferencia a libido como: a *libido do ego* ou *narcísica e libido objetal*. A primeira pode ser igualada a um grande reservatório de onde partem os investimentos de objeto e para o qual voltam a recolher-se, correspondendo ao estado originário da primeira infância. A segunda, a *libido objetal*, é a *libido do ego* investida nos objetos sexuais, fixando-se neles ou abandonando-os e passando de uns para os outros, a fim de guiar o indivíduo a uma atividade sexual que possa levar à satisfação, ou seja, à extinção parcial da libido³⁰.

A libido divide-se também, quanto aos modos de satisfação, no duo ativo-passivo que, nessa etapa, sem serem iguais ao par masculino-feminino, proporcionaria a compreensão de que a sexualidade feminina (ANDRÉ, S. 1998, p. 20) mostrava ser uma questão mais complexa, não tendo relação apenas com o recalque ou não-recalque da libido, mas com o antagonismo entre essas duas vias de satisfação. Ademais, a defesa freudiana da libido é única, quer ocorra no homem quer na mulher e em detrimento do seu objeto, seja num ou noutro, propicia um conteúdo mais preciso à delimitação dos conceitos de “masculino” e “feminino” (FREUD, 1905, p.206).

A concepção é reforçada em 1919, no texto *Uma criança é espancada: contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*, que abordaria os motivos não sexualizados do recalque, rejeitando, não diretamente, as idéias de Fliess e Adler, e demonstrando que o recalque dos caracteres do sexo oposto está presente tanto nas meninas, como nos meninos, apoiando sua teoria mais em fontes sociológicas do que em biológicas e na observação e tentativas de explicação das fantasias de espancamento.

Desta forma, desde o texto *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896)*, a oposição atividade-passividade é colocada como uma dualidade possível de ser recoberta pelo termo bissexualidade, pois, “quando Freud utiliza essa palavra não visa a uma divisão dos sexos, uma oposição masculino-feminino. Ele designa uma polaridade que assume o lugar da diferença entre os sexos” (ANDRÉ, S., 1998, p.19).

Cabe ressaltar que, na fase pré-genital, a divisão em opostos, no que concerne à vida sexual, já se constituiu, mas eles ainda não podem ser chamados de *masculino e feminino*, e sim de *ativo e passivo*. No escrito intitulado “*As pulsões e suas vicissitudes*” (1915), Freud afirma que a pulsão não é organizada pelo par macho e fêmea, mas sim em torno de

²⁹ “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (As transformações da puberdade)*” (1905).

³⁰ No texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914) a questão é aprofundada e as reflexões sobre as chamadas neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva) proporcionam uma visão mais clara do assunto.

polarizações assexuadas como atividade-passividade e sujeito-objeto. A noção de pulsão sexual não permite tomar a atração do par macho e fêmea como uma coisa óbvia, um dado estabelecido *a priori*, o que imprimiria um valor de enigma a este acontecimento, buscando saber como aquela se inseriria na questão da diferença entre os sexos (ANDRÉ, S., 1998).

2.1.3 O nascimento de Afrodite

Neste contexto, vale destacar que a diferença é bem perceptível anatomicamente, porém, não o é no nível psíquico. Neste último, são inscritas apenas as conseqüências desta diferença, por meio da fórmula do complexo de castração, que é considerado, no artigo história de uma neurose infantil³¹ (FREUD, 1918 [1914]), *a condição necessária da feminilidade*.

Em relação ao complexo de castração, é importante dizer que este se organiza diferentemente para meninas e meninos. Contudo, há dois elementos em comum que ocorrem em ambos os processos (NASIO, 1997, p. 17). O primeiro se dá a partir da curiosidade das crianças que levantam questões ligadas ao enigma da sexualidade e elabora *teorias sexuais infantis*. A crença que destacamos é a da universalidade do pênis, a qual dá sentido à castração. Nesse primeiro tempo, as crianças ignoram a diferença entre os sexos, como já foi dito, e, ainda mais, a menina ignora a existência de seu próprio órgão sexual. O menino constrói sua ficção baseado na seguinte premissa: “Quem não o tem [pênis], ou ainda vai tê-lo, ou, então, tinha e foi castrado”³². A menina, por meio da atribuição de pênis que ela dá a seu clitóris, também considera este primeiro, atributo universal. O segundo elemento comum às crianças, relaciona-se ao papel de destaque obtido pela mãe. É certo que a menina se separa dela com um sentimento diferente do menino, mas ambos necessitam separar-se da mesma e no mesmo instante: aquele momento em que a descobrem castrada. Contudo, a relação da menina com sua mãe tem implicações específicas que serão abordadas posteriormente e é sobre elas que Freud (1925) encontra algum entendimento para sua pergunta: *como nasce uma mulher?*

Vale salientar que o menino sofre ao perceber a ameaça da castração. Ele se depara com o corpo desnudo da mãe, um corpo privado de pênis, castrado e teme sofrer o mesmo

³¹ No trecho: *Erotismo Anal e Complexo de Castração*

³² Freud (1905, p.200).

destino. A ameaça de castração advém pelos olhos, imposta pelo corpo materno e pelos ouvidos, por meio da voz paterna. Na menina, a “fantasia feminina de castração” (NASIO, 1991, p. 53) não é a angústia, como no menino, mas o ódio e o ressentimento para com a mãe, por ser a castração não uma ameaça, mas um fato consumado. Ela julga que todos possuem pênis ao ver o do menino e ao se deparar com o corpo castrado da mãe almeja o que lhe falta, o falo e crê que um dia ele crescerá (clitóris). Na menina, a castração precede o Édipo e não é consequência do mesmo, como o é para o menino. Ela acredita que sua mãe não a protegeu como deveria e a culpa por tê-la feita menina, castrada, isto é, por tê-la trazido ao mundo “tão pouco aparelhada” (FREUD, 1925, p. 316). A mãe culpa-se também por tal fato, o que gera hostilidade entre ambas.

A menina não passa pela “angústia da castração”, o que ela teme é não ser amada (FREUD, 1914, p. 51). Essa falta de angústia, na menina, gera-lhe dificuldade de elaborar seu Édipo, do qual ela sai com lentidão ou não chega a sair (FREUD, 1932). Ela sofre da *inveja do pênis*, querendo ter aquilo que viu que lhe tiraram. Freud (1924), inicialmente, acreditava que a menina encararia a castração como uma desgraça. Posteriormente, ele descobre que a reação da menina ante a castração é semelhante a do menino e que a mesma espera ter o mesmo que o menino, ansiando ver o seu pênis crescer. Sendo assim, constata-se que o futuro da feminilidade de uma mulher depende de sua aceitação ou não aceitação da castração. Em suma, a menina tende a negar a falta na mãe e espera que ela lhe forneça o que lhe falta.

Saindo da organização pré-genital da libido, introduz-se em 1923, no artigo *sobre A organização genital infantil*, a fase fálica. De acordo com Rocha (2002),

Trata-se de uma fase genital pré-genital, ou, como Freud prefere dizer, genital infantil. É genital porque seu objeto de investimento libidinal é o órgão genital masculino, o pênis. Mas, genital pré-genital, porque o pênis, em questão, não é o pênis, órgão anatômico característico da sexualidade masculina, mas o pênis enquanto símbolo, atributo ou insígnia do phallus³³. Por esta razão, Freud não deu o nome de peniana a esta nova fase do desenvolvimento da libido. Ele a designou com o nome de fase fálica (p. 111).

³³ Embora o termo *phallus* seja correta e habitualmente traduzido, na língua portuguesa, pela palavra *falo*, eu vou conservar a grafia latina *phallus*, como fazem as línguas alemã, inglesa e francesa, porque ela me parece mais expressiva para traduzir a dimensão mítica e simbólica que tem o *phallus* não só na literatura dos povos primitivos, mas também na teoria psicanalítica.

A passagem da primazia do pênis à *primazia do falo* foi uma das reformulações feitas por Freud em sua teoria, nos anos 20³⁴, e que lhe permitiu descobertas em relação à sexualidade feminina. A teoria da castração ocupa, então, o eixo central, ao levantar a dicotomia castrado e não-castrado. A relação entre castração e falo, como nos indica Georges Devereux (1990), está posta já na antiguidade em algumas versões míticas que descrevem o nascimento de Afrodite. Alguns enredos alegam que a deusa “nasceu do falo decepado (*aidoia*) de Úrano ou de Crono ou de uma emissão seminal espontânea de Zeus” (p. 93). Esses três mitos deixam subtendida a idéia de que Afrodite era, então, um falo metamorfoseado. O autor acrescenta ainda: “A castração de Úrano permite que seus filhos voltem a sair uma segunda vez das cavidades secretas de sua mãe; Crono enganado (e já meio vencido) é forçado a revomitar seus filhos; Zeus (ainda deus supremo, dá nascimento apenas a sucessores feminizados” (p. 107) e a mulher, nesse mito, é apresentada como um homem castrado.

Entretanto, na fase fálica, *a diferença anatômica dos sexos* ainda não é valorizada pela criança e a diferença entre mulheres e homens não tem correlação com os órgãos genitais. Assim, o fálico, não se constitui privilégio do masculino, nem o castrado do feminino (ROCHA, 2002, p.113) e o falo representaria o pênis enquanto símbolo da falta, como nos acrescenta Kehl (1998):

O complexo de castração, (...) embora tenha ressonâncias diferentes para meninos e meninas, indica que a percepção de alguma coisa faltando no corpo da mulher fez a criança ressignificar às experiências de perdas vividas até então (o útero materno, o seio, as fezes). Freud é explícito e claro: é porque a descoberta da falta no corpo feminino coincide com o primado do falo que ela faz ressignificar todas as perdas anteriores sob o signo da castração (p. 242).

Contudo, Freud constata que para além da relação da menina com o pai há uma intensa relação vivida anteriormente entre esta e a mãe, o que ele chamou de história pré-edípica que também não é totalmente elaborada. Em seu texto “*A organização genital infantil*” (1923), ele faz a primeira revisão de sua teoria da sexualidade³⁵ e conclui que no estágio pré-genital infantil, o masculino já existia, enquanto que o feminino, ainda não. Portanto, cabe à menina um trabalho difícil e contínuo de tornar-se mulher.

³⁴ Refiro-me aos textos “A Cabeça da Medusa” (1922) e “A Organização Genital Infantil” (1923).

³⁵ Essas constatações têm bases estabelecidas desde 1905, no texto, “*Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” Freud constata, no dizer de Zalcberg (2003), que “a mulher não é um ser dado desde o início (...) Mais do que ser a feminilidade é tornar-se” (p. 25).

2.1.4 O inferno³⁶

No texto “*A transposição das pulsões exemplificadas no erotismo anal*” (1917, p.161), Freud defende que a natureza deu à mãe, em virtude de sua falta como mulher, um elemento compensatório, um bebê. A criança busca ser o que satisfaz à mãe, o falo, constituindo-se assim, o primeiro tempo da dialética edípica. Também em 1905, Freud já considerava a mãe o primeiro objeto de amor dos filhos de ambos os sexos em função do vínculo estabelecido através da amamentação³⁷. Nessa etapa, a mãe é uma extensão do corpo do bebê. Durante o ato de mamar, não se vê o leite, o que dá, ainda mais, a idéia de que a criancinha se alimenta da própria mãe, de seu seio. Como acrescenta Freud (1905), “Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno torna-se modelo para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro” (p. 209).

Inicialmente, ao crer que a feminilidade é um tornar-se, Freud julga que esta se inicia para a menina, curiosamente, pelo complexo de masculinidade. Posteriormente, embora a unidade da libido continue sendo afirmada por Freud, a idéia da masculinidade primordial passa a ser questionada, quando ele percebe a relação de passividade estabelecida entre a criança e sua mãe, em suas primeiras relações. Como se pode falar em pulsão passiva se o alvo de qualquer pulsão é ativo por definição? Freud se depara com essa contradição e constata que a atividade ou passividade tem a ver com a relação da menina com a mãe. Assim, o problema da feminilidade é recolocado, pois se fundamenta na teoria de que o menino e a menina rejeitam o gozo passivo a fim de se separar da mãe, estabelecendo-se um primeiro corte e o ingresso no Édipo. No entanto, a menina tem a especificidade de ter que retornar e ele pra assumir seu destino propriamente feminino, sendo este, fruto de um “fracasso do recalque no qual se constitui o Édipo” (ANDRÉ, S., 1998, p. 21).

É importante destacar também que a teoria freudiana sobre a sexualidade feminina avança quando as atenções são deslocadas do pai para a constatação da relevância da mãe na constituição do desenvolvimento psicosssexual da mulher (ZALCBERG, 2003), sem, contudo, excluí-lo e sem deixar de manter o foco na triangulação edípica, o que culminou, então, na constatação das diferenças e da dissimetria no Complexo de Édipo (FREUD, 1924) dos meninos e das meninas. A entrada diferenciada no complexo de castração no menino e na

³⁶ Referência ao filme de Kieslowski (baseado em sua trilogia: paraíso, inferno e purgatório) de produção francesa assumida por Tanovic. Sua estréia se deu no Brasil em 2007.

³⁷ A criança, de ambos os sexos, dirige, inicialmente, sua sexualidade ativa para a mãe.

menina traz conseqüências sobre suas respectivas estruturas edípicas. No menino, o Édipo é recalçado por meio do complexo de castração, dando lugar ao supereu. Na menina, o complexo de Édipo é secundário devido à substituição da mãe pelo pai.

Na primeira teoria e abordagem da questão da sexualidade feminina, Freud ainda não havia descoberto que a atividade sexual da menina é primeiramente dirigida à mãe e atribui o tornar-se mulher da menina à sua renúncia da posição ativa por meio da masturbação clitoridiana. Isso lhe permite portar-se passivamente diante do pai/homem e assumir sua posição feminina. Ocorre uma reorganização de libido, não havendo nada semelhante no desenvolvimento do menino.

Contudo, Freud passou a ver que essa idéia apresentava duas dificuldades importantes: a primeira delas era o fato do recalque da sexualidade ativa poder provocar frigidez (no sentido de inibição da vida sexual), causando danos como o afastamento da sexualidade, de uma maneira geral, e a renúncia da feminilidade (FREUD, 1932). O segundo impasse teórico seria que o retorno ao pai, mesmo que com impulsões passivas, conservaria de certa forma uma postura ativa diante dele, um tônus masculino.

Somente em seus textos depois da década de 30, “*Sexualidade feminina*” (1931), “*A feminilidade*” (1932) e “*Análise terminável e interminável*” (1937), Freud coloca efetivamente a mãe como eixo central, perguntando-se e aprofundando a questão. Afirma que a menina, assim como o menino, busca satisfazê-la ativamente e que há uma “negligência inicial completa do objeto-pai” (ZALCBERG, 2003, p.27); o que o levou a procurar compreender, nos últimos anos de sua obra, a dificuldade de a menina se separar da mãe. Este vínculo se apresentaria, então, de forma “rica e multifacetada” (FREUD, 1931, p. 260).

Por isso, o motivo de darmos a esse tópico o nome do filme: “O inferno”. A proposta deste último é ir além de um drama, é contar uma tragédia, na verdade, três histórias que caminham paralelamente narrando às tragédias pessoais de três mulheres, três irmãs absorvidas por um segredo de infância que as une e as separa, ao mesmo tempo. Celine, Sophie e Anne parecem estranhas. Elas são tocadas pelo passado de diferentes formas. Quando criança, Celine entra de súbito na sala do pai junto com sua mãe e o vê frente a um aluno totalmente nu. A mãe imediatamente tampa a visão dela e denuncia o marido, que é preso por crime de pedofilia. Após sair da prisão, o pai procura suas filhas. Sua ex-esposa tenta impedi-lo de entrar em casa e eles brigam verbalmente e corporalmente. As meninas ficam trancadas no quarto por ordem da mãe, não atendendo aos apelos do pai para que

abrissem a porta. Depois disso, presenciam o suicídio do pai e a mãe caída no chão, bastante ferida.

Adultas, esse evento traumático passa a ter grande influência em suas vidas e escolhas não permitindo que elas se confrontem com suas próprias questões. Celine, a irmã mais velha, é solteira e se dedica a cuidar da mãe idosa, quase inválida (uma das conseqüências da briga é a perda da voz) e em cadeira de rodas. Sophie é casada e tem dois filhos. Ela aparece em plena crise conjugal e em inúmeras tentativas de descobrir a real infidelidade do marido. Anne é caçula, uma garota apaixonada pelo seu professor e pai de uma grande amiga. Ela se vê em profundo sofrimento ao ver rompido, por iniciativa deste referido parceiro, o relacionamento vivido as escondidas.

Em determinado trecho do filme, conta-se por meio de Anne e em paralelo a imagens de Sophie e seus filhos, o mito da Medéia³⁸. Parece ser esta, justamente, a proposta, a atualização dessa tragédia, em pleno contexto moderno (década de 80). O desfecho do filme traz as três irmãs juntas à mãe. Celine é procurada pelo garoto que viu nu na sala do pai e ele conta o que realmente aconteceu, inocentando totalmente o pai dela. Ela se reúne com as irmãs, conta o que ouviu e viajam para encontrar a mãe no asilo. Em círculo, elas narram o acontecido e lêem a resposta final da mãe, que muda, atesta: “Não me arrependo de nada”.

Ao vislumbrar essa relação, essa ligação intensa da menina com a mãe, Freud percebeu que seu desenvolvimento poderia prejudicar o processo de feminilização, a entrada da menina no Édipo e sua ligação com o pai. Portanto, a mãe é determinante no processo de a menina tornar-se mulher. Se ela se prende à mãe, não conseguindo se despegar, há um comprometimento de seu encaminhamento em direção ao pai/homem (ANDRÉ, S., 1998, p. 191). A mudança do objeto de amor da mãe para o pai se dá pela busca em obter o que a mãe não pôde oferecer-lhe, permitindo que a menina passe da inveja do pênis ao desejo de pênis, embora essa inveja continue inscrita no inconsciente. Ainda nesse sentido, acrescenta Rocha (2002)

Quando, pela segunda vez, a menina se desilude de suas ambições fálicas, vale dizer, quando desiste de querer receber do pai o pênis, ou um filho, como equivalente simbólico do pênis – ela, de modo semelhante ao menino na saída do Édipo – está em condições de poder elaborar *simbolicamente* o verdadeiro sentido de sua *castração*, de poder assumi-la (e não de a ela

³⁸ Mito grego que narra a história de uma mãe que sufoca as filhas, durante toda a vida, de maneira bastante cruel, por não poder lidar com a existência da infidelidade, o que culmina no estrangulamento e enclausuramento delas.

apenas se submeter), e de se confrontar com o desafio de tornar-se mulher (p. 121).

As novas formulações sobre a concepção da sexualidade feminina se dão a partir das modificações no entendimento dos objetivos sexuais ativos da menina. Freud acentua a importância não só de a menina voltar-se para o pai, mas separar-se da mãe. Esse é o segundo processo do tornar-se mulher e, a partir de então, estará presente em todos os textos que contemplem a questão feminina. A “mudança de sexo” está ligada à “mudança de objeto”, na qual, a menina tendo a mãe como primeiro objeto de amor deve abandoná-lo e eleger seu pai como objeto de amor.

Há um retorno às constatações elaboradas por Freud anteriormente, por meio da observação de dois casos clínicos. Um em 1915, o da jovem paranóica e outro em 1920, o da jovem homossexual. No primeiro, Freud retoma o termo complexo materno para falar da relação de apego tida pela jovem com a sua mãe, o que a impossibilitava de fazer outras escolhas amorosas, mostrando a dificuldade que é se separar da mãe e adotar uma pessoa de outro sexo como objeto de amor. Frisa-se a dificuldade dessa separação e comenta-se que as filhas repetem em sua vida conjugal, com o seu marido, o modelo de relacionamento herdado pela sua relação com a mãe. Na história dessa jovem, destaca-se o temor inconsciente da jovem de ser devorada pela mãe, o que supostamente explicaria seus temores paranóicos. Freud, portanto, descobre que a passagem do objeto-mãe para o objeto-pai nem sempre se realiza, o que pode comprometer o destino de mulher, da filha.

No segundo caso, averigua-se que “a menina deve demandar algo de seu pai para sair da relação exclusiva da mãe” (ZALCBERG, 2003, p. 30). Conclui-se que a formação da ligação edípica com o pai é precedida de outra ligação, com a mãe, que foi chamada de pré-edípica. Freud retoma, então, a questão edípica da menina, ou seja, como ocorre a passagem da menina à mulher. Sendo assim, essa particularidade do complexo edípico nas meninas só pode ser explicado pela vinculação desta com a sua mãe.

Assoun (1993) assegura que o processo do tornar-se mulher se dá na troca de objetos. Primeiro a menina se vê muito apegada a mãe, de maneira extremada, depois ela tem que abandoná-la, ou melhor, “fazer-se abandonar por ela”, em seguida ela decide se ligar ao pai, passa a preferi-lo, elegendo-o como substituto desse amor materno, fazendo uma escolha amorosa, se narcisando, para depois romper com esse desejo incestuoso e construir um desejo por outro homem, “em suma, o querer, na mulher, é um destino” (p. XII). Desta maneira, a menina ao tornar o pai objeto de sua escolha amorosa, enquanto substituto da mãe

(amor imposto), ela o elege fazendo sua primeira escolha amorosa propriamente dita, sendo esta, realizada anteriormente ao Édipo, o que no menino, só ocorre posteriormente à saída do Édipo.

De acordo com Zalcberg (2003), Freud coloca três vias de resolução da demanda edípica ao pai. O Filme alemão intitulado “Corra Lola, corra” de Tom Tykwer nos propõe, à sua forma, essas vias, contando a história de Lola³⁹. Ela tem vinte minutos para arranjar um boa soma em dinheiro a fim de ajudar seu namorado, Manni. Disso depende o futuro dos dois, a solução para as suas vidas. Esse é o ponto de partida do filme que nos propõe três desfechos diferentes e desenvolvidos em tempo real (cada um corre em vinte minutos), são três vias de possibilidade para uma mulher e seu desejo, três destinos possíveis para a feminilidade, para a relação da menina com seu pai.

No primeiro episódio, Lola recorre ao pai como única saída para conseguir o dinheiro e ao encontrá-lo com a amante, é hostilizada por ele que lhe diz que ela não é sua filha. Lola fica completamente atônita, sem ação, o tempo corre e ela corre em direção ao nada, fica sem saída, encurralada e morre. Podemos fazer um contraponto com a terceira via proposta por Freud em que há uma renegação da condição feminina, uma não aceitação da castração e uma saída pela psicose, pela loucura.

No segundo episódio, Lola procura o pai e o encontra com a amante. Sua posição diante deles é de total indignação, fica enlouquecida, não mede as conseqüências de seus atos e pensa apenas em conseguir o dinheiro que foi buscar. Lola se descontrola e quem morre dessa vez, é Manni. No dizer de Freud, a menina possui uma esperança de receber o que lhe falta para se igualar ao homem, propiciando a ela uma saída neurótica, histérica, que não deixa muito espaço para outro homem entrar. Nessas duas vias, há uma insistência da demanda que retorna e perturba a vida sexual da futura mulher, sendo esta perturbação caracterizada no filme, pela morte.

No terceiro episódio, Lola procura o pai, mas não o encontra. Ele não está lá onde ela o procura, então, ela pode escolher outro destino tendo que resolver a sua vida por si própria. Lola aposta em um cassino e mais que isso, aposta na vida e em seu desejo por um homem, na mudança e ganha. Nessa perspectiva, a menina aceita sua falta e a impossibilidade de um atendimento de sua demanda, sendo uma via de saída considerada saudável, o que o filme exprime com um final alegre e bem humorado.

³⁹ Tomo como referência a resenha escrita por Liane Barros por ocasião da discussão do filme no “Cinema e Psicanálise”, promovido pela Escola Brasileira de Psicanálise, delegação Natal (RN).

Em “*A sexualidade feminina*” (1931), Freud constata que a relação de amor da menina com o seu pai não faz desaparecer totalmente a questão da relação primária com a mãe⁴⁰. A menina se vê tendo que abandonar a mãe como seu objeto de amor, ao mesmo tempo em que, deve tomá-la como referencial identificatório. O “entranhamento” da menina com sua mãe pode provocar uma falha no recalque da masculinidade dificultando uma separação entre as duas e gerando ressentimentos. O afastamento da mãe se passa, justamente, pela via do ódio e do ressentimento, é preciso romper, estabelecer um corte para que a filha se volte para o pai e, posteriormente, para outro homem. No citado artigo, Freud procura investigar “as conseqüências da intensa ligação pré-edípica com a mãe na vida da mulher adulta” (KEHL, 1998, p. 255), considerando a mãe, no dizer de Zalcberg (2003) “um dos eixos da neurose da filha. Impossível, dirá, compreender uma mulher, a não ser analisando-se sua relação com a mãe” (p. 17).

2.2 De uma questão sobre a mulher, para (A) mulher em questão

Causa que a minha alma ainda busca, mas não a achei; um homem entre mil achei, mas uma mulher entre todas não achei (ECCLESIASTES 7: 28).

No contexto da compreensão freudiana sobre a feminilidade, Lacan esbarra com os impasses que seu mestre encontrou no estudo desse tema e se utiliza deles como pistas a fim de traçar um caminho na busca por soluções para algumas interrogações levantadas. Ao percorrer por esse labiríntico mundo, esse autor dá passos largos e possibilita novas formas de se pensar a questão, construindo uma teoria própria e destinando-se a construir argumentos que solidifiquem uma única certeza: a mulher, assim como a verdade, *não pode ser dita toda*. O que nos resta, então, é falar dos motivos pelos quais não podemos dizê-la e delimitar o percurso que Lacan trilhou nessa incursão, continuando a centrarmos-nos na saga do tornar-se mulher.

Embora tenha intuído suas idéias das afirmações e conceitos freudianos, Lacan também toma para si, se empresta, ao seu modo, alguns pressupostos da lingüística e da matemática. Essas idéias receberam novas roupagens e, funcionando sobre outra ótica, foram lançadas numa lógica distinta, provinda de uma subversão da lógica Aristotélica e até mesmo

⁴⁰ A partir dessa compreensão gera-se a possibilidade de uma reformulação no entendimento da homossexualidade feminina. (ANDRÉ, S., 1998, p.171).

de toda lógica formal. Assim, o arcabouço lacaniano inaugura as fórmulas de sexuação, adquirindo maior originalidade e novas perspectivas para se pensar, em novas bases, as diferenças sexuais.

Dessa forma, o raciocínio para se pensar em termos de identidade sexual, não deveria partir das constatações anatômicas, mas sim dos processos identificatórios, da posição que o sujeito assume diante do falo e da castração, atendo à lei de seu desejo a ordem significativa (DOR, 1995). Lacan não se reduz a pensar no âmbito da inveja do pênis. Para ele, o falo e a castração não são tomados “como obstáculos à feminilidade, mas, ao contrário, como as condições para toda a feminilidade possível” (ANDRÉ, S., 1998, p. 28).

Nessa perspectiva, o termo sexuação define o caminho que leva aos posicionamentos da identificação sexual, sendo este processo expresso por meio de quatro fórmulas que se determinam segundo a função fálica e serão explanadas posteriormente. Assim, em primeiro lugar, trataremos de tecer considerações sobre o falo, elucidar as funções por ele assumidas, seus desdobramentos e sua relação no processo do tornar-se mulher.

A passagem da primazia do pênis à primazia do falo foi uma das contribuições de Freud que permitiram descobertas em relação à sexualidade feminina, tornando-se possível pensar na falta da mulher, não em termos imaginários, mas sim em termos simbólicos (ZALCBERG, 2003). Portanto, constata-se que esse referido primado do falo pertence a ambos os sexos, tendo os dois ingresso na castração, embora, de forma diferenciada. Como explicitado anteriormente, o falo é uma constante para ambos o sexos; contudo, para a mulher, na vertente da ausência e para o homem, na da presença, no dizer de Rocha (2002, p. 115): “Na fase fálica, não temos dois sexos opostos por insígnias diferentes, mas apenas *um sexo* que é marcado, ou não, pela insígnia fálica”. Essa experiência inscreve o menino no registro da falta e a menina no registro do véu⁴¹.

Por conseguinte, a contribuição de Lacan foi, justamente, destacar a “substituição do conceito de primazia dos genitais pelo de primazia do falo” (KEHL, 1998, p. 240), atribuindo-lhe valor simbólico e desfazendo alguma ambigüidade existente quanto à distinção precisa entre *pênis* e *phallus*. Afinal, “se o falo não é um órgão de ninguém, nenhuma libido masculina domina a condição feminina. O poder fálico não mais é articulado com a anatomia, e sim com o desejo que estrutura a identidade sexual, sem privilegiar um gênero em detrimento de outro” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 155).

⁴¹ Assunto explicitado posteriormente

Ao assumir seu valor simbólico, o conceito de Falo e o de significante, encontram-se assimilados numa relação, na qual o falo constitui-se o significante privilegiado do desejo, a mola mestra que rege a ordem significante, sendo um operador lógico no discurso do inconsciente. Nessa posição, contudo, o falo não é um elemento presente na cadeia, mas sim, ausente e, por isso mesmo, agente de movimentação da mesma. Como num jogo que eu costumava brincar; um quebra-cabeça que cabia na palma da mão. Era um painel que tinha pequenos quadrados contendo números ou pedaços de uma figura e também um espaço vazio que permitia deslocar os quadradinhos. O objetivo do jogo era conseguir colocar todos os quadrados em seqüência, formando uma ordem numérica ou uma figura, utilizando assim, o espaço vazio, para movimentar temporariamente os quadrados.

Após sair do âmbito do falo imaginário⁴² e ir para o do simbólico, Lacan (1966 [1998]) faz uma passagem para uma outra concepção de falo, tomando-o não apenas como significante do desejo, mas também como um instrumento que baliza o gozo ⁴³(Φ), delimitando seu espaço. Portanto, tendo sido feita esta mudança, possibilitou-se a elaboração do conceito de gozo fálico. Nos termos de Nasio (1993, p. 27) este é aquele em que o falo “funciona como uma comporta que regula a parcela de gozo que sai (descarga) e a que permanece dentro do sistema inconsciente (excesso residual)”. É a persistência da pulsão, a potência fálica, um “impulso” incontrolável que habita todos os seres falantes.

Como visto no tópico acima, ao tratarmos a concepção freudiana sobre o feminino, destacamos a distinção feita por ele entre a satisfação ativa e passiva. Contudo, na teoria lacaniana, há um deslocamento dessa idéia, para a divisão entre dois tipos de gozo: “um, interdito pelo significante e ligado ao próprio ser, e outro permitido pelo significante e ligado à significação fálica” (ANDRÉ, S., 1998, p. 26). O primeiro é chamado gozo do ser ou do Outro, sendo ele fora-da-linguagem, pois escapa ao domínio do significante e par-sexuado. O segundo é o gozo fálico, ao qual nos referimos acima. Este se relaciona ao gozo sexual e move-se pelo significante do falo, partindo da falta-a-ser e se situando extra-corpo, ou seja, apenas em certas partes do corpo que poderiam funcionar como equivalentes do órgão

⁴² Na relação da mãe com sua criança, há esse terceiro elemento, o falo, que a criança representa de alguma forma para a sua mãe. A mãe procura um substituto para sua falta e a criança passa a buscar uma maneira de ser, o que satisfaz a mãe. Como seu substituto fálico, independente do sexo anatômico, toda criança é sempre menino para a mãe, por constituir-se como substituto fálico.

⁴³ Como nos coloca Nasio (1993), o gozo é a “energia” psíquica circulante “que se desprende quando o inconsciente trabalha”. (p. 33). É o lugar do saber impossível, vazio de significantes. Difere-se do prazer, pois é inconsciente e promove aumento no nível de tensão e não descarga (redução). O desejo também se difere do gozo sendo uma barreira para ele. Lacan retira os elementos para conceituar gozo do Direito que o define como o ato de gozar de algo, usando-o até o abuso (ANDRÉ, S., 1998, p. 211).

sexual (ANDRÉ, S., 1998, p. 216). A questão da feminilidade se põe na intersecção entre o significante e seu efeito de significado (função fálica) e o gozo.

No seu seminário “Mais, Ainda” (1972 [1985]), Lacan introduz uma modificação na dialética da relação entre ser e significante, o que acarreta mudança na relação entre os dois tipos de gozo, no qual o fálico incide sobre o gozo do Outro, interditando-o. Desta maneira, o gozo sexual limita o gozo em geral, pois lhe faz limite por meio do significante e ambos se relacionam, respectivamente, com a noção de simbólico e de real.

Ele pondera ainda, que o gozo é marcado pelo furo, ocupando este lugar no inconsciente, por não ter um significante que o represente, restando-lhe apenas uma saída, a do gozo fálico. Sendo assim, é por meio do vazio, do furo, que a noção de significante e falo se encontram, interagindo e constituindo um espaço para o gozo. No dizer de S. André (1998, p. 26-27):

Mesmo os termos “furo” ou “nada” só podem evocar os muros que cercam o vazio que se esforçam para nomear (...) O furo não deve ser considerado como anterior ao significante que vem nomeá-lo (e malográ-lo). O furo não aparece como tal senão pelo significante que recorta suas bordas e o produz como seu exterior. O significante, em outras palavras, não faz só significar, tem também como efeito o relançamento: o falo não camufla o furo, fá-lo surgir como seu mais além.

Esta nova perspectiva possibilitou ressituar o gozo feminino e ligá-lo à questão da castração. Retomando as construções freudianas sobre a libido, Lacan teoriza sobre o gozo para responder à seguinte pergunta: “haverá um gozo próprio da mulher?” (ANDRÉ, S., 1998, p. 26). A partir dessa interrogação, ele chega a muitas outras, elaborando também algumas respostas sobre as questões do feminino e as implicações disso.

2.2.1 No fim, todos são viscondes feridos...

O livro de Ítalo Calvino (1951), “O Visconde Partido ao Meio”, narra-nos a história de um importante Visconde que ao ir à guerra, no meio de uma terrível batalha, se vê mortalmente ferido por uma bala de canhão. A ferida, o divide em duas partes, partindo-o ao meio. A primeira metade retorna ao seu reino fazendo todo tipo de maldades, cometendo diversas atrocidades e até mesmo ameaçando pessoas próximas dele. Posteriormente, sua outra metade que andava por outras terras, decide voltar ao seu reino e esta, era só bondade.

Cíndidas, as metades não se cruzavam e andavam pelo reino causando toda sorte de confusão, até que as duas partes do Visconde Medardo di Terralba encontram uma moça, por quem se apaixonam. Ela corresponde ao amor de ambos e toma a iniciativa de reunir as duas metades, elaborando uma situação especial que a permite costurar as duas partes e trazer ao Visconde, a sua inteireza.

Esse conto de Calvino ilustra bem a questão da diferença sexual e ainda mais, o entendimento de Lacan sobre o amor e alguns aspectos da relação homem e mulher, temas comentados mais adiante. Contudo, convém agora pensar na questão da diferença entre homens e mulheres. Esta é bem perceptível anatomicamente, porém, não o é a nível psíquico. Sua inscrição não se faz no inconsciente como uma distinção entre os sexos, mas antes, aponta para a clivagem que a sexualidade introduz no Id.

Tendo em vista a função fálica, pode-se entender o que Lacan denominou de fórmulas de sexuação, utilizando-se do quadrado lógico de Apuleio. Matema criado com o objetivo de aclarar a questão da sexualidade feminina e da diferença sexual, pois esses dois campos, se “entrecruzam e se superpõem” (ZALCBERG, 2003, p. 26). Duas dessas proposições lógicas são universais e as outras duas são particulares, uma negativa e uma positiva, todas elas divididas em quatro quadrantes, dois do lado do homem (1 e 4), que definiriam a posição dita masculina e dois do da mulher, que definiriam a posição dita feminina (2 e 3).

No quarto quadrante, temos uma premissa afirmativa universal: todo homem está submetido à castração, ou seja, todo sujeito está submetido á função fálica. No primeiro, se expressa a existência de um sujeito para quem à função fálica não funciona, um homem que não se submete à castração. Aparentemente, temos aí uma contradição, mas para justificá-la Lacan evocou a lógica de Pierce na qual, atesta que a exceção confirma e fundamenta a regra. As duas fórmulas se relacionam a partir do mito freudiano do Édipo⁴⁴, no qual, o pai primitivo é o super-macho que escapa à castração, podendo gozar de todas as mulheres, ou da “mulher-toda” (ANDRÉ, S., 1998, p. 220). Este é aquele, pelo qual, os outros homens, se referem enquanto filhos e se vêem atingidos pela castração. Lacan, o designa como “*hommoinsum*”⁴⁵. Ao se constituir exceção, o pai fundador proporciona a formação do clã, um conjunto de filhos castrados. “A castração funciona, pois, visivelmente como limite e reassseguramento da posição masculina. Ela é o preço a ser pago para poder se dizer homem e ser reconhecido como tal, tendo no horizonte a necessidade de que pelo menos um possa escapar a ela, ou que,

⁴⁴ Ver Totem e Tabu (Freud, 1913).

⁴⁵ Em português é traduzido por “homenosum”.

para cada homem, possa acontecer, ao menos uma vez, de superar essa impotência” (ANDRÉ, S., 1998, p. 220).

No segundo quadrante, se expressa: não existe sujeito para quem a função fálica não funcione, ou seja, não existe uma mulher que não esteja sujeita à castração. Essa fórmula expressa que não há uma mulher que funde uma exceção a essa regra, inscrevendo-se fora da castração⁴⁶. Não há uma super-mulher, não há um clã, um conjunto fechado de mulheres, constituindo-se, então, um vazio, uma falta. No terceiro quadrante, está a inovação de Lacan, ao pensar sobre a sexualidade feminina. A mulher é não-toda submetida à castração, ou seja, embora ela se submeta à castração, isso ocorre apenas de maneira parcial.

Vale salientar que, como nos lembra Dor (1995, p.219), “todo sujeito falante tem, portanto, a possibilidade de colocar-se de um lado ou de outro, buscando argumentos nos diferentes casos respectivos que a função fálica prescreve”. Assim, não é a diferença anatômica que está em jogo na diferença entre os sexos, mas a divisão do sujeito em duas metades. Como reafirma S. André (1998, p. 219), não é a “lei fálica, que por si mesma os faz diferentes [homens e mulheres], mas sim a posição subjetiva pela qual se declaram assujeitados a ela”. Portanto, o sujeito pode freqüentar os dois campos da sexualidade humana – o masculino e o feminino.

Convém lembrar que “a divisão do sujeito face ao sexual não é uma divisão entre dois sexos, mas entre dois gozos, um todo-fálico, outro não-todo, o primeiro fazendo surgir o outro como seu mais-além” (ANDRÉ, S., 1998, p.1 6). Não há um sexo sem o Outro sexo, assim como não há também um gozo sem o Outro gozo. Como nos lembra Fuks (*In* ASSOUN, 1993, p.11), “Para Lacan, o Outro será sempre o Outro sexo, resgatando a especificidade do Inconsciente freudiano: o sexual”.

Nas fórmulas de sexuação propostas por Lacan, o homem está do lado do ‘Um’, por causa da ordem que inaugura o pai totêmico e, a mulher, do lado do ‘A Outra’. A mulher não faz ‘Um’, ela pertence a um conjunto aberto, e, como tal, se inscreve sempre parcialmente, devendo ser contada uma a uma. Por isso o famoso aforismo lacaniano: *A mulher não existe*. Não há menos-uma mulher não-castrada que faça de seu conjunto, um todo fechado e como um “conjunto aberto não necessita de ponto fixo” (DARMON, 1994, p.209), o A é barrado, negando a existência de uma exceção entre as mulheres, como há no homem e representando a falta desse significante.

⁴⁶ De acordo com S. André (1998), a castração “é a construção pela qual o ser humano procura dizer a falta, mas, por isso mesmo, ela ilustra que não se pode dizer a falta enquanto tal” (p.10).

As mulheres são todas, sem exceção, sujeitas à castração e por ela, cindidas. Embora sujeita ao gozo fálico, a mulher se divide sujeitando-se também ao gozo do Outro. Ela é não-toda submetida à ordem fálica porque há algo nela que escapa a essa lógica do falo. O inconsciente só reconhece o significante masculino (o falo) e nele, falta um significante especificamente feminino, ou seja, há a impossibilidade de se encontrar um símbolo para a sexualidade feminina, o que já supunha Freud (1923), indiretamente, ao propor a “ignorância da vagina”. Portanto, a mulher, mais do que o homem, fica menos submetida à palavra, escapando a ela e encarnando um “impossível de dizer”. Ela busca mais do que um substituto para o pênis que ela não possui, mas vai à procura de um substituto fálico para designá-la. No menino, a castração se opera pela via do simbólico, constituindo-se, ela mesma, o significante da falta. Na menina, pelo imaginário, se opera a falta de um significante.

A bissexualidade tão comentada por Freud, transforma-se, numa perspectiva lacaniana, em bi-gozo, na divisão do feminino em duas partes, uma toda fálica e outra não - toda fálica. Assim, “se para Freud, falta algo à mulher, para Lacan, um gozo suplementar lhe é aberto” (MANNONI, 1999, p. 90). Gozo este que é suplementar ao gozo fálico, ao gozo da fala e, por pertencer ao âmbito do Real, escapa ao significante (ao Simbólico), como, também, ao imaginário. Podemos dizer que em Freud, por meio do primado do falo, tenta-se recobrir o Real com o simbólico, nomeando-se a falta da castração. Já em Lacan, há uma tentativa de fazer emergir esse Real, por meio do simbólico. Essa diferença de postura entre eles estabelece, então, suas distintas reflexões sobre a feminilidade.

Para Lacan (1972-1973 [1985]), o Real está fora do âmbito do conhecimento, porque está fora do significante. A realidade do sexo feminino consiste em estar no furo no discurso, imerso na ausência de representação, na “lacuna no tecido significante” (ANDRÉ, S., 1998, p. 60). Ele afirma que a compreensão do feminino só pode ser alcançada pela via do Real que permite compreender o fato de a mulher, mesmo presa ao complexo de castração, não se submetem totalmente a ele, ficando não – toda fixada nele. Como nos reafirma Roudinesco (1998, p.300): “O gozo feminino, portanto, é diferente e, acima de tudo, sem limite. É, pois, um “gozo suplementar””. Logo, “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 1972-1973 [1985], p. 100).

Ademais, ao mesmo tempo em que Lacan (1972-1973 [1985]) afirmava que “não há relação sexual”, ele dizia que “relações sexuais, só existe isso”. Essa aparente contradição se explica pelo diferente sentido empregado a essas premissas. A segunda assertiva assegura que

há uma conotação sexual em todas as relações e a primeira, não tem a ver com a negação da “materialidade da conjunção sexual” (ANDRÉ, S., 1998, p. 25), mas sim, que não existe uma complementariedade entre homens e mulheres, pois há uma dissimetria entre ambos. Não é possível que de dois se faça um, mas existe, entre eles, uma relação de pareamento necessária.

Esse axioma denuncia que entre o gozo feminino e o gozo fálico não há cruzamentos, bem como entre o real e o significante. Entre eles há apenas uma lacuna, o corte. Por isso, Lacan designa o gozo da mulher como suplementar e não complementar. Além disso, ele se distancia da idéia freudiana da libido única, destacando os impasses da resultante dessa consideração, que seria a relação de complementariedade entre homens e mulheres, ou seja, “numa concepção do Um como negação da diferença e exclusão da castração” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p.703), como nos afirma a citação abaixo:

O sujeito não pode se unir ao corpo, só se introduz nele, significante por significante; o homem, enfim, não consegue gozar do corpo da mulher a quem ele não pode tomar toda; ele nunca a apanha, a não ser de uma em uma, e, em cada uma, pedaço por pedaço, parte do corpo por parte do corpo. O Um da unidade, o Um Todo é forçado a se dissolver no Um da diferença, o Um singular (ANDRÉ, S., 1998, p. 240).

O sujeito se encontra deslizando entre três níveis: a satisfação das necessidades, o gozo da palavra e o gozo do ser. Entre cada um deles se coloca uma falta. A insuficiência de um pede o outro, tornando a falta algo evidente e inevitável. O gozo da palavra é aquele com o qual abordamos a realidade, constituindo um obstáculo para a existência da relação sexual, como afirma Lacan (1972-1973 [1985]): “Por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (p. 83). A relação sexual não só é impossível de se realizar pelo sujeito, pois o gozo nunca é aquilo que deveria ser, mas também é impossível de conceituá-la através de uma teoria, pois o gozo é um lugar vazio de significantes.

Medardo se divide ao meio após ser atingido pela bala de canhão que lhe abre no peito um grande furo, uma ferida. Assim, o falo é a bala do canhão que direciona o “lugar” onde será feita a ferida. O gozo é o nome que Lacan dá a esse furo, aquilo que nos cinde, nos divide ao meio tal e qual o visconde. E, como ele, só nos resta caminhar por nossas terras, carregando uma grande fissura e vivenciando grandes confusões.

2.2.2 Uma aprendizagem ou o livro das goza(dor)as⁴⁷

Ao partir da divisão do gozo do significante (ou do falo) e gozo do corpo (ou do Outro) temos destacada a consistência de não-toda submetida à ordem fálica da mulher, ou seja, ela é não-toda demarcada pelo gozo do significante, sendo, por isso, não-toda sujeito, o que significa que ela é não-toda determinada por seu inconsciente. Nesta perspectiva, Serge André (1998, p. 247) afirma: “O que quer uma mulher, em última instância, é receber um suplemento de inconsciente – este suplemento que lhe permitiria existir como sujeito lá onde ela é apenas um corpo que goza (...) As mulheres não seriam, pois, sujeitos de um inconsciente⁴⁸ a não ser na medida em que se vissem elas próprias na posição em que os homens as colocam”, ou seja, “ser mulher é, queira-se ou não, fazer semblante⁴⁹ de ser homem” (p. 269).

Cabe salientar que a relação de semblante não é como uma relação falsa, mentirosa, mas é algo estrutural, já que a mulher fica de fora “daquilo que se pode dizer”. A mulher busca ser amada por aquilo que ela não é (LACAN, 1966 [1998]), por isso, podemos dizer que a feminilidade é um artifício, ou seja, ela “só é amada por sua aparência enganadora” (ANDRÉ, 1998, p. 274). Numa relação amorosa, para o homem, a sua parceira fica no lugar de Outro absoluto e para a mulher, seu homem se torna um amante castrado (SOLER, 2005, p. 35). Portanto, “o que define o homem não é uma essência viril, mas se sustenta em relação à mulher (e inversamente)” (CHEMAMA, 2007, p. 342).

Clarice Lispector julgou ser necessário deixar uma nota⁵⁰ aos leitores, antes que os mesmos se aventurassem a ler o seu livro (ao qual nos referimos no título desse tópico), um romance que conta a história de amor de Lóri e Ulisses. Lóri precisa aprender o que é uma mulher, precisa sê-lo. Precisa ser uma mulher para Ulisses. “A Mulher não existe”, esta é a premissa de Lacan que explicitamos acima. Sendo assim, o que existe é a possibilidade de ser uma mulher para um homem. Lóri parece entender isso quando afirma: “Não encontro ainda uma resposta quando me pergunto: quem sou eu, mas acho que agora sei: profundamente sou

⁴⁷ Referência ao livro de Clarice Lispector (1998a): “Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres”.

⁴⁸ Para Lacan, o inconsciente também é não-todo. Sendo assim, a resposta à mulher não pode ser toda fálica, o que a permitiria uma terceira saída para se sustentar como sujeito, senão como homem ou como mãe, como proposto por Freud.

⁴⁹ De acordo com Chemama (2007) semblante é dimensão daquilo que pode “aparecer da posição subjetiva, na medida em que a psicanálise não põe essa aparência a uma essência, mas a liga dialeticamente à verdade” (p.341).

⁵⁰ “Este livro me pediu uma liberdade maior que tive medo de dar. Ele está muito acima de mim. Humildemente tentei escrevê-lo. Eu sou mais forte do que eu”.

aquela que tem a própria vida e também a tua vida. Eu bebi a nossa vida” (LISPECTOR, 1998a, p. 154). Talvez, justo por isso, a obra comece com uma vírgula e, não tenha fim, terminando com dois pontos.

A posição de acreditar-se portador de um falo e desejar com isso, completar aquela cujo corpo é castrado, é uma posição masculina que pode ser assumida, como já dissemos anteriormente, por homens e mulheres. A posição feminina, a feminilidade, é marcada pelo imaginário da falta e da castração, buscando ser tomada como falo e resgatada pelo desejo de um homem. Para relembrar, é importante dizer que essa postura não é algo exclusivo das mulheres, nem elas podem permanecer nesse lugar, o tempo todo, pois como nessa posição feminina goza-se um pouco além do falo, não é suportável viver todo tempo nesse lugar. Sobre este assunto, Dinara Guimarães (1986, p. 122) acrescenta ainda:

A Psicanálise considera que a distinção homem-mulher provém da sexuação simbólica, na qual a distinção anatômica entre os dois sexos está apenas na origem. Esta se produz pela linguagem, embrenhando-se no inconsciente próprio a cada um. Inconsciente donde ambos os sexos são movidos pela força da vida e da morte. Nesse caminho, sempre haverá de faltar palavras. Entretanto, é pelo espaço do indizível que se poderá chegar ao que quer uma mulher.

Nesta perspectiva, é da divisão da posição feminina que Lacan nos fala, conservando o enigma que representa para o homem o gozo que ele supõe na mulher, “um gozo não discernível por ele, impossível de dizer por ela, gozo “outro”, do qual certas místicas dão testemunho” (MANNONI, 1999, p. 78). Sendo assim, não há dúvida de que “o enigma que uma mulher representa para um homem está ligado, em grande parte, ao fato de que este lhe supõe um gozo outro que não o seu, sem poder, no entanto, defini-lo” (ANDRÉ, 1998, p. 223)

Ora, o que pode um homem saber sobre o querer feminino se o que ele quer é que a mulher lhe minta? O homem fica sem saber o que quer uma mulher, ele acaba por querê-la como objeto de amor, do desejo dele e ela, na posição feminina, aceita. Desta forma, entende-se melhor a pergunta feita por Chico Buarque em uma de suas canções: “Quando ela mente não sei se ela deveras sente o que mente para mim. Serei eu, mais um personagem efêmero da sua trama?”. Tendo em vista a ausência de respostas imposta ao homem, ele passa a não querer nem saber, mas a buscar deter alguma arte no fazer. Fazer que ela lhe minta bem, que responda ao seu desejo. Acreditar que ela acha que ele sabe o que ela quer. Nesse jogo amoroso, a mulher culpa o homem de sua insatisfação, por não conseguir responder a pergunta: quem sou eu, fora dessa relação. (KEHL, 1996). No dizer de Serge André (1998, p.224-225),

uma mulher goza dela mesma enquanto Outra a ela mesma. O parceiro homem não pode, certamente, deixar de se sentir frustrado por este gozo, pois, da sua posição de macho, não tem acesso a esta hiância onde uma mulher ocupa o lugar do Outro que falta. (...) Mesmo quando ele gozou e fez gozar sua parceira, jamais tem a certeza de tê-la possuído, ou seja, de ter participado do gozo dela.

Segundo Joan Rivière (1929 [1999]), na descrição de seu estudo de caso, a feminilidade pode ser usada como uma máscara para camuflar a masculinidade e não ameaçar os homens, despojando-os de seus atributos. Ela acrescenta ainda “que a feminilidade seja fundamental ou superficial, ela é sempre a mesma coisa” (p. 31) e que algumas mulheres usam a feminilidade como defesa contra a angústia ao invés de como uma forma de gozo, sendo impossível “distinguir a verdadeira feminilidade e o disfarce que o conceito de mascarada implica” (ZALCBERG, 2003, p.183). A função da máscara é esconder e mostrar, é disfarçar. A mascarada oferece, então, “uma moldura a uma condição de feminilidade da mulher (...) ilustrando a divisão da mulher entre o que ela é e o que ela não é” (p. 184).

O Filme “O piano” nos conta a história de Ada. Ela ficou muda aos seis anos e, por volta dessa idade, começou a tocar piano. Ela tem uma filha chamada Flora e aceita um casamento arranjado com um homem desconhecido da Nova Zelândia. Ada recusa-se a deixar seu piano, ela necessita dele. No início da colonização do país pelos ingleses, ela chama a atenção de Baines, um administrador da região. Ele se apaixona por Ada e a conquista usando o piano dela pra isso.

Fazendo isso, Baines promove uma barreira na imersão gozosa de Ada, faz um furo no Real, aponta para uma brecha nessa completude. Ele negocia as partes do corpo de Ada com as teclas do piano e tocando-lhe o corpo velado, descobre uma lacuna que no filme é delicadamente expresso por um buraco, um pequeno furo na meia que cobre as pernas de Ada. Desta forma, ao retirar essa mulher da plenitude, Baines possibilita-a ser uma mulher desejante.

De acordo com Lacan, para se construir uma identificação imaginária, é necessária a inscrição de um traço simbólico, o “traço unário”, um significante mínimo advindo do Outro e necessário para afirmar a identidade. No caso da mulher, como o significante da identidade feminina não existe a sua mãe não pode fornecer-lhe tal traço. A menina tem, então, uma falta que reforça a sua castração e se precisa confrontar com isso. Esta é a falta de uma “palavra-ausência”, de uma “palavra-furo, perfurada em seu centro por um buraco, deste buraco onde

todas as outras palavras teriam sido enterradas” (DURAS, M. *apud* ANDRÉ, S., 1998, p. 195-196).

Para ser reconhecida como mulher é preciso dar aquilo que não se tem. A mulher dá a ilusão de que tem o falo e teme ser capturada por seu verdadeiro detentor. A mulher deve admitir não ter falo e para que isso aconteça, ela passa pelo momento em que finge tê-lo. Assim, o falo “é a máscara por excelência, o véu lançado sobre este furo inominável” (ANDRÉ, S., 1998, p. 279). O fim do filme referido acima, mostra Ada aprendendo a falar, ela usa um pano cobrindo o rosto. No escuro, ela não sente vergonha de praticar, de deixar sair sua voz que se expressa por pequenos grunhidos, poucas sílabas. George a vê e a beija por cima do véu, só depois o retirando e repetindo seu ato. Ada se mostra feliz.

2.3 Dois gigantes e um enigma

Medusa usava uma máscara de proteção – com olhos flamenjantes e saltados, a língua pendente e os dentes ameaçadores – para aterrorizar e afastar assim todos os que eram estranhos ao Mistério (ROLLIN, Jean-François, 1977, p.135).

Há mulheres que, por mais que as pesquisemos, não têm interior, são puras máscaras. É digno de pena o homem que se envolve com estes seres quase espectrais, inevitavelmente insatisfatórios, mas precisamente elas são capazes de despertar da maneira mais intensa o desejo do homem: ele procura a sua alma – e continua procurando para sempre (NIETZSCHE, 2000, p.224).

Como podemos ver, tanto Freud quanto Lacan, após seus estudos sobre o feminino, depararam-se com a dimensão de enigma encarnado pela mulher. Cabe, portanto, neste tópico, destacar esse aspecto lançando nosso olhar sobre ele, a fim de, mais tarde, o deslocarmos para o que chamaremos de Mito do feminino.

Freud encarava a mulher como um “segredo” a ser adivinhado. É dele a famosa declaração feita a Marie Bonaparte, na qual atesta: “A grande indagação que ficou sem resposta, e a qual eu mesmo nunca soube responder, apesar dos meus 30 anos de estudo da alma feminina, é a seguinte: que quer a mulher?” (RODRIGUÉ, 1995, P. 128). Freud afirmava em seu texto intitulado “A feminilidade” (1932) que os homens em todos os tempos meditaram sobre o enigma da feminilidade. Mas, as mulheres, são elas mesmas, este enigma.

Freud construiu através da sua relação com as mulheres, a teoria do querer-feminino, expressa na pergunta: o que quer a mulher? Ele tentava a todo custo abrir a fechadura da porta que conduzia aos mistérios da feminilidade, mas julgava não conseguir encontrar a chave⁵¹. Contudo, a persistência de Freud era semelhante a de Alice⁵². Não era suficiente espreitar pelo buraco da fechadura, era preciso abrir a porta, descobrir um novo mundo. Era preciso ficar ora grande, ora pequeno. Era preciso insistir. Correr riscos de se perder de si mesmo, de não saber o que iria encontrar, de desaparecer de tão pequeno diante daquela misteriosa aventura, chamada por Assoun, em seu livro “Freud e a mulher” (1993), de “a revelação do querer feminino e a experiência freudiana”.

Este autor nos sugere um detalhe importante desta empreitada: Freud só insere a mulher no âmbito do enigma após esbarrar com os entraves da sua própria teoria para responder às perguntas suscitadas pelo feminino, indagações estas, produzidas pela sua experiência clínica com os sintomas histéricos, especialmente pelo sonho da injeção feita em Irma (FREUD, 1900). Contudo, isso não é feito de forma dogmática, ou seja, influenciado pela imagem da mulher construída liricamente ou pelos estudos realizados anteriormente à Psicanálise.

A originalidade da posição freudiana consiste justamente em sair do discurso essencialista ou naturalista, sem, contudo, entrar no discurso do enigma absoluto, de uma indizibilidade extremista, que renega a mulher. Nesta perspectiva, “Nem exaltação trágica do Enigma, nem homogeneização científica, nem reprodução reducionista: essa seria a intervenção freudiana na questão; nada há de surpreendente, portanto, em que ela origine esses três momentos: efetivamente, produz sua experiência, induz a um saber e traz à luz uma poesia singular” (ASSOUN, 1993, p. 26). Assim, a pergunta “O que quer a mulher?” deveria ser substituída por outra: “o que quer a mulher da Psicanálise?” (*op.cit.*)

Na mulher, o desejo e o querer seriam duas instâncias distintas, das quais a primeira é do âmbito de um saber possível e a segunda, de um saber impossível (no inter-dito do Lógos), havendo incongruências entre o que ela deseja e o que ela quer. A tese do “querer-feminino” demarca o *estilo* dos conflitos psicosexuais da mulher, tanto em sua particularidade estrutural, quanto na especificidade de seus sintomas.

Freud abre mão de permanecer no nível de formulações baseadas no estereótipo do enigma da mulher. O conceito de inconsciente traçado por ele entrelaça-se com o conceito de feminino em que acabou esbarrando, sendo este último, utilizado também para se pensar o

⁵¹ Freud se expressa nesses termos numa carta a Fliess (1894).

⁵² Personagem de Louis Carroll, do conto “Alice no país das maravilhas”.

narcisismo. É justamente essa determinação “narcísica” presente na feminilidade, que permite pensar a diferença entre o querer e o desejo da mulher. O desejo estaria aprisionado na objetividade e o “querer” imerso em um componente narcísico, seria “anobjetal”. Desta maneira, apesar de todas as tentativas freudianas, o objeto obscuro para o qual tendia o querer-feminino, não conseguira ser nomeado (ASSOUN, 1993, p. 99). Ele deduzira a lógica do desejo, mas não a do querer feminino.

Havia uma cisão entre discurso (metapsicologia do desejo) e a fala freudiana (querer) sobre a mulher. Ele não pôs o querer feminino no nível da irracionalidade, mas vivenciou sua irreduzibilidade, articulando-o com o desejo e constatando que o Logos freudiano não dava conta do querer feminino, pois aquilo que escapa ao desejo pertence ao âmbito do querer.

Através da sua teoria etiológica, Freud tenta explicar a tendência fundamental do ser, por meio do desejo, afirmando, como nos sugeriria Assoun (1993, p.101): “Se eu sei como desejas e o que desejas, eu te direi o que queres” Contudo, no caso da mulher, este princípio de equivalência não funciona. Há, portanto, um sujeito no inconsciente que escapa a essa formulação etiológica. Portanto, Freud não se propõe a estabelecer o que é uma mulher, mas como ela se desenvolve.

Para ele, o pai é o produtor da linguagem edipiana e a mãe da pré-edipiana, como Freud veio mais tarde a descobrir. Como dito anteriormente, ele focou o processo do tornar-se mulher na relação mãe e filha e por meio dela Freud deu corpo às suas denúncias do lado misterioso e perigoso da feminilidade, mantendo seu estatuto de enigma (ANDRÉ,S., 1998). Essa relação seria, pois, do âmbito do querer, cabendo saber como a mulher passaria desse circuito, para o do desejo, fruto da introdução da Lei produzida pela entrada de um terceiro, o pai. Para compreender como a menina torna-se mulher, é preciso traçar a “genealogia do querer para o desejo” (ASSOUN, 1993, p. 102). Como nos reitera Assoun (1993):

Ora, se a língua edipiana é o grego do inconsciente – língua de certo modo civilizada -, a língua pré-edipiana é como o miceniano: a promessa de uma civilização resplandecente, mas também uma suspeita de ininteligibilidade (...) O objeto primordial do querer-feminino é realmente a Mãe. Mas, para desejar, e para aceder ao homem, ela precisa fazer seu luto desse querer. A interrogação de Freud seria, portanto: por que ela continua assim, querendo, além de seu desejo? – é isso que não consigo compreender (p. 102).

A Psicanálise sendo entendida como a “ciência do que falta no homem”, encontra sua “prova da verdade” nesse *objeto da falta* mostrado pelo “querer – feminino”, sendo este, a “metáfora privilegiada da coisa analítica”, havendo, então, uma identificação da mulher com a

própria verdade analítica. E, mais do que isso, “A mulher é, pois, não apenas aquilo que a psicanálise conhece mal (...), mas aquilo que, por existir, coloca o saber analítico numa situação de suspense” (ASSOUN, 1993, p. 19). É mulher, então, aquilo que a Psicanálise não conheceu, pois ela dá corpo ao enigma do inconsciente.

Como nos lembra S. André (1998), a teoria do falo e da castração, ao mesmo tempo em que sustenta a feminilidade como mistério, (re)vela seu enigma. Deste modo, para avançar do estatuto de Freud para o de Lacan em relação à dimensão enigmática do feminino, é preciso compreender o que faz a mulher se servir disso, o que faz com que a feminilidade seja um enigma e, principalmente, o que faz a Psicanálise cultivar esse status, em vez de resolvê-lo.

Talvez a vida do ser falante dependa de que não se levante o véu que encobre este mistério (...) O desejo de uma mulher permanece sempre uma questão, mas cada um dos parceiros tira proveito disso: a falta de resposta a essa questão funciona como uma indução ao desejo. Da mesma forma, o fato de que seu gozo jamais possa ser apoiado sobre um sinal seguro e sem ambigüidade, garante que este seja demandado e ainda outra vez demandado (p. 205).

Em seu texto “a significação do falo” (1966 [1998]), Lacan nos propõe que o falo é algo que não pode, ou melhor, não deve ser desvelado, pois sendo, traria conseqüências desastrosas, como por exemplo, o que acontece com o maníaco, aquele que sabe que o falo não é mais que semblante. Como ilustração, ele nos lembra do ocorrido em Pompéia, onde o demônio *Aidos* “surge no exato momento em que, no mistério antigo, o falo é desvelado (cf. a célebre pintura da Villa de Pompéia)” (p. 699). Assim a pergunta sobre o querer feminino elaborou-se para ser repetidamente perguntada e não respondida.

Não se pode esquecer que há uma “oscilação entre o culto da mulher como mistério – enigma – e o ódio à mulher como mistificação – mentira. Mas essas duas posições só servem para alimentar o desconhecimento do que constitui a verdadeira questão da feminilidade, pois postulam, todas as duas, que a mulher é como um esconderijo que dissimularia alguma coisa” (ANDRÉ, S., 1998, p.11).

Freud formulava-se a pergunta nos termos “Was will das Weib?” (o que quer a mulher?) Mais tarde, ela é retomada mediante uma modificação: “O que quer uma⁵³ mulher?” Lacan transforma a questão relançando-a. “Uma mulher. Não é qualquer uma. Só fazer a

⁵³ O termo “*uma mulher*” foi utilizado para substituir o termo anterior, a fim de destituir a idéia de um “conjunto de mulheres”, afinal, “A mulher não existe”, por que ela é, sendo, ou seja, mergulhada no processo de tornar-se.

pergunta já quer dizer que ela quer alguma coisa. Freud não disse: *O que quer a mulher?* Porque a mulher, nada garante que, afinal, ela queira seja lá o que for (LACAN, 1969-1970 [1992], p 121-122). Além do mais, “trata-se daquilo que quer – e não do que deseja uma mulher – e não a mulher. Trata-se então de determinar se a psicanálise nos permite precisar um anseio que seja especificamente feminino. Existiria um voto cujo objeto seria de uma fixidez inabalável para toda mulher?” (ANDRÉ, S., 1998, p. 17).

Serge André (1998) indica-nos ainda, que a problemática instaurada pela pergunta “o que quer uma mulher?” pode se estabelecer em três vertentes: “o da identidade e do traço ao qual ela se fixa, o do Édipo e da função simbólica que é nele preenchida pela instância paterna e o da sexualidade e da clivagem que aí submete o gozo” (p. 280). Tendo à vista a primeira vertente, ele constata que é pelo viés de um artifício que a mulher apreende sua feminilidade, já que lhe falta uma identidade inicial. No caminho da segunda vertente, ele destaca o processo metonímico que passa a menina na passagem da mãe para o pai, buscando saber se há um inconsciente feminino. No aspecto da terceira vertente, destaca-se a idéia lacaniana de suplemento que inaugura um “mais-além da sexualidade feminina” (p. 282), percebendo que a feminilidade oscila entre a castração e o furo, lá onde nenhum sujeito se pode inscrever enquanto tal, portanto, a mulher busca escapar dessa parte a mais e subjetivá-la.

Para Lacan (1972 [1985]), o que a mulher quer é que alguma coisa esteja em posição de preencher a lacuna, o furo do significante que lhe falta, que algo lhe apóie. Como sistematiza Serge André (1998, p.283), há alguns caminhos utilizados pra se cumprir esse querer. O primeiro deles é o da histeria. Neste caso, há uma fuga do irrepresentável da feminilidade, vestindo o falo como carapaça. Um segundo, é o da mascarada, na qual o sujeito se considera não-fálico, representando a mulher castrada e protegendo-se contra a falta de significante da feminilidade. A mulher busca um dizer que dê conta de sua falta que jamais se esgota. Por último, um terceiro caminho, é o do amor. Uma terceira via é o amor, no qual, no lugar do significante faltoso da feminilidade, emerge um sujeito.

De acordo com essas construções, podemos afirmar que ser mulher é sê-lo na aparência, ela é fabricada por meio de um longo trabalho psíquico, bem expresso pelo poema de Rilke (1972, apud ANDRÉ, 1987, p.289) descrito abaixo:

Figura de mulher, em seu sono
encerrada, dir-se ia que ela degusta
algum ruído, a nenhum outro semelhante
que a preenche toda.
De seu corpo sonoro que dorme

ela tira o gozo
de ser ainda um murmúrio
sob o olhar do silêncio.

Conquanto, como se pode perceber, diante do enigma expresso pela pergunta: o que quer a mulher?, Freud confessa não ter resposta. “No continente negro da feminilidade, segundo a sua expressão, ele deixa o seu lugar na estrutura de um mito. Lacan dará o seguinte passo” (VALAS, 2001, p. 40). Entretanto, embora Lacan avance nas teorizações sobre a sexualidade feminina, sobre as diferenças sexuais e sobre o enigma, ele não só mantém a dimensão mítica do feminino, como também nos permite pensar numa ressonância entre o que se poderia chamar de dimensão mítica e dimensão feminina. Deste modo, é por essa via, que formularemos a concepção de Mito do feminino, tratado no tópico a seguir sem, contudo, esquecer que o mistério da feminilidade permanecerá sempre intocado (VALAS, 2001, p. 36).

2.4 (De)cifra-me ou eu te devoro: uma passagem do Enigma ao Mito do feminino

Toda a humanidade conspira por encontrar a porta do mito, por atingir a última Porta, o Santo dos Santos que abre o conhecimento – a Porta de Ouro onde estaria gravada a palavra do enigma (LUCCIONI, G., 1977, p. 9).

Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos (SARAMAGO, 1995, p. 262).

Inseridos neste contexto do *Enigma do feminino*, propomos neste estudo, tecer considerações sobre o que denominamos de Mito do feminino. Daremos a este termo uma conotação diferente da usada nas pesquisas que tomam por perspectiva a teoria junguiana, não lhe atribuindo um valor de arquétipo ou coisa semelhante, mas sim, como um possível viés para falarmos do inominável da feminilidade, proporcionando-lhe alguma clareza.

Direcionamo-nos no sentido indicado por Freud ao afirmar que: “Se não conseguirmos ver as coisas claramente, pelo menos vejamos claramente quais são as obscuridades” (1926, versão eletrônica). Sendo assim, esta não é uma pesquisa sobre o mito e o feminino, nem sobre a mulher e o mito, nem muito menos sobre mitos femininos, temas que servem de base para outros trabalhos já produzidos, porém, convém aqui, propor a passagem do Enigma para o Mito do feminino, sendo este último termo explicitado nesse tópico.

Ao percorrer o trajeto dos seus estudos sobre a mulher, Freud, no ponto de chegada, se vê diante de um enigma. Já Lacan, toma-o como ponto de partida, a fim de desenvolver suas

teorizações sobre este assunto. O termo Enigma pode remontar-se ao mito da Esfinge. Esta, com a cabeça e peito de mulher e corpo de leoa⁵⁴, está presente no mito de Édipo – fundamental para a psicanálise - como aquela que lançava enigmas aos viajantes, matando os que não logravam adivinhar o sentido do que lhes era proposto. *Decifra-me ou eu te devoro*, era assim que a Esfinge de Tebas se apresentava. Portanto, havia duas saídas diante da ameaça, ou ser engolido, ou conseguir a proeza de desvendar o enigma.

Como vimos, Lacan atesta da impossibilidade de se dizer A mulher, ela que é Não-toda submetida à ordem fálica, tem destacada sua dimensão de Real que, preso ao enigma, inviabiliza seu deciframento, mantendo a Esfinge viva⁵⁵. Serge André (1998, p. 204) reafirma que “a feminilidade é um enigma” e acrescenta: “Tal afirmação só pode nos remeter à figura do Édipo – não à do esposo de Jocasta, mas à do decifrador do enigma que se defronta com a figura fêmea da esfinge”.

Diante do enigma do feminino, só resta sofrer o dano de ser engolido e, dentro do corpo da Esfinge, só há a escuridão. Como nos propusemos a lançar luz sobre a questão, decidimos construir uma passagem para o Mito do feminino, na tentativa de oferecer maior amplitude para um posicionamento diante do que suscita a mulher e dar lugar a uma terceira saída. Afinal, “Coube a Freud lançar a questão, e cabe aos analistas mantê-la viva para que a ciência psicanalítica possa continuar seu destino: fazer falar sujeitos sobre uma verdade, ainda que não-toda, e assim abrir a possibilidade do Inconsciente acontecer” (FUKS *In* ASSOUN, 1993, p.13).

O mito, conforme visto no primeiro capítulo, mantém o Mistério, pois pode ser constantemente reinterpretado, é da ordem do indizível e recobre o Real com o simbólico, pela via do imaginário. Ele decifra, cifrando. Ele (re)vela ao insistir em velar, nos permitindo sondar o enigma sem destituí-lo desse lugar, mas também sem sofrer o triste fim de ser por ele devorado. Como Moisés, que por uma fenda, uma brecha, viu lampejos da glória de Deus e não morreu, como nos relata o trecho abaixo:

Então disse Moisés: Rogo-te que me mostres a tua glória. Respondeu-lhe o Senhor: eu farei passar toda a minha bondade diante de ti, e te proclamarei o nome do Senhor. Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia, e me

⁵⁴ Baseado nos comentários de Hilda Doolittle sobre sua relação com Freud, Assoun (1993, p.83) destaca a presença da cachorrinha Chow-chow, chamada de leoa, posta aos pés do “professor”. Sentavam-se, então, o sábio, a mulher e a leoa, o que nos faz pensar na figura da esfinge e em seu corpo de leoa. Assim, vislumbraríamos sentados juntos, o sábio, a mulher e a Esfinge, que “abanando o rabinho”, propunha enigmas a ambos.

⁵⁵ No mito citado, conta-se que quando Édipo desvendou o enigma proposto pela Esfinge, era obrigação desta se lançar ao mar, atirar-se às ondas (MENARD, 1985, p.33).

compadecerei de quem me compadecer. E acrescentou: Não poderás ver a minha face, pois homem nenhum pode ver a minha face, e viver. Disse mais o Senhor: eis aqui um lugar junto a mim; aqui, sobre a penha, te porás. Quando a minha glória passar, eu te porei numa fenda da penha, e te cobrirei com a minha mão, até que eu haja passado. Depois, quando eu tirar a mão, me verás pelas costas; mas a minha face não se verá (ÊXODO 33:18-23).

Ademais, o enigma, tal como nos propõe o mito da Esfinge, está posto para ser respondido, resolvido e, se pensarmos no feminino veremos que este tem mais a ver com o mito, pois ambos são da ordem da não-resposta, do indizível. Pensamos, então, que, mais do que imersa em um caráter enigmático, a mulher insere-se em um universo mítico. O mito, com suas particularidades, opera a função de (des)velar um enigma, gerando outros tantos. Dentro desse contexto, é importante dizer que não se pretende destituir o caráter enigmático impingido ao feminino, até porque o mito não retira do enigma seu aspecto de surpresa e de suspense, mas ele o contém. Cabe salientar também que não subestimamos a importância deste tão usado termo, mas sim, procuramos ampliar o entendimento sobre o mistério imposto a todo aquele que se propõe a estudar o feminino, compreendendo que, nele, esbarra nossa ambição.

No nosso trabalho, além da escolha de figuras míticas pertencentes ao universo bíblico, com a pretensão de contribuir para um melhor entendimento do feminino, pretendemos propor um deslizamento do Enigma para o Mito do feminino, na tentativa de tornar apreensível, o indizível da feminilidade.

O feminino é um tema muito amplo, por isso, optamos por este recorte, partindo do enigma do feminino e indo em direção ao que intitulamos de Mito do feminino, conduzindo nosso olhar e nosso estudo nesta perspectiva. No início queríamos estudar a questão do enigma do feminino por meio das figuras míticas escolhidas; depois percebemos que os conceitos de Mito e feminino por nós adotados tinham certas confluências em alguns parâmetros e por fim, vimos que eles repercutiam um no outro, propiciando um mútuo esclarecimento. No que construímos o termo Mito do Feminino.

2.4.1 Alice no país da REALeza

No primeiro capítulo deste trabalho, traçamos considerações sobre o Mito destacando sua dimensão simbólica, seu funcionamento por processos metafóricos e metonímicos e sua

ação de significante. Já neste segundo capítulo, nos tópicos anteriores, apresentamos o feminino e sua dimensão de *Não-Todo*, seu gozo suplementar, seu caráter enigmático, seu aspecto de Real. E é justamente a noção de Real, que ao ser posta como base, permite feminino e mito esclarecerem-se a um só tempo. Deste modo, além de “cair na real”, na realidade da relação entre mito e feminino, caímos no Real, adentramos em seu país.

Como já é sabido, Lacan inaugura em conformidade com as instâncias freudianas do Isso, Eu e Supereu, as instâncias do Real, Simbólico e Imaginário, registros estes que, foram criados com o objetivo de subsidiar o estudo da experiência humana, sendo elementos indissociáveis que se organizam em torno do furo inicial (objeto a) e, entrelaçados, dão consistência e existência ao psiquismo, tendo no nó borromeano⁵⁶, sua principal expressão. Neste estudo, não abordaremos a dimensão imaginária, mas destacaremos a relação de mito e feminino por meio da relação entre o simbólico e o real.

Baseado na teoria do significante, o primeiro momento da clínica lacaniana privilegiava o simbólico, enquanto o segundo dava destaque ao Real, à impossibilidade enfrentada pelo sujeito de saber e de dizer de si. Nesse tempo do ensino de Lacan, como pode ser explicitado em seu seminário intitulado “*Mais, ainda*” (1972), ele alega haver algo que não pôde ser dito através de suas construções anteriores, ou seja, algo existe para além da ordenação simbólica, da lógica significante. Ocorre a fundação da clínica que dá primazia ao Real, sendo esta, distante das formulações da ciência vigente e que incide sobre um corpo⁵⁷ que não é o biológico. Havia o objetivo de criar uma ciência do Real que escapasse à matematização, fundada numa topologia não cartesiana, retirando assim, o foco da neurose e o pondo na psicose.

O Real é aquilo que carece de sentido, é o que está fora de cogitação, é o imprevisível. Ele marca a cisão originária entre natureza e linguagem, encenando o inominável e constituindo como algo que ultrapassa o sujeito, sendo por ele inalcançável. Deste modo, o real não pode ser simbolizado, nem integrado no âmbito do imaginário, como nos alude Roudinesco e Plon (1998, p. 645):

Na categoria do simbólico [Lacan] alinhou toda a reformulação buscada no sistema saussuriano e levi-straussiano; na categoria do imaginário situou todos os fenômenos ligados à construção do eu: antecipação, captação e ilusão; e no real, por fim, colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo

⁵⁶ Termo introduzido na teoria lacaniana em 1972. Refere-se a nós trançados que unem a trilogia posta por Lacan (Real, Simbólico e Imaginário) formando uma “tríplice aliança” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 541).

⁵⁷ O título original do referido seminário é ‘*Encore*’, que em francês, é homófono a expressão: ‘*no corpo*’.

inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um “resto”: uma realidade desejanste, inacessível a qualquer pensamento subjetivo

O Real é o lado intocável do inconsciente, é a ausência de saber. Na verdade, ele é a mais pura ausência, a impossibilidade de representação, o buraco negro do simbólico, a pulsão de morte, o silêncio. Este último, como bem descreve Graziela Pinto (2006, p. 61), “não é aquele que antecede qualquer palavra – um querer dizer – mas, antes disso, é aquele que se situa depois da palavra quando não só as respostas, mas também as questões vêm a faltar”.

As palavras tornam suportável o vazio inevitável que a falta provoca, elas tentam fixar a pulsão a um representante, dando-lhe uma direção. Existe no aparelho psíquico, um fluxo pulsional que sobra, permanecendo sem significação, sem representante, como um buraco Real que pede um significante que o fixe a um objeto e por uma imagem que lhe forneça consistência, mas depara-se com a marca de um objeto ausente, com o silêncio. Sendo assim, o Real é o “imponderável, o sem sentido que retorna incessantemente questionando o sujeito e sua existência” (FORBES, 2006, p. 20), sendo bem expresso no trecho abaixo:

Eu tenho à medida que desigmo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção é que obtenho o que ela não conseguiu (CLARICE LISPECTOR, 1998b, p. 176).

Como explicitado por Nasio, o real “é um todo do qual se retira um elemento (...) não é o vazio no sentido do abismo oco, mas no sentido do infinitamente cheio, do lugar onde Tudo é possível” (1993, p. 82). Assim como no país das maravilhas descoberto por Alice. Lá se podia encolher, aumentar, seguir um coelho falante e chegar até um mundo habitado por cartas de baralho, uma rainha que por pouco ordenava sentenças de morte e onde chapeleiros gastavam seu tempo com charadas sem respostas.

Tendo em vista essa concepção de Real, podemos afirmar que o mito ao ser considerado um lugar onde tudo é possível, onde tudo acontece, faz parte do mundo da REALeza, imerso numa dimensão de enigma, surpresa e terror. Ele ocupa o lugar daquilo que é impossível de ser dito, pois onde falha a compreensão, se põe o mito no lugar. Talvez justo

por isso, ele tenha sido excluído do mundo da racionalidade, pois indicava os seus limites, sendo criado para dar conta daquilo que o Logos não podia dizer, explicar e nem entender. Assim, apesar de ser uma resposta (de ordem simbólica) ao inominável, ele é não-todo simbolizável, assim como o feminino. Ele é atravessado pelo real, fazendo, deste modo, um furo no mesmo.

Portanto, como já dissemos, se o simbólico é incompleto, furado, é o Real que é responsável por tal furo. Onde falha o simbólico, surge o real. O Mito é linguagem e, como tal, há algo nele que escapa a apreensão, há algo nele de intraduzível, incognoscível, de imponderável. O mito é um efeito do Real, é “aquilo que não pode existir” (Eliade, 1963, p. 137), mas está lá, fazendo todas as coisas possíveis.

O Real afirma a presença dos outros dois registros (Simbólico e imaginário) ao negar-lhes (a presença da ausência). Talvez, poderíamos até dizer que o mito é um exemplo de nó borromeano que entrelaça os três registros. Poderíamos afirmar então, que o sujeito lacaniano é um sujeito mítico, no sentido que temos definido o termo Mito no presente trabalho. Este é um sujeito que vez por outra e por tantas vezes se depara com o momento mítico de sua fundação, com a falta inaugurada pelo objeto para sempre perdido e que lhe proporciona ser um sujeito desejante, ser *humano demasiado humano*.

Conforme explicitamos, o real não pode ser dito, mas não podemos esquecer que ele provoca justo por isso, a tentativa de dizer. É dessa maneira que podemos destacar também o furo que o simbólico faz no Real. O mito não se propõe a fazer uma “obturação do real”, mas ao fazer furo nele, por ter uma estruturação simbólica, destaca em si sua instância Real, propondo recobri-la pela via do imaginário. Enquanto significante, o mito faz furo no Real, torna-o apreensível, embora que por lampejos ou vislumbres. Mesmo que ele escape logo das mãos, é possível segurá-lo, pois é justo “na mão fraca, [que] o mundo cabe” (LISPECTOR, 1998b, p. 177).

Para se nomear o inominável, é preciso ir pelas bordas, por aproximações, utilizando a linguagem, que apesar das dificuldades e entraves nos diz algo desse mundo, pela via das metáforas (umbigo do sonho, vazio) e conceitos (Lacan, por exemplo, utiliza a Letra). Nesta perspectiva, o mito bordeja o real, pois suas ferramentas permitem buscar elementos para trabalhar o Real, expresso por meio das marcas e dos rastros deixados pelo humano. Cava-se assim, um furo, ou melhor, o simbólico “atravessa os furos por onde se manifesta a hiância do real” (ANDRÉ, S. 1998, p. 66). Neste buraco cheio, é retirado um elemento, o pleno é atingido por uma falta, uma impossibilidade é erguida diante do Tudo e o sujeito pode

emergir, o que é muito bem explicitado no livro “Uma paixão segundo GH” (1998b), no qual Clarice Lispector faz uma verdadeira demonstração de um bordejamento do Real, conseguindo encará-lo e transmitir por lampejos, o indizível.

Contudo, porque falar daquilo que não se pode dizer? Não para fazer saber (*faire savoir*) mais sobre o assunto, no nosso caso, sobre a mulher, mas para saber o que fazer (*savoir faire*) diante desse indizível, diante de um saber impossível, inventando novas formas de lidar com o horror e a angústia. O mito ocupava justo esse lugar nas sociedades primeiras. Eram “inventiones” para lidar com o Real. Quando não se podia dizer de nenhuma outra forma, se falava por meio do mito, por meio do enigma nele inscrito, assim recobria-se um indizível com outro, abrindo uma fissura no Real e movimentando-o.

Nessa dimensão, se movimentam as teorizações lacanianas “de fazer emergir a instância do real pelo sistema simbólico e dentro destes” (ANDRÉ, S. 1998, p. 66). Por isso, podemos afirmar que o mito esclarece o feminino ao permitir falar daquilo que não se pode dizer e ao não cessar de escrever aquilo que não cessa de não se escrever, ou seja, o mito, em sua dimensão simbólica faz furo no Real feminino e este, em sua dimensão de Real faz furo no Mito, enquanto sistema simbólico.

Por conseguinte, o mito se mostra mais expressivamente levando-se em conta à lógica do não-todo feminino, permitindo que ganhe destaque seu aspecto de Real. Com o simbólico, o mito fala do Real, proporcionando que o feminino torne-se algo apreensível, o que nos lembra a idéia de Serge André (1998, p. 53) de que o inconsciente tenta delimitar o real, como se bordeja um furo, pelo sistema do simbólico. Ainda de acordo com este autor, “A releitura atenta dos primeiros trabalhos de Freud nos mostra, então, que se sucedem em sua obra duas vias da feminilidade: a primeira é de um inominável, quer dizer, de um real que faz furo na fala; a segunda, ao contrário, apóia-se num nomeado: o primado do falo que nomeia a falta da castração” (ANDRÉ, S. 1998, p. 64).

Assim, Mito é significante e é por meio deste último que se chega ao Real. Como vimos, é por meio do Real que se chega ao significante. Em resumo, o mito é uma excelente via de acesso para se chegar ao feminino, que é por ele melhor “capturado” e vice e versa. De acordo com Malvine Zalcborg (2003, p. 42), a mulher tem maior dificuldade de encobrir o real com o simbólico e é por causa da forte carga imaginária característica do mito, que este consegue viabilizar esse recobrimento. O querer feminino está inter-ditado ao Logos e onde ele falha, surge o Mythos, ou seja, no inter-dito do Logos, ele emerge.

Ao lembrar que a Psicanálise transformou os mitos de Édipo e Narciso “em figuras conceituais da formação do inconsciente e da formação do eu”, Betty Fuks (2000, p. 59) afirma que “reconhecer nos mitos gregos um pensamento autônomo, com sua lógica e seu modo de experiência, levou Freud a aproximá-los do sonho: ambos são vias de acesso ao real”.

Em resumo, a relação que privilegia a dimensão feminina no mito foca-se no enigma, no horror, na surpresa e, o inverso, o núcleo mítico no feminino, existe porque o mito, sendo aquilo que não cessa de se escrever, gera movimentação, faz a cadeia rodar e abre furos no Real, o que pode ser também expresso na idéia de Valas (2001, p. 37):

Ora, para a psicanálise, o real da origem só toma o seu sentido no só-depois dos efeitos observáveis da estrutura de linguagem. A psicanálise dá soluções diferentes a essa questão, cujo fundamento é sempre o mesmo, pois trata-se de dar consistência a um real impossível de ser dito. Suas respostas podem ser míticas (*Totem e tabu*, *Édipo*, para Freud, *Mito individual do neurótico*, para Lacan) ou fantásticas (fantasia originária para Freud, fantasia fundamental para Lacan).

É importante lembrar, que uma resposta de ordem mítica, é também da ordem da poesia, pois esta, assim como o mito, está no lugar do impossível de ser dito, como Valas (2001, p. 89) continua a nos lembrar: “Freud escreve que o sonho é uma charada. É um modo de decifração do gozo, para um ganho de prazer (*Lustgewinn*). Lacan propõe inspirar-se nisso e passar, como o sonho, pela escrita “poemática”, para apreender desse gozo feminino tão profundamente enigmático”.

Aquilo que escapa às tentativas da linguagem se solidifica no mito e/ou na poesia e ambos encontram, então, confluências nesse ponto. A poesia, colocada aqui como uma representante do mundo da literatura, também vem servir como ponto de encontro, promovendo o desvelar do enigma do feminino, afinal, o poeta é alguém que se deixa levar pelo Real, mergulhado no universo dos enigmas.

Pela via da poesia, o mito e o feminino se tocam, a um só tempo, como propomos nesse estudo. Neste trabalho, diante do Real imposto pelo feminino, decidimos dar uma resposta de ordem mítica, com o auxílio de algumas personagens da literatura bíblica, como veremos no capítulo a seguir, pois como nos propõe Frye (2004) “a função da literatura não é a de fugir do real, mas de ver nele, a sua dimensão do possível” (p. 76).

3. UM VÉU QUE (RE)VELA: O MITO DO FEMININO NA PERSPECTIVA DAS NARRAÇÕES BÍBLICAS

Depois chegaram também todos os filhos de Israel, e ele lhes ordenou tudo o que o Senhor falara com ele no monte Sinai. Tendo Moisés acabado de falar com eles, pôs um véu sobre o seu rosto. Porém, entrando Moisés perante o Senhor, para falar com ele, tirava o véu até sair. E quando saía e dizia aos filhos de Israel o que lhe era ordenado, viam os filhos de Israel que o rosto de Moisés resplandecia. Então Moisés cobria de novo o rosto com véu até entrar para falar com Deus (ÊXODO 34: 32-35).

Tendo em vista o que destacamos no capítulo anterior sobre o mito do feminino, pretendemos aqui, a partir desta perspectiva, deixar falar as narrativas bíblicas, buscando o diálogo entre a psicanálise e a Bíblia, que nos propomos desde o início deste trabalho. A Bíblia é colocada aqui como uma obra literária, como explicitado na introdução e, sendo assim considerada, cremos em suas muitas possibilidades de interlocuções com a psicanálise. Afinal, a relação desta com a literatura está posta, ela é expressa em toda a obra de Freud e de Lacan e estudada em diversos trabalhos acadêmicos. Para os autores de *A Bíblia pós-moderna* (1995), a invenção de Freud consistiu em unir a sua história peculiar e familiar, mediada pela literatura e a mitologia. Essas articulações uniam os diversos registros de discursos: o científico, o artístico e o autobiográfico.

Contudo, as mulheres da Bíblia sobre as quais escolhemos nos debruçar serão tratadas não só como personagens em um enredo literário, mas consideradas como figuras míticas, as quais podem falar muito bem do Mito do feminino. Entretanto, qual a relação entre mito e literatura? E entre mito e Bíblia? Julgamos, portanto, ser necessário esclarecer brevemente essas questões.

Em seu livro *O código dos códigos*, Northrop Frye (2004), estuda a Bíblia do ponto de vista literário, sua narrativa e imagética, unindo o seu estudo com o da literatura inglesa e destacando as ressonâncias da primeira, na segunda. Vale destacar, que nessa obra, a Bíblia facilmente pode ser vista como uma antologia do Oriente médio, traçando uma identificação entre mitologia e literatura. Para esse autor são as estruturas verbais que nos lembram aquilo que se chama de mitos, sendo este último, conceituado como um enredo, uma narrativa, uma ordenação de palavras numa seqüência, uma narrativa verbal que toma a forma de uma história. Assim, a afirmação de que “a Bíblia conta uma estória e a Bíblia é um mito, são essencialmente a mesma informação” (p. 58).

Os mitos contam para uma sociedade o que é importante para ela saber, tornando-se histórias sagradas e encontrando, também nesse ponto, confluências com a Bíblia. Para Frye (2004, p. 61), mito e literatura são inseparáveis, pois “a literatura é descendente direta da mitologia”. Nesta perspectiva caminha também a afirmação de Martinon (1977, p. 125):

“Ora o mito vai tornar-se, no interior da esfera literária, o instrumento adaptado da valorização de figuras de estilo. O que importa, é justamente a tomada de posse pela literatura, do domínio mítico, e o que J. Dournes escreve – “o mito é talvez ao mesmo tempo a mais bela produção literária do homem e a que se presta melhor a um estudo científico””.

Segundo Eliade (1963, p. 17), os índios consideravam o mito, aquilo que lhes dizia respeito, diferenciando-o dos contos e das fábulas, por ser um universo no qual havia modificação na condição humana como tal. De acordo com este autor, a Bíblia é uma obra literária com elementos míticos, com “substância mítica” (p. 11), com alguns enredos e personagens míticos.

Há muitos entraves e resistência no diálogo entre cristianismo/judaísmo e mito, em considerar os personagens da Bíblia como figuras míticas e os diversos elementos míticos presentes em suas narrativas. Isso se dá, pela crença na equivalência entre mito e mentira, ficção e na associação que se faz dele com o *mythos* dessacralizado da época helenística. Contudo, como nos coloca Eliade (1963), ao tomar a idéia de *mito vivo*⁵⁸ não há motivos para dissociar as narrativas bíblicas do pensamento mítico. O conceito de Malinowski (*apud* ELIADE, 1963, p.24) de mito reforça ainda mais esta idéia, como explicitado abaixo:

uma narrativa que faz reviver uma realidade original e que responde a uma profunda necessidade religiosa, a aspirações morais, a constrangimentos e a imperativos de ordem social e, até, a exigências práticas. (...) Ele exprime, realça e codifica as crenças; salvaguarda os princípios morais e impõem-nos. (...) Longe de ser uma vã fabulação, é, pelo contrário, uma realidade viva, á qual constantemente se recorre.

Se observarmos bem, a forma literária da Bíblia (expressa por meio de enigmas e parábolas), não era a dos mitos, mas esta se utilizava das “categorias do pensamento mítico” (ELIADE, 1963, p.142). Para o cristianismo, o tema central da Bíblia é Jesus Cristo, sua vida e sua obra salvífica. Sendo assim, como bem nos lembra Eliade (1963, p. 142), o meio de obter a salvação é “repetir ritualmente esse drama exemplar e imitar o modelo supremo,

⁵⁸ Aquele que fornece modelos para o comportamento humano ao conferir valor e significado à existência

revelado pela vida e pelos ensinamentos de Jesus. Ora, este comportamento religioso é solidário do pensamento mítico autêntico”.

Rudolf Bultmann (1999) demonstra os elementos mitológicos do Novo Testamento, principalmente presentes na pessoa de Jesus e se pergunta “se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contém um significado ainda mais profundo, que permanece oculto sob o invólucro da mitologia” (p. 53). A proposta dele é demitologizar o Novo Testamento, retirar dele o seu elemento mítico, deixando apenas a extração de sua idéia fundamental, mais profunda, sendo este, então, um método hermenêutico, ou seja, de interpretação. Como ele mesmo afirma: “Sob demitologização entendo um procedimento hermenêutico que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto ao seu teor de realidade. Ao se fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade porém de uma maneira não adequada” (p.95)

Entretanto, ao levar em consideração o conceito de mito que tomamos durante todo o trajeto desta pesquisa, fica clara a discordância entre nossas proposições e a de Bultmann, embora apreciemos parte de sua proposta. Segundo Barthes (1977, p. 12), “Não são mais os mitos, que é preciso desmascarar (a *doxa* se encarrega disto), é o próprio signo que é preciso abalar: não revelar o sentido (latente) de um enunciado, de um traço, de uma narrativa, mas fissurar a própria representação do sentido; não mudar ou purificar os símbolos, mas contestar o próprio simbólico”. Tendo em vista que, como vimos no capítulo anterior, é o Real o articulador entre Mito e Feminino, não é necessário demitologizar, mas sim suportar o “sem sentido” do mito, deixando-o falar.

No contexto deste trabalho cremos que o discurso mítico e literário tem muito a nos dizer sobre o mito do feminino acrescentando outras construções possíveis sobre esta temática. Entendemos que a literatura bíblica, pode propiciar maior clareza para o nosso estudo sendo as mulheres da Bíblia, uma expressão do Mito de feminino, propiciando outras elaborações a cerca deste assunto.

A Bíblia nos apresenta diversas mulheres inseridas em contextos diferentes, tanto no Antigo, como no Novo Testamento. Vale ressaltar que não pertence ao escopo deste trabalho tecer considerações sobre elas, nem sobre as formas de compreensão bíblica sobre o feminino. As mulheres sobre as quais optamos por nos debruçar são as da genealogia de Jesus Cristo, descritas em Mateus, como lemos abaixo:

Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão. Abraão gerou Isaque, Isaque gerou Jacó, Jacó gerou a Judá e a seus irmãos, Judá

gerou de Tamar a Perez e a Zera, Perez gerou a Esrom, Esrom gerou Arão. (...) Salmon gerou de Raabe a Boaz, Boaz gerou de Rute a Obede, Obede gerou a Jessé, Jessé gerou ao rei Davi, o rei Davi gerou Salomão da que foi mulher de Urias. (...) Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo (Mateus 1:1-16).

Como dissemos na introdução, essas mulheres se põem como semblante deste homem, são as matriarcas de Israel, as geradoras do Messias. A genealogia elabora por Mateus, não é a única que descreve os antecedentes do Cristo. O Evangelho de Lucas (3:23-38) também nos descreve a genealogia do Messias, mas não cita nenhuma mulher e apresenta diferenças em relação a apresentada no livro de Mateus. Esta última é a única genealogia que cita essas cinco mulheres. Alguns estudiosos (como por exemplo, WATSON E ALLEN (1964)) defendem que a diferença entre as genealogias se dá porque há um enfoque em Mateus na linhagem de José (Mateus), ao passo que Lucas enfatiza a de Maria, enquanto outros teóricos pensam que ambos seguem a linhagem de José, mas uma delas, Lucas, mostraria a descendência humana de Jesus e a outra, a descendência real de Jesus.

Com exceção da genealogia descrita em Mateus, e de outra citada em I Crônicas 2, na qual alguns estudiosos, afirmam ter servido de base para a primeira (CHAMPLIN, 1995, p.269), não existem outras genealogias que incluam mulheres. Como já deixamos claro na introdução deste trabalho, nos debruçaremos sobre as narrativas de Tamar, Rute e Bate-Seba. Preferimos resumir suas histórias, enxertadas com notas de rodapé que contextualizam o leitor do ambiente cultural, social, religioso, dos rituais judaicos, e outras curiosidades.

Vale ressaltar que o resumo das narrativas será transmitido tendo em vista o contexto geral da Bíblia, evocando outros textos que façam menção aos personagens ou aos costumes referidos com a pretensão de situar o leitor. A narrativa que nos conta sobre Tamar está descrita no livro de Gênesis, capítulo trinta e oito e no “Testemunho de Judá: da valentia, da cobiça material e da luxúria”, um dos livros considerado pseudo-epígrafos⁵⁹ da Bíblia. Unimos as duas versões formando uma só e nos trechos em que há contradição entre eles, elegemos as informações de Gênesis, pondo em notas de rodapé, os subsídios dados pelo “Testemunho de Judá”.

Os livros de II Samuel, capítulos onze e doze e o de I Reis, capítulos um e dois, nos narram à história de Bate-Seba. Esses livros da Bíblia se dedicam a contar sobre o início da monarquia, o reinado de Saul, a vida e os feitos de Davi e, sobre outros reis e profetas em Israel. A narrativa de Rute se encontra em um livro com o mesmo nome. Embora não nos

⁵⁹ Livros que não foram canonizados, sendo considerados de autenticidade evidentemente falsa. Sua relevância foi considerada insuficiente para inseri-los no cânon bíblico.

ocupemos em descrever e focar-nos nas personagens Raabe e Maria, nós as evocaremos quando supusermos conveniente. Suas narrativas estão descritas respectivamente no livro de Josué 2:1-21, 6: 17-25 e nos quatro Evangelhos.

3.1 Três mulheres e um destino: nascimento, amor e morte

Como já dissemos, desde o início deste trabalho, pretendemos estabelecer um diálogo entre a Psicanálise e a Bíblia a fim de falarmos do feminino. Contudo, para se promover um diálogo, entendemos ser necessário sair do lugar de onde se está e se situar em outro, viabilizando novos olhares, a construção de novos dizeres. Assim, fez-se primordial nos colocarmos sob o teto do universo mítico-literário. Desta forma, a passagem do dizer psicanalítico sobre o feminino para o dizer bíblico, dar-se-a, nesta pesquisa, por meio da literatura e do mito. Seguimos, então, a pista deixada por Freud em seu artigo “O tema dos três escrínios” (1913b, p. 379) e bem resumida por Rocha (2002, p. 132), conforme expresso abaixo:

Nascimento, amor e morte. Nada mais sugestivo para simbolizar o enigma da feminilidade, se não nos esquecermos de que, segundo Freud, esta tríade marca o curso da vida do homem do começo ao fim. Primeiramente, a figura da Mãe que dá a vida (*die Mutter selbst*); depois, a figura da mulher amada (*die Geliebte*), escolhida segundo o modelo daquela que foi nosso primeiro objeto de amor, e, finalmente, a Mãe-Terra (*die Mutter Erde*), que nos recebe, em seus braços, depois da morte. Cada uma dessas figuras de mulher revela um aspecto do enigma e do mistério da feminilidade.

Portanto, ao apresentar as narrativas de cada uma das personagens bíblicas já citadas, as articularemos com as reflexões já feitas sobre o Mito do Feminino e faremos correlações com a tríade proposta: nascimento, amor e morte. Esse é o destino que atravessa essas três mulheres, porém, daremos destaque a questão do nascimento na figura de Tamar, ao tema do amor, em Rute, e ao morrer, prefiro em Bate-Seba. Entendemos que cada uma delas encarna de maneira específica e clara uma faceta do destino enigmático que elas mesmas encerram.

É interessante notar que temos em foco duas tríades. Duas relações que pensamos se fundir e se comunicar, como na idéia proposta pela trindade. Ao discorrermos sobre o Mito do Feminino desta forma, evocamos a figura da estrela de Davi, a qual é constituída justo por

dois triângulos sobrepostos. Uma estrela de seis pontas, cinco mulheres com suas vidas entrelaçadas, responsáveis pelo destino de um homem, o Messias prometido, vindo da raiz de Davi, aquele que havia de vir para resg(atar) a humanidade.

Nesta perspectiva, cremos ser possível também, evocar pois tríade, a do Simbólico, do Real e do Imaginário. Não nos deteremos neste ponto, mas julgamos ser interessante situar o Mito do Feminino, levando em conta também, estas possíveis articulações. Um nó borromeu se manifesta e dialoga com outro. O enigma da feminilidade expresso por nascimento, o amor e a morte articula-se com o Imaginário, o Real e o simbólico. Ao se falar nestas alianças, não podemos fragmentá-las, cada uma delas se relaciona com as demais do outro nó. Todavia, poderíamos pensar que a questão do nascimento expressa por Tamar, situando-se no âmbito do imaginário, no desejo da mãe pelo filho e em seu investimento narcísico. O Amor, anunciado por Rute, pertence ao universo do simbólico, já que, como nos afirma Lacan (1972 [1985]), o amor é signo. Já a morte é da esfera do Real, sendo aqui encarnada pela figura de Bate-Seba.

Contudo, como nos ensinou Lacan, nos guiaremos pela noção de Real que se inscreve no enigma do feminino e que se presentifica não só na morte, mas também no nascimento e no amor. “O real corresponde à coisa, a qual, mesmo permanecendo fora do inconsciente, tem existência através dos seus efeitos. (...) Um real caleidoscópico”. (GUIMARÃES, D., 1986, p. 125). Caleidoscópico é aquilo que pode ser visto por meio de vários ângulos e a cada ângulo que se escolhe pra ver, forma-se a nossa frente, uma figura diferente. Assim, compreendemos que o Mito do feminino expresso por essas mulheres tem muitas facetas distintas, poderíamos destacar vários aspectos e características diversas, mas escolhemos essas que discorreremos a seguir. Entendemos que essa foi a figura que nesse momento decidimos vislumbrar por meio do pequeno buraco, do furo, do umbigo que nos dá acesso ao mundo de Alice e seu país das maravilhas.

3.2 Tamar⁶⁰: uma mulher em gênese

A sanguessuga tem duas filhas, a saber: Dá, Dá. Há três coisas que nunca se fartam, quatro que nunca dizem: Basta. A sepultura, a madre estéril, a terra que não se farta de água e o fogo, que nunca diz: Basta (PROVÉRBIOS 30: 15-16 *grifo nosso*).

Havia um homem que habitava as terras de Canaã. Seu nome era Judá⁶¹, um dos filhos mais velhos de Jacó. Ao sair de entre seus irmãos, Judá se hospedou na casa de um Adulamita chamado Hira e tomou por esposa a filha de Sua⁶², um homem cananeu. Eles tiveram três filhos: Er, Onã e Selá⁶³. Estando em Quezibe⁶⁴, Judá tomou uma jovem chamada Tamar⁶⁵, para ser esposa do seu primogênito. Er⁶⁶ “viviu em grande turbacão por causa de Tamar” (p.358) e por intrigas da sua mãe, que não gostava da nora por ela não ser cananéia⁶⁷, como ela própria, ele não se deitava com sua mulher a fim de não terem filhos. Mas Er, era um homem mau aos olhos do Senhor, “pelo que o Senhor o matou” (38:7)⁶⁸.

Então, para cumprir a lei⁶⁹, Judá deu ordens, ao seu segundo filho, de tomar para si a cunhada, deitando-se com ela, a fim de suscitar descendência ao irmão. Onã⁷⁰, porém, sabia que não sendo sua a descendência, negava-se a deitar com Tamar, apesar de conviverem a um ano. Judá, percebendo o que estava acontecendo, ameaça o filho ordenando-lhe que se junte a sua esposa, ao que ele obedece. Contudo, por recomendação de sua mãe, ele deixa cair (derramar) sua semente (sêmen) no chão⁷¹. Sendo esta atitude má aos olhos do Senhor, morreu este também, por causa da sua perversidade.

⁶⁰ No hebraico, ‘palmeira’. É o nome de outras duas mulheres na Bíblia: uma filha e uma neta do rei Davi e também de uma cidade (CHAMPLIN, 2001, p. 399). Segundo Kirsch (1997), o nome dela significaria ‘tamareira’, uma árvore que florescia até no deserto.

⁶¹ Segundo Champlin (2001, p. 198), a origem desse nome é incerta, mas pode significar: “Ele (Deus) é majestático” ou “Esta vez louvarei o Senhor”.

⁶² No “Testamento de Judá”, diz-se que ela chamava-se Batsua e era filha do rei de Adullam, Parsaba (p. 357).

⁶³ No “Testamento de Judá” estes nomes são escritos com uma grafia diferente: Her, Onan e Sela (p. 357)

⁶⁴ No hebraico, o nome da cidade indicava: ‘enganador’, ‘desapontador’.

⁶⁵ Tamar, filha de Aram, da Mesopotâmia. Outras fontes afirmam que seu pai se chamava Zinrã.

⁶⁶ No hebraico, ‘vigia’.

⁶⁷ Era contra o mandamento de Deus um hebreu se juntar com uma mulher cananéia (ver o “Testamento de Judá”, p. 360 e Deuteronômio 7:1-4). Judá, ao casar-se, infringia também a lei do seu pai.

⁶⁸ No “Testemunho de Judá” diz-se: “foi golpeado pelo anjo do Senhor” (p. 358)

⁶⁹ Lei do Levirato: consistia em assumir a cunhada como esposa, após sua viuvez, a fim de fazê-la conceber e suscitar descendência a seu irmão, não permitindo o desaparecimento do seu nome e de sua linhagem e tendo que dar boa parte de sua herança a esses filhos, que não seriam considerados como seus. Tornou-se, posteriormente, parte da legislação mosaica (DEUTERONÔMIO 25:5-10).

⁷⁰ No hebraico, ‘vigoroso’. Do nome dele foi derivada a expressão onanismo ou “pecado de Onã”, ou seja, a masturbação (CHAMPLIN, 2001, p. 241).

⁷¹ O homem que fazia isso praticava pecado contra a família, a mulher e contra seu próprio corpo (KIDNER, 1988, p. 174).

Judá envia sua nora para viver sua viuvez na casa de seu pai, prometendo-lhe que lhe daria seu último filho, Selá⁷², por esposo, quando este viesse a ser homem e, pensava ele consigo: “para que não morra também este como seus irmãos” (38:11)⁷³. Assim, Tamar voltou a morar na casa de seu pai⁷⁴. Tendo se ausentado Judá, Batsua audaciosamente vai a Canaã e toma uma mulher para o seu caçula. Ao chegar a casa, Judá amaldiçoa sua mulher no coração e se enche de tristeza, pelo que ela havia feito.

Assim como seus filhos, depois de muito tempo morreu também, por causa de sua maldade, a mulher de Judá. Ele tinha cometido uma grande transgressão ao casar-se com ela, seduzido pelo seu dinheiro e beleza, e julgava ser este o motivo pelo qual, ele não tivera alegria com os filhos que tinham tido, assistindo ao declínio moral de sua família. Depois de ser consolado⁷⁵, Judá resolve subir aos tosquiadores de ovelhas⁷⁶ em Timna⁷⁷, juntamente com Hira, seu amigo. Sabendo Tamar disto, despiu-se ela dos vestidos de sua viuvez⁷⁸ e se cobriu com o véu⁷⁹ para ficar disfarçada⁸⁰, pondo-se à entrada⁸¹ de Enaim⁸², cidade que ficava a caminho de Timna. Ela tomara a decisão de fazer isso, mesmo sabendo dos riscos, porque tinha visto que Sela já era um homem e não a tinham dado a ele, por mulher, antes, haviam arranjado-lhe outro casamento.

Passando por aquele caminho, Judá a viu e julgou ser ela uma prostituta, pois estava com o rosto coberto. Por ter bebido muito vinho, não percebeu que era a sua nora, pois foi iludido pela sua beleza e pelo adorno das suas vestes e, ao dirigir-se a ela, pediu-lhe que se deitasse com ele. Diante do pedido do sogro, Tamar perguntou-lhe: “que darás para dormires comigo?” (38:16). Seu sogro, então, prometeu que lhe enviaria um cabrito de seu rebanho, mas ela pediu-lhe seu selo com o cordão e o seu cajado⁸³, como penhores, até que efetuasse o

⁷² No hebraico, ‘paz’.

⁷³ Na versão descrita no “Testamento de Judá”, conta-se que Judá quis oferecer Selá a Tamar, mas foi impedido pela sua esposa, Batsua (p. 358).

⁷⁴ Conforme o costume do povo hebreu (ver LEVÍTICO 22:13).

⁷⁵ Havia longos períodos de lamentação e um período de espera era observado. O “Testamento de Judá” afirma que esse processo durou dois anos (p. 358).

⁷⁶ A tosquia das ovelhas era ocasião festiva

⁷⁷ No hebraico, ‘partilha’.

⁷⁸ As viúvas usavam vestes especiais o resto de suas vidas.

⁷⁹ Segundo Kidner (1988, p. 175), apenas as prostitutas culturais (casadas) podiam usá-lo.

⁸⁰ O “Testamento de Judá” conta que Tamar se enfeitou de noiva, pois era costume dos Amoreus, que uma recém-casada se colocasse sete dias às portas da cidade, para fins de fornicção (p. 358), o que fazia dela não uma prostituta comum, mas cultural.

⁸¹ Ver Ezequiel 16:25

⁸² Entrada de Enaim, no hebraico, ‘*entrada dos dois olhos*’.

⁸³ No “Testamento de Judá” diz-se: o bastão, o cinto e o diadema real. O primeiro era símbolo do suporte da estirpe de um homem; o segundo, o seu poder e o terceiro, a glória de sua realeza (p. 360). Estes eram insígnias de um homem de posição, eram objetos pessoais muitíssimo valorizados.

pagamento. Judá deu o que lhe fora pedido e, dormindo com ela, a fez conceber dele⁸⁴. Levantando-se ela, tirou o véu e se foi vestida com as roupas de sua viuvez.

Mais tarde, enviou Judá pela mão de seu amigo, o adulamita, o prometido cabrito, a fim de recuperar dela, o que lhe havia deixado como penhor, mas, este perguntava aos que encontrava pelo caminho, onde estava a prostituta cultural que se pusera à porta de Enaim. Ao obter como resposta de que não havia tido nenhuma prostituta naquele local, Hira retornou à Judá com a notícia de que não encontrara a mulher. “Deixe-a ficar com o penhor, para que não venhamos cair em desprezo. Enviei-lhe o cabrito, mas tu não a achaste” (38:23), disse-lhe Judá.

Passados cerca de três meses, deram a notícia a Judá de que Tamar, sua nora, havia adulterado e que estava grávida. Ele ordenou que a lançassem para fora da cidade e a queimassem, como era de costume⁸⁵. Enquanto era tirada, mandou dizer ao sogro: “do homem de quem são estas coisas eu concebi. Reconhece de quem é este selo com o cordão e este cajado” (38:25). Ao verificar que aqueles pertences eram seus, Judá fica envergonhado e manda chamar a Tamar, ouvindo dela as palavras íntimas por ele proferidas enquanto embriagado deitava-se com ela. Assim, a dignidade de Tamar é certificada. “Mais justa é ela do que eu” (38:26), assim afirma Judá, que reconhece ter errado por não ter entregado seu filho Selá⁸⁶.

Estando para dar à luz, havia gêmeos no ventre de Tamar. Na hora do parto, ao sair uma primeira mãozinha, a parteira amarrou-lhe um barbante vermelho, um fio escalarte, dizendo: “este saiu primeiro”⁸⁷ (38:28). Mas, este recolheu a mão e irrompeu seu irmão, saindo do ventre da mãe. Por isso lhe chamara Perez⁸⁸ e a Zerá⁸⁹, o seu irmão que nasceu depois⁹⁰.

⁸⁴ Como explicitado em Levítico 18:15 e 20:12, a relação de um homem com sua nora era considerado um grave delito, sujeito a penalidade de morte.

⁸⁵ Essa era a pena também para outro crime: para um homem que desposasse uma mulher e a mãe dela ao mesmo tempo. Ver Levítico 20:14. Em outras versões, Judá manda apedrejá-la, o que era, geralmente, a punição dada ao crime de adultério.

⁸⁶ No “Testamento de Judá” acresce-se: “Eu não podia matá-la; eram coisas de Deus. Mas perguntei-lhe se por acaso não agira arditosamente, colocando outra mulher em seu lugar. **Nunca mais a procurei, em toda a minha vida.** Pratiquei uma coisa abominável em Israel (...) cometi um grande pecado. Revelei a vergonha dos meus filhos” (grifo meu, p. 358-359).

⁸⁷ Era preciso marcar qual havia sido o primeiro a nascer, pois este seria considerado o primogênito e, assim, teria uma série de privilégios em relação ao segundo, garantidos pelo direito de primogenitura.

⁸⁸ Seu nome significa: “aquele que rompe saída” ou, ainda, “separação ou brecha”.

⁸⁹ No hebraico, *broto, rebento ou brilho (Deus brilhou)*.

⁹⁰ A história do nascimento dos filhos de Judá e Tamar remete à história de Jacó (avô paterno dos meninos), que brigou com seu irmão Esaú, já desde o ventre de sua mãe, pela primogenitura (ver GÊNESIS 25:22-26).

3.2.1 Nasce uma mãe

Não é a toa que a história de Tamar encontra-se no livro de Gênesis. Ela representa bem o início, o começo da tríade que marca o curso da vida humana. Tamar é aquela que queria ser mãe, aquela que dá a vida. Seu objetivo era suscitar descendência a Judá sem importar de que forma ela o faria. O contexto social e cultural no qual se insere a narrativa desta mulher exigia filhos, como reiterado por Bowie (*apud* CHAMPLIN, 2001, p.198): “No registro do livro de Gênesis, o que mais importa não são as mulheres, mas o rol de filhos por ela gerados”. A maternidade é aquilo que atravessa não só Tamar, mas também Rute, Bate-Seba, Raabe e Maria. Na verdade, a maternidade era aquilo que as definia, pondo-as na raiz genealógica do Messias e fazendo delas as matriarcas de um povo.

“Dá-me filhos, senão morrerei” (Gn. 30:1). Essa era a exclamação das mulheres estéreis nos tempos bíblicos. Nesse contexto, o nascimento de uma criança era motivo de festa. “Nas culturas bíblicas, as mulheres que não tinham filhos sofriam severas restrições”⁹¹ (COLEMAN, 1991, p. 85). As mulheres queriam ter filhos com o desejo de agradar aos maridos que se não os tivessem eram olhados com piedade pelos outros homens. Além disso, não ter filhos poderia ser sinal da maldição divina sobre si⁹². A ausência deles era considerada algo anormal e tê-los era sinal de recebimento das bênçãos de Deus⁹³. Morrer sem deixar filhos implicava em perder propriedades e ter o nome da família caído no esquecimento.

Ao que parece, a madre embora estéril, situa a mulher no lugar da mãe. A “madre estéril” é o que nunca se farta. Assim, é a mãe, mesmo sem filhos, que representa a mulher na posição feminina, aquela que está para-além da lógica do falo, imersa no seu gozo a-mais. Nesse caso, a madre estéril possui duas filhas, como as sanguessugas, são elas: Dá, Dá. Ela nunca diz basta, é insaciável. Desta forma, cremos não ter sido a toa que após tantas dificuldades e lutas pra engravidar, Tamar tenha tido justamente filhos gêmeos.

É importante lembrar, como nos indica Silvia Alonso (2002), que há muitas críticas a Freud que afirmam ter ele colado o papel da mulher, com exceção da prostituta, ao da mãe. É importante lembrar a premissa freudiana que assegurava que, por meio de um jogo de deslocamento, ter um filho tinha a equivalência de ter um pênis. Já no final de seus ensinamentos, ele destaca também a relação pré-edípica da menina com sua mãe e deixa pistas para Lacan

⁹¹ Ver I Samuel 1:11

⁹² Ver Levítico 20:20-21

⁹³ Ver Salmos 127:3-5

tecer algumas considerações entre a mãe e a mulher, o feminino e o materno. O feminino tem uma ligação forte com o pulsional e a figura da mãe é a daquela que deixa no corpo as impressões e marcas de erotização. Para esta autora, o mito da mulher mãe, da passividade erótica para as mulheres, imperaram no imaginário social da modernidade. O mito da mulher-mãe como afirma Ana Maria Fernandes (1994 *apud* ALONSO, 2002, p. 131) inverte uma situação: do “para ser mãe é preciso ser mulher”, passa-se ao “para ser mulher é preciso ser mãe”, ou seja, cola-se o feminino ao materno, supervalorizando o materno e excluindo todo o resto do feminino, afinal, “O feminino é uma conquista contra a mãe” (BRUN, 1989 *apud* ALONSO, 2002, p. 125).

Deste modo, o materno coloca um entrave pra feminilidade, situando-se na dialética do falo, pois, o filho é o resto da relação sexual podendo tamponar a falta fálica da mulher. No dizer de Colette Soler (2005, p. 35), “entre a mãe a mulher existe um hiato, aliás, muito sensível na experiência”. Nesta perspectiva, faz-se “necessário, assim, criar um vazio no materno fálico para constituir um feminino a partir dele” (ALONSO, 2002, p. 129).

De acordo com Assoun (1993), o certo não seria perguntar-nos o que quer uma mulher, mas sim, o que quer a mulher da Psicanálise. No caso desta pesquisa, seria interessante perguntar-nos o que quer a mulher dos tempos bíblicos? Poderíamos dizer, então, que essas mulheres da Bíblia, aqui representadas por Tamar, querem gerar vida de sua madre, elas buscaram um filho ou, melhor dizendo, prender-se, mesmo que não-toda, a insígnia fálica. Contudo, cremos que a história de Tamar, longe de confundir os lugares da mãe e da mulher, mostra como é possível produzir uma mulher na mãe e uma mãe na mulher.

Interessante notar que Tamar pede um penhor a Judá, ela pede justo aquilo que o identificava como o homem que era, pede seu cajado e seu cordão, objetos que representavam a masculinidade dele. Apenas quando engravida, ela os devolve ao seu sogro e por meio deles, consegue provar sua inocência e livrar-se da morte. Cabe lembrar, que ao tomar a iniciativa de se disfarçar e seduzir Judá, Tamar coloca sua vida em risco. Esse trecho da narrativa nos diz sobre o feminino, pois destaca que a idéia de devolver o falo permite obter, por esta rendição, o reconhecimento de sua feminilidade, pondo em cena, uma concepção da feminilidade como sacrifício (ANDRÉ, 1998, p. 280).

Porquanto, regressemos para a idéia da maternidade em Tamar, ou melhor, desse aspecto de mito do feminino presente nessa narrativa. Como nos atesta Colette Soler (2006, p. 87): “a mãe, como genitora, não é um semblante, ao passo que há disjunção entre a função

reprodutora, real, e a função de semblante, simbólica”. Tamar é a genitora, imersa no Real, no universo do totalmente cheio, do pleno.

Ademais, como vimos na revisão teórica que fizemos, para adentrar no mundo da feminilidade era preciso sair da mãe para o pai (não pelo pai). Portanto, a narrativa de Tamar, ao destacar o seu papel diante de Judá, pode nos indicar essa sua passagem para o “pai”, conquistada aqui, por meio da maternidade.

Como nos lembra Assoun (1993), apenas após receber o castigo de sofrer dores de parto⁹⁴, a mulher recebe um nome. Eva, a mãe dos viventes. “Ela de fato se tornou *Havah*, a mãe viva: tornou-se sujeito de suas obras, como se sua fala recaísse em seus filhos. Foi isso que ela converteu na forma de seu desejo de maternidade”, o que pode ser reforçado pelo seguinte versículo: A mulher “salvar-se-á, porém, dando à luz filhos (...)” (I TIMÓTEO 2:15). É importante lembrar que a mulher vem para ficar no lugar da falta. Ela é criada após a constatação de que faltava alguma coisa. Ao ser criada para suprir uma falta, a mulher é colocada no âmbito do Real, fazendo furo no simbólico, apontando para aquilo que escapa.

De acordo com Luciano Elia, ao prefaciар o livro “Relação mãe filha”, a autora da obra “não faz nenhuma espécie de oposição entre mãe e mulher, e com isso vai além do voto freudiano de “fazer” a mulher pela via da maternidade. Pelo contrário, mostra que a mãe é fundamentalmente uma mulher, e que a única forma de se compreender adequadamente os percalços da função materna é não esquecer a condição feminina” (ZALCBERG, 2003, p. 10). Portanto, lembrar-se da condição feminina é reconhecer-se faltante, é atravessar a angústia da castração, é deixar os filhos irem, manter o lugar dessa falta para a criança, dar espaço para eles serem sujeitos, fazerem suas escolhas, responderem por si mesmos. É o reconhecimento da falta que preserva o espaço da demanda e auxilia o desenvolvimento psíquico da criança (ZALCBERG, 2003, p. 72). Sendo assim, como nos lembra Escolástica (1995), Maria seria muito mais do que um “bom exemplo de mãe”, ela deve ser vista como ocupante do lugar de mulher, Não-Toda, reconhecidora de sua impotência, dos limites de sua ação na vida de seu filho Jesus, deixando-o livre para cumprir o seu destino (p. 158).

⁹⁴ Gênesis 3:16

3.3 Rute: uma mulher resg(atadora)

Eles pareciam saber que quando o amor era grande demais e quando um não podia viver sem o outro, esse amor não era mais aplicável: nem a pessoa amada tinha capacidade de receber tanto. Lóri estava perplexa ao notar que mesmo no amor tinha-se que ter bom senso e senso de medida. Por um instante, como se tivessem combinado, ele beijou sua mão, humanizando-se. Pois havia o perigo de, por assim dizer, morrer de amor (LISPECTOR, 1998a, p. 146).

O país era governado por juízes e a fome faz com que Elimeleque⁹⁵, sua mulher Noemi⁹⁶ e seus dois filhos Maalon⁹⁷ e Quelion⁹⁸ viajassem para os campos de Moabe. Eles eram efraetas⁹⁹ de Belém¹⁰⁰ de Judá e depois de se estabelecerem naquela terra estrangeira, morreu o esposo de Noemi, deixando-a viúva com seus dois filhos, que tomaram por esposas, mulheres moabitas¹⁰¹.

Passados uns dez anos, morrem¹⁰² também Maalon e Quelion deixando Orfa¹⁰³ e Rute¹⁰⁴, também viúvas. Ao se ver sozinha, sem marido nem filhos, Noemi decide voltar à sua terra, pois ouvira falar que Deus havia visitado seu povo, dando-lhe pão. Despedindo-se de suas noras, Noemi as aconselha a voltarem, cada uma, à casa de sua mãe¹⁰⁵ e as abençoa com uma prece para que encontrem descanso na casa de um marido¹⁰⁶. Contudo, suas noras insistem em acompanhá-la. Noemi recusa-se a levá-las consigo, dizendo-lhes que não tem

⁹⁵ Nome que significava: *'Meu Deus é rei'*

⁹⁶ Nome que significava: *'agradável', 'amável', 'deleitável',* ou ainda, *'minha doçura'*.

⁹⁷ Nome que significava: *'doente', 'estar fraco'*.

⁹⁸ Nome que significava: *'definhando', 'falhando'* ou até mesmo *'destruição'*. Champlin (2001, p.1097), afirma que pode significar também: *'completo'* ou *'perfeito'*.

⁹⁹ O nome anterior da cidade de Belém era Efrata. Ver Gênesis 35:19 e 48:7.

¹⁰⁰ Este nome significa: *'casa do pão' ou 'celeiro'*.

¹⁰¹ Segundo Morris (1961, p. 234), "havia uma proibição segundo a qual os moabitas não podiam entrar na congregação [de Israel]; e a descendência de um casamento com um moabita não poderia entrar na congregação até a décima geração" (ver DEUTERONÔMIO 23:3-4). Contudo, essa lei concernia exclusivamente aos homens, não sendo proibidos os casamentos com mulheres moabitas. Entretanto, qualquer casamento misto era mal visto, por ser o povo de Israel uma raça separada por Deus (Dt.7:3). Os moabitas eram descendentes de Moab, fruto da relação sexual de Ló com suas filhas, ou seja, são filhos de um incesto (GÊNESIS 19:34-37)

¹⁰² Segundo Morris (1961, p. 235), o Talmude considera a morte desses homens, uma punição por terem deixado Judá.

¹⁰³ Nome que poderia significar: *'pescoço'*, podendo indicar firmeza, beleza feminina ou *'pescoço duro'* (expressão pejorativa que apontaria para teimosia). "Aquela que volta às costas" é um outro sentido possível do seu nome, estabelecido por sua conduta diante de Noemi.

¹⁰⁴ De acordo com Valério (2006, p.221), seu nome em hebraico é: Ra'ah e poderia significar: *'amizade', 'apascentar'* ou *'velar'*.

¹⁰⁵ Interessante que ela se refira à mãe, ao invés de ao pai, já que o pai de ambas provavelmente ainda viviam (ver Rute 2:11), visto que o Antigo Testamento refere-se, de modo geral, à casa do pai como o lugar das mulheres, mesmo em se tratando de uma viúva (Gn. 38:11, Lv.22:13, Nm 30:16, Dt 22:21). Segundo Morris (1961, p. 237), esse poderia ser um indício de que teria sido uma mulher a ter escrito o livro de Rute.

¹⁰⁶ Neste tempo, um novo casamento para uma viúva era promessa de descanso, segurança e estabilidade, pois sem isso, ela só poderia sobreviver da prostituição ou da dependência de seu pai.

mais esperança de casar-se e ter filhos para lhes dar como esposos¹⁰⁷. Chorando em alta voz, Órfã se despede e Noemi insiste com Rute para que ela faça o mesmo, isto é, que volte “como Orfa, para o seu povo e para o seu deus” (1:15), entretanto, Rute permanece em sua companhia¹⁰⁸, dizendo-lhe:

Não insistas comigo para que te deixe, pois para onde fores, irei também. Onde for tua moradia, será também minha; teu povo será o meu povo e teu Deus será o meu Deus. Onde morreres, quero morrer e ser sepultada. Que Yahweh¹⁰⁹ me manda este castigo¹¹⁰ e acrescente mais este se outra coisa, a não ser a morte, me separar de ti (1:16-17).

Desse modo, partiram e chegaram a Belém, no começo da colheita da cevada, causando grande alvoroço entre as mulheres da região, as quais perguntavam: “esta é Noemi?” Ao que Noemi respondia: “não me chameis de Noemi; chamai-me de Mara¹¹¹, pois Shaddai me encheu de amargura. Parti com as mãos cheias, Yahweh me reconduz de mãos vazias! Porque me haveríeis de me chamar de Noemi quando Yahweh se pronunciou contra mim e Shaddai¹¹² me afligiu” (1:20-21).

Em Belém de Judá, Rute se propõe a respigar, colher espigas atrás dos segadores¹¹³, a fim de prover alimento para ela e sua sogra. Sem conhecer ninguém, Rute entra no campo de Boaz, parente de Noemi por parte de seu marido, homem bondoso e importante¹¹⁴ na cidade. Ao perceber a presença de Rute, ele é informado de que a mesma é a viúva moabita, nora de Noemi e estava colhendo no campo desde cedo até a tarde, sem quase nenhum descanso.

Sabendo-se parente¹¹⁵ de Noemi, por parte de seu marido, sem, entretanto, revelá-lo a Rute, Boaz a trata com simpatia e gentileza, chamando-a de: “filha minha”¹¹⁶ e dispondo seu campo para que ela possa apanhar espigas, revelando-lhe já ter conhecimento de seu desvelo e

¹⁰⁷ Noemi faz referência ao costume do levirato, regulamentado em Dt. 25:5 ss.

¹⁰⁸ Em outras traduções tem-se: “Rute se apegou a ela”. Segundo Cassel (*apud* Morris (1961, p. 243)), a mesma causa (o fato de Noemi já não tinha filhos, nem esposo) induziu Orfa a ir embora e Rute a permanecer. A primeira desejava tornar-se esposa outra vez; a outra, continuar a ser filha.

¹⁰⁹ Rute não invoca Camos, mas sim Yahweh, já tomando-o por seu Deus.

¹¹⁰ Fórmula de juramento imprecatório. Segundo Morris (1961, p.245), provavelmente, devia ser dito, acompanhado de um gesto indicando punição. Ver imprecações semelhantes em: Nm. 2:21; I Sm3:17; 14:44; 20:13.

¹¹¹ Nome que significava: ‘amarga’ ou ‘minha amargura’

¹¹² Deus Todo-Poderoso

¹¹³ Segundo a lei, este era um direito dos pobres, mas seu exercício dependia da boa vontade do proprietário (Ver Lv. 23:22 e Dt.24:19).

¹¹⁴ Esta expressão denota que Boaz era um homem rico, influente e íntegro na comunidade. Seu pode significar ‘filho da força’.

¹¹⁵ A palavra usada no original indica um sentido muito amplo, podendo indicar qualquer tipo de parentesco.

¹¹⁶ Esse tratamento indica grande diferença de idade

dedicação para com a sua sogra Noemi e abençoando-a com o desejo “de uma farta recompensa da parte de Yahweh, Deus de Israel, sob cujas asas viestes buscar refúgio” (2:12). Rute sente-se confortada pelas palavras benignas de Boaz e inclina-se diante dele, prostando-se com o rosto em terra¹¹⁷.

Na hora da refeição, Boaz convida a Rute para comer pão e prepara para ela uma polenta de grão torrado. Depois de haver se fartado, ela volta ao trabalho, ordenando Boaz aos seus servos para que facilitem a colheita dela, deixando cair espigas deliberadamente e ordenando que ela não seja de nenhuma forma maltratada.

Chegando em casa, Noemi admira-se da colheita de Rute e é informada a cerca do seu benfeitor, alegrando-se sobremaneira e explicando a Rute, a respeito de seu parentesco com Boaz e da possibilidade deste vir a ser o remidor¹¹⁸ delas. Aconselhou-a ainda, a permanecer colhendo nos campos de Boaz, onde ela ficaria até o fim da colheita da cevada e do trigo.

Um dia Noemi fala com Rute sobre a necessidade dela ter uma segurança, um lar e um marido que a protegesse, dando-lhe instruções sobre como ela deveria aproximar-se de Boaz. Orienta-a lavar-se e perfumar-se¹¹⁹ e em seguida descer à eira¹²⁰, onde Boaz estaria trabalhando a noite. Rute deveria pôr o seu manto para não ser reconhecida por ele, até que ele tivesse acabado de comer e beber. Quando ele dormisse, ela entraria, descobriria os seus pés¹²¹ e se deitaria até que ele lhe dissesse o que deveria fazer. Rute fez assim como a sogra havia sugerido.

No meio da madrugada, Boaz viu a mulher deitada a seus pés, mas não a reconheceu. Ao inquiri-la, Rute respondeu quem era e pediu-lhe que estendesse o seu manto¹²² sobre ela, uma vez que ele tinha o direito de resgate. Ao que Boaz lhe disse:

Bendito sejas por Deus, minha filha; este teu novo ato de piedade excede o primeiro¹²³, pois não procuraste jovens, pobres ou ricos. E agora, minha

¹¹⁷ Essa era atitude de total reverência e reconhecimento de autoridade.

¹¹⁸ No original, a palavra é go'el (ver Nm.35:19 – ‘o vingador’- vinga a morte do falecido ao reparar sua família) . Este reúne dois costumes diferentes: primeiro, o dever de evitar a alienação do patrimônio (Lv. 25:23-25; 47-49) e segundo, o costume do levirato (Dt.25:5-10). “A palavra go'el recebe significados e traduções diferentes nos vários livros da Bíblia: salvador, redentor, libertador, defensor, protetor, advogado, consolador e vingador. Nos escritos de Isaías go'el é um dos títulos mais freqüentes do próprio Deus. Yahweh é o go'el do seu povo (Is. 41:14; 43:15; 54:5; 63:16)” (MESTERS, 1986, p. 42).

¹¹⁹ Os preparativos para o encontro com Boaz eram os mesmos de uma noiva.

¹²⁰ As eiras eram áreas de terra batida, lajeada ou cimentada, onde se malham, trilham, secam e limpam cereais e legumes. Costumavam a ficar em lugares abertos de modo a poderem apanhar a brisa.

¹²¹ Segundo Morris (1961, p. 270), é possível que pés, sejam aqui eufemismo para as partes íntimas do homem. Em outras traduções se diz: “e lhe descobrirá a cintura”. Segundo Champlin (2001, p.1109), o comportamento de Rute não condizia a uma conduta feminina apropriada, mas sim de uma prostituta.

¹²² Com este gesto Rute pede a Boaz para desposá-la (Ez.16:8).

filha, não tenhas medo; far-te-ei tudo quanto disseres, pois toda a população desta cidade sabe que és uma mulher virtuosa. Ora, realmente tenho direito de resgate, mas há um outro parente mais próximo do que eu. Passa a noite aqui e amanhã cedo, se ele quiser exercer seu direito de resgate sobre ti, está bem, que ele te resgate; se, pelo contrário, não quiser te resgatar, eu te resgatarei; juro pela vida de Yahweh! Fica deitada até de manhã (3: 10-13).

Rute permaneceu deitada aos pés de Boaz até de manhã e levantou-se antes que pudesse ser reconhecida¹²⁴. Ele deu-lhe seis medidas de cevada e ela voltou à cidade. Chegando em casa, a sua sogra lhe perguntou como estava e Rute contou-lhe tudo o que havia sucedido. Noemi lhe disse: “Fica tranqüila, minha filha, até saberes como terminará tudo isso; com certeza esse homem não descansará enquanto não resolver hoje mesmo essa questão” (3:18).

Naquele mesmo dia, Boaz assentou-se a porta da cidade¹²⁵, até ver passar o parente do qual tinha falado. Convidou-o a sentar-se juntamente com dez anciões¹²⁶ da cidade e disse-lhe:

Noemi, aquele que voltou dos campos de Moabe, quer vender a parte do terreno que pertencia ao nosso irmão Elimeleque. Resolvi informar-te disso, dizendo-te. Adquiri-a diante dos que aqui estão sentados e diante dos anciões do meu povo. Se queres exercer teu direito de resgate, exerce-o; mas se não o queres, declara-mo, para eu tomar conhecimento. Pois ninguém mais tem o direito de resgate a não ser tu, e depois de ti, eu (4:3-4).

O parente remidor respondeu que assumiria seu direito, ao que Boaz acrescentou que junto com o direito ao campo, ele adquiriria também Rute, a moabita, a mulher daquele que morreu, a fim de perpetuar nome do morto sobre seu patrimônio¹²⁷. Com essa informação, o homem renunciou ao seu direito de resgate, dizendo que não podia fazê-lo e entregando a Boaz o seu direito. Tirou, então, a sandália¹²⁸ e entregou a Boaz, como era costume em Israel,

¹²³ Boaz refere-se a mais uma atitude de fidelidade da parte de Rute, em não seguir seus próprios interesses, mas buscar resgatar a sua família, seu clã.

¹²⁴ De acordo com Morris (1961, p. 277), há uma cláusula interessante na Mishnah, segundo a qual, se um homem fosse suspeito de ter tido relações sexuais com uma mulher gentia, ele não poderia desempenhar o casamento de levirato com ela.

¹²⁵ Este lugar era importante no contexto de Antigo Testamento, o centro da vida da cidade, lugar de assembléias importantes. (Ver I Rs. 22:10).

¹²⁶ Esses homens exerciam funções jurídicas.

¹²⁷ O menino que nascesse da união do go'el com Rute, seria considerado filho de Maalon e de Elimeleque e a ele pertenceria à terra. O go'el teria também que dar a esta criança, parte de sua herança.

¹²⁸ O gesto sela um contrato de permuta. Pôr o pé sobre um campo ou lançar nele a sua sandália significa tomar posse dele. O calçado torna-se desta forma símbolo do direito de propriedade.

sendo o negócio validado e testemunhado por todo o povo que estava junto à porta da cidade, bem como os anciões.

E, com a benção de todo o povo, Boaz desposou Rute que veio a conceber um filho. Noemi alegrou-se sobremaneira e foi abençoada pelas mulheres que diziam: “Bendito seja Yahweh que não te deixou sem alguém para te resgatar; que o seu nome seja célebre em Israel! Ele será para ti um consolador e um apoio na tua velhice, pois quem o gerou é tua nora, que te ama, que para ti vale mais do que sete filhos” (4:14-15).

Noemi, tomando o menino, colocou-lhe no colo¹²⁹ e serviu-lhe de ama. As vizinhas deram-lhe o nome de Obede¹³⁰. Foi ele o pai de Jessé, pai de Davi¹³¹.

3.3.1 O amor não habita em terra estrangeira

Tendo um lugar só seu no rol das narrativas bíblicas, a história de Rute é contada em um livro com o mesmo nome. Esta mulher é conhecida por duas de suas características: pelo fato de ser uma estrangeira e de ter amado muito sua sogra Noemi. Levando-se em consideração que a figura da mulher amada, ou de maneira mais geral, o amor, é um segundo elemento da tríade que simboliza como já dissemos o Mito do feminino, cabendo nesse momento da pesquisa, falarmos brevemente sobre o amor e a estrangeirice.

Interessante é notar como a genealogia de Cristo apresentada por Mateus é inovadora. Ela além de apresentar mulheres, é constituída por estrangeiras, com exceção de Maria. Rute era Moabita, Tamar mesopotâmica, Raabe era de Jericó e Bate-Seba, ao que tudo indica, era Hitita¹³². Portanto, se, mais tarde, definiu-se que um judeu era aquele nascido de mãe judia, porque justamente na genealogia do Messias, aquele que viria da raiz de Davi, havia tantas estrangeiras?

De acordo com Betty Fuks (2000), a comunidade hebraica se caracterizaria por movimentos de rupturas, rituais de passagem, êxodos. Como nos indica, por exemplo, o

¹²⁹ Trata-se de um ritual de adoção. Legalmente, Obede era filho de Elimeleque. Se Noemi não fosse já tão idosa, Boaz teria que casar-se com ela para cumprir a lei do levirato, mas, sendo assim, Rute a substituiu e entrega os cuidados de seu filho, a sua sogra.

¹³⁰ Seu nome significa: ‘o servo’, ‘adorador’ ou ‘escravo’.

¹³¹ “Interessante notar que embora Boaz tenha desposado Rute para perpetuar o nome de Maalon e de Elimeleque, não é p nome de nenhum desses que figura como ancestral do messias, mas o nome mesmo de Boaz como pai de Obede e antepassado de Davi” (VALERIO, 1986, p.243).

¹³² Como ela era casada com um Hitita, ela provavelmente não era israelita. Afinal, os casamentos mistos não eram bem vistos, como explicitamos na narrativa de Tamar. Champlin (2001, p.1272) contradiz essa idéia afirmando que Urias, o hitita, deveria ser um estrangeiro convertido a fé dos judeus e que haveria se casado com Bate-Seba, uma israelita.

versículo de Gênesis (15:13): “(...) Saibas, de certo, que peregrina será a tua semente em terra que não é sua, e servi-los-ão, e afligi-los-ão quatrocentos anos”. Na lei dos judeus, havia determinações específicas e uma postura ética para se portar diante do estrangeiro¹³³.

Para esta autora, ser judeu é estar fadado à dispersão, à vocação do exílio. Neste sentido, as mulheres acima citadas, participantes da genealogia, podem ser consideradas como judias, pois o hebreu é um eterno estrangeiro. No hebraico, há a ausência da conjunção do verbo *ser* no presente. Ele é passado e futuro e, só nesses tempos verbais, é que pode ser conjugado, ou seja, acredita-se que o homem é o que foi e o que será.

Portanto, o estrangeiro é uma figura recorrente nas narrativas bíblicas, em suas leis, ritos e costumes. Está presente desde o início, quando o patriarca Abraão sai da sua terra e da sua parentela, ordenado por Deus. Como já comentamos, no livro de Rute, a questão do estrangeirismo está bem presente, o que pode ser expresso pelo uso da palavra *Guerr*, termo hebreu utilizado para designar o estrangeiro.

Nesse sentido, na narrativa de Rute, podemos fazer relação com o estrangeiro, o estranho e a feminilidade, pois como nos afirma Betty Fuks (2000, p. 80) “A emigração de Elimeleque encontrará assim, na alteridade feminina de Rute, seu paradeiro final”. Partindo, então, do texto “O estranho”, de Freud (1919), a autora vem afirmar que

o estranho é a verdade assustadora do sujeito, que remonta ao que há muito lhe é concedido e familiar: o desamparo. O estranho designa aquilo que, sendo a um só tempo o mais exterior e o mais íntimo, não se conjuga com a transparência; ao contrário, só se diz na angústia e no horror opaco de seu retorno: o face a face com o que não tem nome, o que está para além da fantasia (p.82).

Sendo assim, mulher é aquela que experimenta de um gozo a-mais, inserindo-se no território da estranheza, em terras estranhas, no país do Real, pois, como nos assevera Valas (2001, p. 28), “O gozo é ao mesmo tempo o que é o mais estranho e o mais íntimo ao sujeito, mas estando fora do significante, isto é, no real”. A mulher é sempre figura estrangeira que pisa em território desconhecido.

Podemos salientar também que o tornar-se mulher, como já vimos, é fruto da relação mãe e filha. A relação de Rute e Noemi expressa bem isso. Noemi é mãe para sua nora e a instrui sobre as formas de seduzir um homem (Boaz), ensinando-a a conquistá-lo. Como nos afirma Malvine Zalcberg (2003, p.15):

¹³³ “Não perverterás o direito do estrangeiro e do órfão” (Deuteronômio 24:17a). e “o estrangeiro não afligirás, nem o oprimirás; pois estrangeiros fostes do Egito” (Ex.22:21)

a figura da mãe, para uma menina, desdobra-se em uma função materna e em uma função feminina na medida em que a mãe é também uma mulher (...) Na possibilidade de uma mãe poder viver-se mãe e mulher, sem abdicar de nenhum desses dois aspectos pelos quais constitui sua feminilidade, é que sua filha pode encontrar um apoio para formar-se a sua feminilidade distinta da de sua mãe.

Desta forma, a feminilidade se constrói no processo de alienação/separação entre uma mãe e uma filha e está inserida no âmbito do tornar-se, num processo de construção contínua. Assim como o “o devir-mulher implica a noção da impossibilidade de um ser final, pois não há a mulher na qual o sujeito se transforme, mesmo quando se é mulher. No devir-judeu, também se coloca a impossibilidade do ser judeu, pois aquilo que se coloca é o devir e não o judeu; ação que leva o sujeito a desafiar qualquer sentido do idêntico e reinventar-se outro” (FUKS, 2000, p. 74).

Nesta perspectiva, para reinventar-se como mulher, Rute descobre o amor. Primeiro, ela é amiga de Noemi, desenvolve-se entre elas uma amor da ordem do *phileo*. Depois, passa a amar Boaz. O livro de Rute contempla as três dimensões da palavra amor (*Eros, Phileo e Ágape*) sendo que para os judeus ele é empregado para ilustrar o amor de Deus e sua lealdade para com seu povo¹³⁴, narra a relação entre Booz e Rute que culmina em casamento e a amizade entre Rute e Noemi. Já no final da narrativa sobre a vida de Rute, temos a fala das vizinhas de Noemi na circunstância do nascimento de Obede: “Quem o gerou é tua nora que te ama, que para ti vale mais do que sete filhos” (Rt. 4:15).

O amor tenta proporcionar o encontro que do lado do gozo se faz impossível. Se o gozo é da ordem do estranho, ou como temos dito, do estrangeiro, o amor se faz diferente. Ele é recíproco, diferentemente do gozo e, ao ser nele colocada a relação, esta tem sua ausência, remediada. A relação amorosa é assexuada, é de um sujeito a outro e não de um sujeito a um corpo, como acontece na relação sexual (ANDRÉ, S., 1998, p. 250). É uma das saídas propostas por Lacan, para lidar com o Real feminino.

De acordo com Chamama (2007, p. 34), é preciso distinguir bem amor e desejo. No primeiro, existe alienação, abdicção de toda vontade própria na dependência amorosa. Ele

¹³⁴ Prova disso está no uso da palavra Chesed, traduzido por misericórdia e benevolência e significando o amor e carinho leal de Deus para com o seu povo. Esse termo é encontrado nos versículos 1:8; 2:20; 3:10.

nos lembra que o amor é um “sentimento de apego de uma pessoa por outra”. Para Lacan, amar é dar o que não se tem¹³⁵ a alguém que não quer. Amar é, então, prometer.

Nessa perspectiva, Rute representa uma mulher que ama e é amada. O amor é uma resposta para o nada, como nos propõe Freud. A narrativa de Rute nos faz vislumbrar o inesperado, o surpreendente, o indizível, multiplicidades que renovam a vida e que instauraram, definitivamente, o dispositivo analítico (FUKS, 2000, p.114).

Chemama (2007, p.33) nos relembra ainda, que ao introduzir o conceito de pulsão de morte, Freud inicia o uso do termo Eros, o qual designaria o conjunto das pulsões de vida (sexuais e de autoconservação). Como sabemos, na mitologia, Eros é o deus grego do amor. Seria ele o único capaz de lutar com a morte? Fuks (2000, p.112) nos lembra que o “O amor é forte, é como a morte” (Cantares 8:6). Ele é antídoto contra a morte, uma maneira de garantir uma não fusão entre o amante e sua amada.

De acordo Mesters (1986, p.41), a palavra resgatar aparece 21 vezes no livro de Rute. Na história de Rute, o amor é resg(atador), ele ata as pessoas, ele ata a tríade que marca o enigma da feminilidade, ele ata as mulheres ancestrais do Messias, ele também, por vezes, des(ata) os nós da angústia.

3.4 Bate-Seba: Uma mulher (en)luta

(...)

A mudez que é interrompida no começo
É o destino de quem chega ao fim

Era primavera. Tempo de guerrear em Israel, tempo no qual os reis saíam com seus exércitos. O rei Davi¹³⁶ decidiu enviar Joabe¹³⁷ com seus oficiais a derrotar os amonitas e

¹³⁵ “É bastante evidente, por exemplo, na criança, cujas demandas incessantes não têm por finalidade obter os objetos que está reclamando, exceto como simples signo, o signo do amor que o dom pode lembrar. Nesse sentido, como diz Lacan, “amar é dar o que não se tem”. É visível também que o amante que exalta sua bem amada queixando-se apenas de uma insatisfação ame-a, sobretudo, por aquilo que falta a ele, única maneira de se assegurar de que ela não vai preencher por meio de uma reposta ajustada demais, o desejo que pode ter dela” (CHAMAMA, 2007, p. 35)

¹³⁶ Seu nome significava: ‘O amado’

¹³⁷ Líder do exército do rei Davi, homem de sua extrema confiança e filho de sua meia irmã Zerúia (Ver II Samuel 2:18).

cercar Rabá¹³⁸, permanecendo em Jerusalém¹³⁹. Certa tarde, ao levantar-se de sua cama, passeando no terraço¹⁴⁰ de seu palácio, viu uma mulher muito bonita a tomar banho e procurou saber quem era. Davi recebeu informações de que ela se chamava Bate-Seba¹⁴¹, filha de Eliã¹⁴² e mulher de um hitita, por nome Urias¹⁴³.

O rei mandou que trouxessem a Bate-Seba e deitou-se com ela “que havia acabado de se purificar da impureza de sua menstruação¹⁴⁴” (11:4). Depois, ela voltou para casa e se achou grávida¹⁴⁵, mandando um recado que contava essa notícia a Davi. Diante disso, ele mandou uma mensagem para Joabe pedindo-lhe que enviasse dos campos de batalha, a Urias¹⁴⁶. Chegando ele, o rei lhe perguntou como estavam Joabe, os soldados e a guerra e lhe disse para ir para casa, descansar. Ao sair Urias do palácio, o rei logo lhe mandou um presente¹⁴⁷, mas, o hitita, dormiu na entrada do palácio ao invés de ir para casa. Ao ser informado disso, Davi perguntou-lhe a razão de tal atitude, ao que Urias lhe respondeu que não se sentia a vontade para comer, beber e deitar-se com sua esposa, em sua casa, uma vez que a arca do Senhor, os homens de Israel e de Judá, repousavam em tendas e o seu comandante Joabe e seus soldados acampavam ao ar livre.

Então, Davi ordenou que Urias ficasse ali mais um dia, para, no dia seguinte, ser mandado de volta. No outro dia, porém, o rei o convidou para comer e beber, embriagando-o, mas o seu plano foi mais uma vez frustrado, visto que Urias não saiu para dormir em casa,

¹³⁸ Capital dos amonitas que ficava cerca de trinta e seis quilômetros a leste do rio Jordão, tendo sido não só cercada, mas derrotada e saqueada.

¹³⁹ Essa era a oitava guerra que Davi se viu envolvido em um período entre dezenove e vinte anos. Ao que parece, este era um relativo período de paz, o que possibilitou sua permanência em Jerusalém (CHAMPLIN, 2001, p. 1271).

¹⁴⁰ Segundo Champlin (2001, p. 1272), O palácio de Davi ficava em uma colina de onde se podia ver o restante da cidade e os quintais das habitações vizinhas.

¹⁴¹ Seu nome no hebraico significa: ‘*Filha do juramento*’.

¹⁴² Filho de Aitofel (avô de Bate-Seba) - Ver II Samuel 23:34. Aitofel, era conselheiro do rei (ver II Samuel 16:23) e, mais tarde, insurge-se contra o reino de Davi (ver II Samuel 15:12 e 17:1-3) apoiando a revolta de Absalão (filho do rei) e induzindo-o a dormir com as mulheres de seu pai a vista de todo o Israel (ver II Samuel 16:20-22), fazendo-se cumprir a profecia de Natã (ver II SAMUEL 12:11).

¹⁴³ Era um dos trinta soldados da elite de Davi (ver II Samuel 23:39) de maior capacidade e confiança. Seu nome significava: ‘*Deus é minha luz*’.

¹⁴⁴ Para os judeus, era necessário um tempo de purificação após qualquer fluxo que saísse do corpo. Isto significava a “purificação da sua imundícia”. No caso da mulher, os dias de sua purificação, eram de uma semana a contar do último dia de sua menstruação (ver LEVÍTICO 15:28).

¹⁴⁵ Champlin (2001, p. 1273) afirma que a gravidez de Bate-Seba deve ter sido fruto de outros encontros (não registrados) dela com o rei. Contudo, sabe-se que a mulher encontra-se em seu período fértil justamente no décimo quarto dia a contar do primeiro dia da sua menstruação, o que coincide aproximadamente com a soma dos dias da menstruação e purificação de Bate-Seba, justo no dia de seu encontro com Davi.

¹⁴⁶ Fica implícito que o intuito de Davi, ao chamar Urias, era legitimar sua gravidez, fazer parecer que o responsável da gravidez de Bate-Seba era seu próprio marido e não ele, evitando o risco de vê-la sendo apedrejada como adúltera (ver LEVÍTICO 20:10).

¹⁴⁷ Alguns comentaristas definem esse presente como uma provisão alimentar, tipo uma porção de carne ou algo tipo jantar romântico (pão, vinho e carne).

escolhendo ficar com os guardas. Ao amanhecer, enviou Davi uma carta a Joabe pelas mãos do próprio Urias, orientando-o a colocá-lo na linha de frente da batalha, deixando-o onde o combate estivesse mais violento, a fim de ser Urias ferido e morto.

Obedecendo Joabe a ordem do rei, colocou Urias em um lugar onde sabia que os inimigos eram mais fortes, pelo que este foi ferido e morto juntamente com outros oficiais da guarda de Davi. Em seguida, Joabe enviou para Davi o relatório completo da batalha instruindo ao mensageiro que, caso o rei o inquirisse a respeito da estratégia usada, informasse a ele que o seu servo Urias, o hitita, havia morrido na batalha. Ao ser informado do ocorrido, Davi faz o mensageiro retornar, insistindo com este para que encorajasse a Joabe, a reforçar o ataque à cidade até destruí-la. Quanto à morte de Urias, o rei manda dizer a Joabe que: “não fique preocupado com isso, pois a espada não escolhe a quem devorar” (11:25).

Ao saber Bate-Seba da morte do marido, o pranteou¹⁴⁸. Passado o tempo do luto, o rei manda buscá-la para o palácio, tornando-a sua esposa. Em seguida, nasce o filho que Bate-Seba esperava. Entretanto, o que Davi fez desagradou a Deus, pelo que este lhe envia o profeta Natã que por meio de uma parábola, lhe adverte do grande mal cometido, profetizando desgraça na vida familiar do rei¹⁴⁹ e morte para o filho gerado por Bate-Seba. Logo que Natã se vai, a criança adocece vindo a morrer sete dias mais tarde, apesar das orações e jejuns de Davi, o qual depois de consolar sua mulher, Bate-Seba, coabitou com ela gerando um menino a quem deram o nome de Salomão¹⁵⁰.

Estava Davi em seus últimos dias quando Adonias¹⁵¹, o seu filho com Hagite, fez acordo com Joabe e com o sacerdote Abiatar, sacrificou ovelhas, bois e novilhos gordos, convidou seus irmãos e todos os homens de Judá e proclamou-se rei de Israel. Para esta festa não foram convidados o profeta Natã, o sacerdote Zadoque, Benaia¹⁵², a guarda real, nem o seu irmão Salomão, motivo pelo qual o profeta Natã procura Bate-Seba¹⁵³.

Informando-lhe do que estava ocorrendo, aconselha-a a entrar na presença do rei Davi e lembrá-lo do juramento que havia feito de que seu filho Salomão o sucederia no trono. Buscando salvar a sua vida e a de seu filho¹⁵⁴, Bate-Seba, apoiada por Natã, enfrenta o rei

¹⁴⁸ O tempo de lamentação era de, no mínimo, sete dias (ver I SAMUEL 31:13).

¹⁴⁹ Ver II Samuel 12:10-12

¹⁵⁰ Considerado um instrumento especial de Yahweh, o construtor do templo e a força que propiciou a idade áurea de Israel. Seu nome significa: ‘o pacífico’.

¹⁵¹ Era o quarto filho de Davi e o mais velho dos sobreviventes (ver II SAMUEL 3:4). Provavelmente estava com 33 anos e tinha o direito de herdar o trono por ser mais velho que Salomão.

¹⁵² Principal chefe militar de Davi

¹⁵³ Infere-se que ela seria a esposa favorita do rei tendo influência junto a ele.

¹⁵⁴ Era costume dos reis orientais, ao subirem ao trono, matarem os que julgavam ser seus opositores.

coabrando-lhe o antigo juramento¹⁵⁵ e informando-lhe dos últimos acontecimentos. Então Davi, depois de ratificar a sua promessa¹⁵⁶, ordena que chamem o sacerdote Zadoque, profeta Natã e Benaia e os instrui a realizarem o ritual¹⁵⁷ que celebraria a ascensão de Salomão ao trono. Feito isto, Salomão é aclamado rei de Israel e de Judá¹⁵⁸ e Bate-Seba, ocupava diante dele, um lugar privilegiado¹⁵⁹.

3.4.1 A morte é mulher muda

A narrativa de Bate-Seba nos conduz para o fim, ela representa a Mãe-Terra e revela um último aspecto do enigma e dos mistérios da feminilidade. Para Freud, quando se trata desse enigma, a morte e o silêncio se fazem presentes. Como podem ser vistos, em seus seguintes textos: “O tema dos três cofrinhos” (1912), “O Estranho” (1919), o sonho das “três Parcas” (1900), o sonho conhecido como “da dissecação da pélvis” (1900) e “O tema dos três escrínios” (1913). Neste último, Freud lembra alguns contos de fadas, dentre eles, os “Doze Irmãos” de Grimm para provar a relação da mudez com a morte. A mudez como representante da morte, ou melhor, a morte representada pela mudez.

Em o Mercador de Veneza (1594 [2007]) e Rei Lear (1606 [1994]), Shakespeare já nos apontava para tal relação. A primeira obra conta-nos que a pedidos de se pai, Portia iria tomar como marido aquele que fizesse a escolha pelo escrínio certo dentre os três apresentados a sua frente, um de ouro, um de prata e um de chumbo. Um deles teria o retrato dela. Os pretendentes teriam que justificar sua escolha e assim o fazem destacando o valor do metal escolhido. Bassanio é aquele que ganha a noiva, afirmando ter escolhido o chumbo pela sua simplicidade e mudez. Para Freud (1913, p.369) o que se dá nessa escolha dos escrínios é, na verdade, a escolha de um homem entre três mulheres.

No Rei Lear, o rei da Bretanha é o pai de Goneril, Regana e Cordélia. As duas primeiras são casadas e a última recusa-se a casar para ficar ao lado do pai. Ao chegar à

¹⁵⁵ Não há registro anterior de qualquer voto que Davi tenha feito em favor de Salomão. Por causa disso alguns comentaristas supõe que esse voto pode ter sido forjado por Bate-Seba. Entretanto, percebe-se a seriedade da sua reivindicação quando ela traz a tona dois dos três nomes divinos do antigo testamento: Yahwey e Elohim (Ver I Reis 1:17).

¹⁵⁶ Todo juramento feito em nome de Yahweh era absolutamente obrigatório.

¹⁵⁷ Este ritual consistiu em levá-lo até uma das fontes públicas fora das muralhas da cidade usando a montaria do rei, escoltado pelo principal sacerdote, o profeta e o chefe da guarda. Depois disso foi ungido, havendo em seguida grande alarido, o toque das trombetas e a aclamação de ‘vivas’ ao rei Salomão.

¹⁵⁸ Israel e Judá foram distinguidas porque o livro de I Reis foi escrito depois da divisão do reino em 931 A.C.

¹⁵⁹ Ver I Reis 2:19. Salomão confiava nela e dava-lhe um lugar de honra (assentou-se ao seu lado direito).

velhice, Lear se vê obrigado a dividir o seu reino. Ele pede para que suas filhas falem sobre o amor delas por ele, a fim de que ele constata-se quem o amava mais e desse a esta, a maior das recompensas. Cordélia, sua filha mais nova, fala para si mesma: “e o que irá dizer Cordélia, agora? Ama; e cala (...), pois teu amor, tenho certeza, é mais profundo do que tua fala” (1606 [1994], p. 9-10).

Nesta perspectiva, Rocha (2002, p. 130) acrescenta:

Na interpretação de Freud, a mudez, o silêncio de Cordélia e a “placidez” da cor do chumbo são inegavelmente símbolos da morte. De fato, na literatura de todos os tempos, nada parece simbolizar melhor a morte do que a mudez e o silêncio. (...) Foi seguramente pela mediação deste símbolo da morte que as três figuras shakespearianas lembraram a Freud as três figuras míticas que os gregos chamaram de Moiras e os romanos de Parcas.

Para Freud (1913, p.375), a terceira das irmãs, seja em qual narrativa for, é a própria Morte. Nas Moiras, a terceira delas é chamada de Átropos, a inexorável ou a inelutável. Essas deusas do tempo se transformam em deusas do destino, como ele ressalva, “onde quer que nosso tema ocorra, a escolha entre as mulheres é livre e, no entanto, recai na morte. A final de contas, ninguém escolhe a morte e é apenas por fatalidade que se tomba vítima dela (p.376).

De acordo com Serge André (1998, p. 190), “o enigma da feminilidade tem assim um duplo papel, segundo o sexo: faz falar os homens e calar as mulheres”. É neste sentido que há correlação entre a pulsão de morte e Real, bem como, com o silêncio e o Real, como vimos no capítulo anterior. Desta forma, é por meio dessas relações que a morte e o Mito do feminino, se articulam.

Como sabemos, há algo da feminilidade se encontra fora do alcance da palavra, é um interdito, remetendo ao silêncio, o mutismo que preenche os espaços entre os ditos (interditos). Esse é um tema implícito nas conjecturas de Freud sobre a feminilidade, pois “há alguma coisa no corpo da mulher que resiste ao adorno fálico, alguma coisa que dele se destaca como a própria morte, que é o seu sexo propriamente dito” (ANDRÉ, S., 1998, p.56). Desta forma, o silêncio representa a “inexistência de um significante para o feminino”, como bem expresso no citado filme “O piano”, no qual o silêncio das profundezas do mar faria delas, uma boa sepultura.

A história de Bate-Seba é marcada pela morte. Ela é marcada também pelo silêncio. Na narrativa descrita Em I Samuel, ela não fala, não dialoga, apenas no trecho de I Reis é que ela se põe a falar e isso ocorre justo nos dias anteriores a morte de Davi. Ela é marcada pela mudez. Não se ouve a voz dela, como se ouve a de Rute e Tamar. Ela se reduz “aquela que foi mulher de Urias”, é

destinada a ser a mulher de um morto, gerando um filho que morre. Ademais, segundo Kirsch (1997, p.19), a história que conta do desejo de Davi por Bate-Seba, reunindo adultério, sedução, o assassinato de um soldado leal e heróico por meios covardes e um filho bastardo, podia ser lida em voz alta na sinagoga, mas apenas no original hebraico, sem ser traduzida para um língua que a congregação pudesse entender melhor.

A guisa de uma conclusão: entre véus...

Escrevi sobre tua fronte MISTÉRIO e ordenei-te levar um véu (CLAUDEL,P
apud JULIEN, 1997, p.91)

Na história dos povos antigos e nas narrativas de Tamar e Rute o véu é um elemento bem presente. Champlin (2001, p. 242) afirma que “é provável que, originalmente, o uso do véu indicasse dedicação e humildade diante de alguma divindade, mas com o tempo, ao se desenvolver a profissão das prostitutas cultuais, o véu se tornou um símbolo da profissão. Ishtar era conhecida como a deusa velada, e suas devotas a imitavam. Talvez, isso também explique o véu das noivas”. Tradicionalmente, em um casamento judeu, as mulheres tinham que usar um véu sobre o rosto, que só seria removido quando os dois estivessem a sós¹⁶⁰ e as mulheres casadas tinham que usar véu quando estivessem em público.

A prostituição feminina dos povos vizinhos ao antigo Israel era marcada pela sua ligação com a religiosidade, com os rituais sagrados. De acordo com Coleman (1991, p.113), “se uma mulher desejasse ter filhos, e não os tinha, teria que fazer o mesmo. E uma das formas de agradar a esses deuses era manter relações sexuais com as prostitutas ou prostitutos que se encontravam no templo para esse fim”. Uma das maneiras de um fiel prestar culto a uma deusa era mantendo relações sexuais com uma sacerdotisa. Interessante lembrar que Tamar, ao invés de ter relações sexuais com prostitutos, decide se disfarçar de uma prostituta cultural e deitar-se com Judá, alcançando o seu desejo de ter um filho.

Uma das mulheres pertencentes á genealogia de Jesus foi Raabe. Não coube estudá-la nesse momento, mas é importante lembrar que sua vida se conecta as outras não só pela linhagem, que juntas elas formam, mas também pelas marcas que elas deixam como mulheres. Essa personagem é citada nas escrituras como ‘A meretriz’, por ser uma prostituta. Em resumo, sua história conta que na conquista de Canaã pelos Israelitas, ela abrigou em sua casa dois espias de Israel que haviam entrado escondidos na cidade a fim de averiguar o posicionamento a segurança interna da cidade. Com sua atitude, ela salvou os jovens e os fez descer pelo muro em um cordão de fios escalarte. Em troca disso, ela e sua família foram poupados pelos israelitas quando eles invadiram, saquearam e mataram todos os habitantes de Canaã.

¹⁶⁰ Gênesis 24:65 e 29: 23 e 25.

No âmbito da prostituição sagrada, a virgindade era obtida a partir de um ritual de defloração e o oferecimento dessas mulheres aos deuses. A beleza era considerada um dom divino e as candidatas à prostituição permaneciam no templo aprendendo música, dança, canto e etc. em busca de uma essência da feminilidade. O que nos lembra o treinamento conhecido das gueixas com seu rosto coberto por sua maquiagem branca remetendo o uso de uma máscara, ou mais ainda, de um véu.

Para Israel, contudo, a prostituição era usada como uma imagem da idolatria¹⁶¹. A Bíblia relaciona prostituição e adultério, embora dê destaque ao segundo¹⁶². Judá comete um grande pecado por ter se disposto a dormir com uma prostituta cultural, o que era algo proibido pelo seu país e pela lei do seu povo.

Maria Escolástica (1995) assevera que o feminino caracteriza-se com um deixar-se penetrar, sendo este o seu modo de se relacionar com as coisas. Essa autora lembra que o sexo era considerado como algo divinizado que promovia uma certa comunhão com o cosmos, ou seja, tinha um caráter mítico, pois o que importava era a sua origem.

Nesta perspectiva, vemos por meio de algumas narrativas bíblicas, que a idéia do véu liga-se a da prostituição e que ambas se relacionam com a perspectiva do feminino inserida no contexto não só bíblico, mas psicanalítico e que já foi traçada neste trabalho.

De acordo com Valas (2001, p.81), o significante fálico (recalcado no inconsciente) só pode funcionar velado e essa é justo a razão pela qual o erotismo nunca existe sem a dimensão do véu. Pois, como acrescenta Birman (1999, p. 61), o véu¹⁶³ oculta e revela, anunciando que o oculto está lá para ser revelado e que

Na estrutura do véu, existe no sujeito a demanda de explicitar algo que ao mesmo tempo se camufla, de maneira a se fundir a apresentação de alguma coisa com o seu próprio ocultamento. Existe a promessa de que se tem algo precioso para oferecer, mas que não se evidencia de imediato e que se esconde como um grande segredo (...) A exibição total do objeto retira dele a sua graça e o seu fascínio e, conseqüentemente, o seu poder de provocar desejo.(...) o véu opera com a oposição entre presença e ausência, estando aí a sua malícia e o seu efeito desejante. O véu é descentrante para o sujeito que o porta e descentrador para o outro que o olha.

Portanto, “a feminilidade não seria então um aparador da angústia colocado, como um véu, sobre uma monossexualidade fundamental masculina?” (ANDRÉ,S., 1998, p.276).

¹⁶¹ Ver Oséias 5:4-7

¹⁶² “Pois cova profunda é a prostituta, e poço estreito a adúltera” (Provérbios 23:27).

¹⁶³ Na Grécia clássica as mulheres recobriam seu rosto com um véu sutilmente transparente para não se exibirem inteiramente em público

Assim, “um véu cobre a mulher” (JULIEN, 1997, p.96), pois ele esconde o nada, o invisível, escondendo-o e designando-o, ou seja, “uma mulher indica a existência de um gozo e, ao mesmo tempo, mascara dele a definição: não há resposta para a questão sobre o saber desse gozo” (JULIEN, 1997, p.97).

O significante fálico é velado e, só assim, desempenha seu papel. “Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1998, p.697).

A mulher como já vimos, não tem um significante que a designe, ela é marcada pela ausência deste e precisa lidar mais com o real. Porém, cabe bordejar o Real, fazendo nele, um furo por meio de significantes que (des)velem os mistérios da mulher. Clarões que permitam ver através do véu, pés de vento que o balancem permitindo levantá-lo, mesmo que por alguns instantes.

Para lidar com o Real imposto pela feminilidade é preciso fazer semblante de um homem. Vemos isso bem marcado nas três narrativas. Tamar e o sogro, Rute e seu go'ell e Bate-Seba com o seu rei. Sob o símbolo do Messias que havia de vir, essas mulheres foram resg(atadas) e redimidas, sendo talvez este o motivo de serem colocadas em posição de destaque, desempenharam um papel na História da Salvação.

A palavra judeu (yehudi) é específica e diretamente derivada de Judá (yehuda). Das doze tribos de Israel foi a tribo de Judá que sobreviveu e através da casa de Davi deu aos israelitas o seu salvador. Interessante notar que foi Tamar, coberta pelo véu, vestida de prostituta, quem salvou essa tribo e o povo judeu da destruição. Ela é a primeira mulher da genealogia, aquela que dá início a descendência.

Enquanto as referidas mulheres nos mostram seus véus, a bíblia retrata Jesus como o grande mistério¹⁶⁴ que esteve oculto e foi revelado. Ele é aquele que rasgou o véu¹⁶⁵. Talvez por isso, foi necessário que nascesse de uma virgem. O mito do feminino, explicitado até aqui, encontra sentido no enigma, naquelas que por ocultarem o mistério por meio do véu, deram origem aquele que veio para rompê-lo e encarnar o enigma.

¹⁶⁴ Colossenses 1:26

¹⁶⁵ Mateus 27:51; II Coríntios 3:14-16; Hebreus 6:19 e 10:20

Falar do feminino é lidar com a angústia que gera a falta. Lidar com um resto que ainda precisa ser dito, mas que não vêm. Talvez, por isso, eu tenha intitulado uma seqüência de arquivos no meu computador de ‘Resto 1, 2, 3...’. É desse resto que nos propomos a falar e embora tenhamos nos esforçado em fazê-lo, pensamos ter que apelar para o poema “O haver” de Vinícius de Moraes que ao se referir aquilo que resta, fala da mulher, do silêncio, do indizível e da morte, como expresso abaixo:

Resta acima de tudo
 Essa capacidade de ternura
 Essa intimidade perfeita com o silêncio
 [...]
 E essa pequenina luz indecifrável
 A que às vezes os poetas tomam de esperança
 Resta essa obstinação em não fugir do labirinto
 Na busca desesperada de alguma porta quem sabe inexistente
 E essa coragem indizível diante do grande medo
 [...]
 Resta essa fidelidade à mulher e ao seu tormento
 Esse abandono sem remissão à sua voragem insaciável
 [...]
 Resta esse diálogo cotidiano com a morte
 Esse fascínio com o momento a vir
 Quando emocionada ela me virá abrir a porta, como uma velha amante
 Sem saber que é a minha mais nova namorada

Apesar de encaixes e desencaixes, de perder por tantas vezes o “fio da meada”, eu acabava encontrando-o para depois perdê-lo de novo, afinal, a palavra é o que continuamente escapa, recua, escorrega (SANTAELLA, 1984). Tantas vezes procurei idéias em lugares inusitados, achei que a resposta estava nas profundezas, enquanto ela estava ali na superfície, pronta pra ser colhida, bem diante do meu nariz. Como foi difícil ver!

Senti-me tantas vezes como Alice numa história que até poderia se chamar: “Ana Amália no país das maravilhas”. Me senti perseguindo o coelho, com medo do tempo e da iminência da terrível ordem da rainha: “Corte-lhe a cabeça, corte-lhe a cabeça”. Deparei-me com as dificuldades de estar diante de um “*mysterium tremendum*” e aprendi que diante dele ou curva-se ou se é engolido.

Todavia, tanto a psicanálise como a literatura bíblica apontam para a singularidade, a constituição psíquica e as questões que são trazidas na clínica, contribuindo assim, para uma melhor compreensão do humano, representado no objeto de estudo da psicologia. Tecer considerações utilizando-se desses dois pilares, aparentemente divergentes, trouxe-nos

constatações ímpares acerca das contribuições que uma pode oferecer à outra no estudo do Mito do Feminino.

Em contrapartida, não se pôde evitar o enfrentamento das impossibilidades, sendo preciso lidar com algumas frustrações como a escolha de uns personagens em detrimento de outros, o não aprofundamento de demais questões interessantes para estudo, o curto tempo para reflexão do tema etc. Mas, como a mulher é da ordem do inominável, do indizível, seu estudo não poderia ser diferente, marcando-se também pela representação da falta.

Vemos, portanto, uma gama de possibilidades para a continuidade da pesquisa. O tema proposto pode ser estudado partindo-se de diversas literaturas, da mesma forma que, a partir da literatura bíblica pode-se adentrar em várias outras temáticas. Constatando essa abertura, há, por nossa parte, a pretensão de continuar nos debruçando sobre este assunto. Não concluí este trabalho porque esgotei as considerações possíveis para esta temática, mas sim porque acabei de percorrer mais uma etapa do meu caminho como pesquisadora.

Então, é em nome da poesia, inscrita no mito e no feminino, que ousamos escrever estas considerações, sustentadas na arte da psicanálise e na Escritura bíblica, entendendo que “o fim de nossa viagem será chegar ao lugar de onde partimos. E conhecê-lo então pela primeira vez.” (ELIOT s/d *apud*, ALVES, 2002, p.5).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Benedetti. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALONSO, Silvia Leonor; GURFINKEL, Aline Camargo & BREYTON, Danielle Melanie (orgs.). *Figuras clínica do feminino no mal-estar contemporâneo*. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

ALVES, Rubem. *O retorno e terno*. São Paulo: Papyrus, 1992.

ANDRÉ, Serge. *O que quer uma mulher?* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ANZIEU, Didier. *Psicanalizar*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

APÓCRIFOS DA BÍBLIA E PSEUDO-EPÍRAFOS. Tradução de Cláudio Rodrigues. São Paulo: Novo século, 2004.

ASSOUN, Paul Laurent. *Freud e a mulher*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

AZEVEDO, Ana Vicentini. *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *A metáfora paterna na psicanálise e na literatura*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARTHES, R.. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

BÍBLIA. *Bíblia de referência Thompson*. THOMPSON, Frank Charles. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 2002.

BÍBLIA. *Bíblia sagrada nova versão internacional*. Tradução Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2001.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. 2ª Ed. Paulus Ed., 2002.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

BOYER. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

BONORA, Antônio. Exegese integral para a compreensão dos textos sagrados. In: *Guia para ler a Bíblia*. São Paulo, Paulus, 1997, pp.101-11.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. Tradução de Walter Altmann e Luís Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

CALVINO, Ítalo. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. *O Visconde partido ao meio*. Tradução de Wilma de Carvalho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1951.

CAMPBELL, E.F. *Ruth*. New York-London: Doubleday, 1975.

CARREIRA, Alessandra Fernandes. O mito individual como estrutura subjetiva básica. *Psicol. cienc. prof.* [online]. Sept. 2001, vol.21, no.3 [cited 20 June 2007, 21:30], p.58-69 - <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo>

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972a.

_____. *Antropologia filosófica*. 1944. Tradução de Vicente Felix de Queiroz . 2ª ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972b.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas*. 1964. Tradução de Armando Morones. 2º ed. México: Ed. Fondo de cultura economica, 1998. Vol II

CASTELLI & MOORE & PHILLIPS & SCHWARTZ (ORGS.). *A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000.

CHAMPLIN, Russell. *O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo: Gênesis*. 2ª.Ed. São Paulo: Hagnos, 2001. Vol I.

CHAMPLIN, Russell. *O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo: Rute, I Samuel e I Reis* 2ª.Ed. São Paulo: Hagnos, 2001. Vol . II

_____. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: Mateus*. São Paulo: Hagnos, 1995. Vol . I

CHAMPLIN, Russell. N.; BENTES, João M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Ed. Candeia, 1997, vol.I

CHAMPLIN, Russell. N.; BENTES, João M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Ed. Candeia, 1997, vol.IV.

CHAMPLIN, Russell. N.; BENTES, João M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Ed. Candeia, 1997, vol.V.

CHAMPLIN, Russell. N.; BENTES, João M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Ed. Candeia, 1997, vol.VI.

CHEMAMA, R. e VANDERMERSCH, B. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Mario Fleig e Francisco Settineri. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

COLEMAN, William L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Tradução de Myrian Lins. 1ªEd. Belo Horizonte: Ed. Betânia, 1991.

DARMON, Marc. *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Tradução de Eliana do Valle. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

DEVEREUX, Georges. *Mulher e Mito*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Papyrus, 1990.

DOR, Joel. *Introdução à leitura de Lacan*. Tradução de Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 2003. Vol.1.

_____. *Introdução à leitura de Lacan*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. Vol.2.

DRANE, Johns. *A Bíblia: fato ou fantasia?* Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Bompastor, 1994.

DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. São Paulo: Ed. Cultrix., 1982.

_____. *As estruturas antropológicas do Imaginário*. 1989. 1º ed São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. *Aspecto do mito*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1963.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOLÁSTICA, Maria. *O gozo feminino*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

EVERY-CLAYTON, Joyce. Rute. Curitiba e Belo Horizonte: Missão Ed. Encontro Ed., 1993.

FORBES, Jorge. Jacques Émile Lacan: o analista do futuro. *Viver Mente e cérebro Edição Especial*. São Paulo: TT Dueto Editorial, 2006.

FOX, Robin Lane. Bíblia: verdade e ficção. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FREUD, Sigmund. Mecanismos psíquicos dos fenômenos histéricos 1893b. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol.III.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. 1896. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol III.

_____. Interpretação dos sonhos. 1900. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol V

_____. Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. 1900. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol IX

_____. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade. 1905. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. VII

_____. Algumas observações gerais sobre ataques histéricos. 1909. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. IX

_____. Totem e tabu. 1913a. *Obras psicológicas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIII.

_____. Os três escrínios. 1913b. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol.XII.

_____. Narcisismo: uma introdução. 1914. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIV

_____. As pulsões e suas vicissitudes. 1915. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIV.

_____.Um caso de paranóia que contaria a teoria psicanalítica da doença. 1915. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XIV

_____. Um paralelo mitológico com uma obsessão visual. 1915-1916. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIV.

_____. A transposição das pulsões exemplificadas no erotismo anal. 1917. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. XVII

_____. História de uma neurose infantil. 1918. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XVII

_____. O estranho. 1919. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol . XVII

_____. Uma criança é espancada: contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. 1919. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XVII

_____. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. 1920. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XVIII.

_____. A Cabeça da Medusa. 1922. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XVIII.

_____. A organização genital infantil. 1923. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XIX

_____. Dissolução do complexo de Édipo. 1924. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIX.

_____. Algumas conseqüências psíquicas da distinção entre os sexos. 1925. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XIV.

_____. A questão da análise leiga. 1926. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, versão eletrônica.

_____. Sexualidade feminina. 1931. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XXII.

_____. A feminilidade. 1932. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XXII

_____. Análise terminável e interminável. 1937. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol. XXIII.

_____. Moisés e o monoteísmo. 1939. *Obras psicológicas completas*: ESB. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. Vol XXIII.

FRYE, Northrop. O código dos códigos: a Bíblia e a literatura. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

FUKS, Betty Bernardo. *Freud e a judeidade: A vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 7ª ed., 2003.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris: Editions du Seuil, 1972.

GUIMARÃES, Dinara. A mulher fala... In: *O feminino: aproximações*. Rio de Janeiro: Campus, 1986

JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Tradução de Julio Guimarães. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1989. Tomo III

GILMER, Thomas L., JACOBS, Jon & VILELA, Milton. *Concordância Bíblica exaustiva*. São Paulo: Vida Nova Editora, 1999.

JULIEN, Phillipe. *A feminilidade velada, aliança conjugal e modernidade*. Tradução de Celso Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998.

KEHL, Maria Rita. *A mínima diferença: masculino e feminino na cultura*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova Ed, 1988.

KIRSCH, Jonathan. *As prostitutas na Bíblia: algumas histórias censuradas*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Record Rosa dos Tempos, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário 20: Mais, Ainda*. 1972-1973. Tradução de M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. 1969-1970. Tradução de Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Seminário 4: A relação de objeto*. 1956-1957. Tradução de Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *Intervenciones y textos*. 1953. Buenos Aires: Manantial, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 1958. Tradução de Chain Ratz e Eginardo Pires. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985

_____. *Antropologia Estrutural Dois*. 1973. Tradução de Chain Ratz e Eginardo Pires. 5ªEd. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.

LADISLAO, Maria Glória. *As mulheres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

LICHT, Jacob. *La narrazione nella Bibbia*. Brescia: Paideia Editrice, 1992.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998a.

LISPECTOR, Clarice. *Uma paixão segundo G.H.s*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998b.

LUCCIONI. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

MANONNI, Maud. *Elas não sabem o que dizem: Virginia wolff, as mulheres e a psicanálise*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

MARTINON. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

MENARD, René. *Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Fittipaldi Editores, 1985, vol. I

MENARD, René. *Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Fittipaldi Editores, 1985, vol. II.

MENARD, René. *Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Fittipaldi Editores, 1985, vol. III.

MESTERS, Carlos. *Rute*. Petrópolis: Vozes, 1986

MORIN, Edgard. *O método III: o conhecimento do conhecimento*. Tradução de Maria Gabriela Bragança. Lisboa: Publicações Europa-América, LDA, 1986.

MORRIS, L., CUNDALL, A. *Juízes e Rute: introdução e comentário*. Tradução de Oswaldo Ramo. São Paulo: Edições Vida Nova, 1961.

MURPHY, Cullen. *The world according to Eve: women and the Bible in ancient times and our own*. Boston: Houghton Mifflin, 1970.

NASIO, J-D. *A histeria: teoria e clínica psicanalítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1991.

_____. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993

_____. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

NETO, Daniel Azoubel. *Mito e psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*. São Paulo: Papirus, 1993.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

PESSOA, Fernando. *Guardador de rebanho e outros poemas*. São Paulo: Círculo do livro, 1989.

PFRIMMER, Theo. *Freud, leitor da Bíblia*. Tradução de Cleone Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.

PINTO, Graziela. *Espiral do silêncio: a clínica do real. Viver Mente e cérebro Edição Especial*. São Paulo: TT Dueto Editorial, 2006.

POWELL, Mark Allen. *What is narrative criticism? A new approach to the bible*. Minneapolis: SPCK, 1990.

RABANT, Claude. *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

REZENDE, Antônio Muniz. A investigação em psicanálise: exegese, hermenêutica e interpretação. In: *A investigação em psicanálise*. São Paulo, Papyrus, 1993, pp.103-118.

RILKE, Rainer. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Paulo Ronai e Cecília Meireles. São Paulo: globo, 2003.

RIVERS, Francine. Tamar. Tradução de Alfredo de Lemos. São Paulo: Mundo Cristão, 2001.

RIVIÈRE, Joan. A feminilidade como máscara. *Agente: revista de Psicanálise*. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise, abril 1999, Ano IV, Nº11.

RIZZINI, Irmã; CASTRO, Mônica; SARTOR, Carla. *Pesquisando: guia de metodologias de pesquisas para programas sociais*. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária, 1999.

ROCHA, Zeferino. Feminilidade e castração: seus impasses no discurso freudiano sobre a sexualidade feminina. *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, vol.5, nº 1, março 2002, PP. 128-151.

RODRIGUÉ, E. *Sigmund Freud. O século da psicanálise*, v.1. São Paulo: Escuta, 1995.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro. 1998

SALISBURY, Joyce. *Pais da Igreja, virgens independentes*. Tradução de Tânia Marques. São Paulo: Ed. Scritta, 1995.

SANTAELLA, Lúcia. O signo à luz do espelho. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 16 set. 1984. Folhetim, p.3-5.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Jorge Zahar, 1998.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, S.D.

SHAKSPEARE, William. *O Mercador de Veneza*. Tradução de F. Carlos Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

SHAKSPEARE, William. *O Rei Lear*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Metodologia dell'antico testamento*. Bologna: Studi biblici, 1997.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

TASKER, R. *Mateus: introdução e comentário*. Tradução de Odair Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1961.

VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

VALERIO, Paulo. "Teu povo será o meu povo, teu Deus será o meu Deus". *Atualidade Teológica*, maio/agosto 2006, Ano X, nº 23, pp.220 – 245.

VERNANT, Jean-Pierre. *Origem do pensamento grego*. 1962. Tradução de Manuela Torres. 5ªed. Lisboa: Teorema, 1987

ZALCBERG, Malvine. *Relação Mãe e Filha*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

WANGERIN Walter. *O livro de Deus: a Bíblia romanceada*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998.

WATSON, S. L. e ALLEN, W.E. *Harmonia dos evangelhos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964

WÉNIN, A. *Lê livre de Ruth: une approche narrative*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.

WHEELER, Charles B.; GABEL, John B. *A bíblia como literatura*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.

WILLEMART, Philippe. *Além da psicanálise: a literatura e as artes*. São Paulo: Nova Alexandria – FAPESP, 1995.