

TRAÇOS DO FEMININO NA PSICANÁLISE RE-CONTOS DE UMA HISTÓRIA MÍTICA

*Yvisson Gomes**

RESUMO:

O presente artigo trata sobre o feminino na visão psicanalítica com ilustrações mitológicas. Faz parte desse itinerário o desejo e o corpo como indumentos metafóricos da psique da mulher que comunga do gozo não-todo, da sexualidade e da linguagem que passam pela via dos símbolos míticos como tentativa de explicar a sua essencialidade em devir.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino. Psicanálise. Mitologia.

* Psicólogo formado pelo Cesmac –Fejal e especialista em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Universidade Cidade de São Paulo e Academia Alagoana de Letras. Atualmente é psicólogo do Centro de Referência de Assistência Social – CRAS, no município de Messias – AL.

Quando ela responde, é como Pítia, como a feiticeira, como vidente, como mística. Diz o que as vozes lhe dizem. Não fala em seu próprio nome. Talvez não seja sujeito. Guardiã dos túmulos, desde Antígona o sabemos, mantém-se às portas da vida e da morte: e, a partir daí, escuta alguma coisa.

Eugénie Lemoine-Luccioni

A MULHER OU A INSÍGNIA DESEJANTE DO CORPO: A PSICANÁLISE E O FEMININO

A proposição da especificidade do feminino estabelece o ponto de saída da psicanálise como também o ponto de regresso constante à teoria freudiana. Em meados do século dezenove Freud escuta a histérica e os sintomas de seu corpo. Essa mulher fala sobre seu desejo, sobre o seu amor e sobre uma culpa que amordaça, dilacera e invade seu psiquismo, caracterizando-a como aquela que padece de uma “doença” na qual enuncia o corpo como sentença paroxística de seu subjetivismo.

O enigma na mulher encontra-se, em princípio, numa indefinição quanto a sua própria sexualidade. O ambíguo e o contraditório colocados na esfera desejante do feminino diz-se de uma ordem tomada pelo viés da bissexualidade inerente a todo ser humano. A esse propósito Freud escreve:

Tomando sua pré-história como ponto de partida, apenas acentuarei, aqui, que o desenvolvimento da feminilidade permanece exposto [...] pelos fenômenos residuais do período masculino inicial. Muito frequentemente ocorrem regressões às fixações das fases pré-edípicas; no transcorrer da vida de algumas mulheres existe uma repetida alternância em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominam. Determinada parte disso que nós, homens, chamamos de

o ‘enigma da mulher’, pode, talvez, derivar-se dessa expressão da bissexualidade na vida da mulher (1976, p. 160-161).

A inscrição da letra que o inconsciente comunica ao papiro anímico da feminilidade direciona-se ao ser de fala, ao falasser. A existência colocada na marca de uma cadeia de significantes confere ao desejo da mulher o mistério que paralisa o desejo de um Outro. O que se apreende por mistério pode ser situado em seu étimo. Segundo o psicanalista Antonio Muniz de Resende, a palavra *mysterion* vem do verbo *myo* e do substantivo *husteros*, e significa útero-fechado. Mistério é o arcano da mulher (1993, p. 214).

Nessa compreensão, o “útero-fechado” (silencioso) encontra-se como segredo e uma polissemia, no qual a “cópula” só se concebe pelo *logos*, a palavra que funda a existência subjetiva humana, como marca indelével de sua condição estruturante (a palavra não-dita, ben-dita ou mal-dita). O que resgata essa conjectura sutil e fina e que esconde e não revela é o significante fálico, a causa do desejo no sujeito.

Abarcar esse significante remete ao não-todo da mulher, à menção de que alguma coisa fica fora-da-linguagem e, na cadeia dos significantes, o corpo do desejo faz-se presente, tal como alguma coisa do simbólico, do falo da fala, em sua totalidade. As dimensões narcisista e corpórea na mulher assumem o seu próprio mistério:

O de uma falta encarnada, que se iguala ao mistério antigo, ao véu sempre lançado sobre o falo. Ela guarda seu segredo mesmo que o véu que o recobre deva ser rasgado, pois atrás dessa tela nada pode ser apreendido. O mistério só tem existência graças àquele que o esconde. [...] A imagem do corpo feminino é frágil, porque só subsiste na dependência desse desejo. Por ter sido tomada de empréstimo, seu efeito é o de dividir a própria mulher. (Pommier, 1987, p. 34)

No semanário *Mais, Ainda*, de 1973, Lacan, através dos aportes teóricos da lógica matemática em consonância com a cientificidade psicanalítica, descreve a escritura que vai ordenar a sexuação para todos os seres falantes, num intrincado complexo de fórmulas e algoritmos. Em síntese, a tese do psicanalista apresenta o fato de a divisão do sujeito, ante o sexual, não ser uma divisão entre os dois sexos, mas entre dois gozos: um todo fálico; outro não-todo. Há um elemento não castrado, que não passa pela via da interdição, o assim chamado Pai ancestral ou da Ordem Primeva, aquele do *Totem e Tabu*, descrito por Freud em 1915. Em outra instância, existem os elementos que passam pela castração, e estão sujeitos a ela (o masculino). Por final, surge um elemento novo do conjunto que se relaciona com a função fálica e com a castração, enquanto não-todo, que será o aspecto da feminilidade.

A mulher mesmo inscrita na fórmula da sexuação como parte do significante fálico em sua essencialidade, apresenta-se numa outra coerência de um gozo no campo do indizível, no qual nada se diz e apenas se sente com o corpo sintomático, histérico. Por isso, nesse mesmo seminário (citado acima) Lacan fala da impossibilidade do artigo definido *A mulher*. Ela só se mantém enquanto barrada devido à falta que desliza a língua e a faz situar-se à margem, num umbral do gozo-todo-fálico.

A metáfora, substituição de um significante por outro, do ser da mulher, como não-toda, encontra uma episteme que a engloba no signo da possibilidade paradoxal não-metafórica, da hiância de um desejo (*desiderium*) alcunhado de “desistir das estrelas” e, por conseguinte, “ter a certeza da ausência” (Chauí, 1990, p. 22) que como escuta revela enigmas no fora-texto, num dito enunciativo de rupturas e lastros. Como pontua Christiane Rabant-Lacôte:

“Mulher”, escutado. Duas extremidades à escuta; uma isola o significante até o nome, porém expelido da metáfora; e a distância desmedida permanece, no entanto, na outra extremidade, como uma espécie de conformação de demanda. É esta forma de demanda, como limite formal, como única possibilidade de sua articulação, como demanda vazia, que cria a restituição do espaço metafórico do significante da escuta. A escuta do significante “mulher” pode seguir um trajeto louco. Ser uma mulher, colocar-se do lado das mulheres, deixar circular esse significante “mulher” são três coisas em **proximidade**, ou seja, disjuntas entre si por rupturas, infinitas rupturas (1985, p. 92, grifo do autor).

A outra face do feminino à fisionomia de Eros faz das insígnias da mulher a de uma pitonisa, na qual confere ao corpo aspectos da própria *Das Ding*, da Coisa (objeto absoluto, objeto perdido de uma satisfação mítica) e o torna cindido, clivado, rompido na linguagem; sobrando, por sua vez, o lugar da travessia em que o belo e a beleza costuram e traçam os fios de um desejo que paralisa o homem ao ver a mulher em sua vacuidade. Pois “o belo tem por efeito suspender, rebaixar, [...] o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo.” (Lacan, 1988, p. 289) O *desiderium* que se materializa na forma apolínea, que entorpece àquele que admira “horrorizado” tamanho encanto que a feminilidade guarda nos escrínios de suas vicissitudes, desfaz os nós do inconsciente, pois, sua saída situa-se na imanência do corpo no inter-dito, ou seja, ele é feito do próprio tecido da linguagem, onde o desejo encontra seu impacto e suas regras .

Em Arthur Rimbaud (1997, p. 103) contempla-se a lírica de mulher na óptica da beleza. Lê-se: “vi o inferno das mulheres – e me será licito possuir a verdade numa alma e num corpo – **beleza amarga**” (grifo nosso)

Utilizando-se de um ornamento para se fazer existir enquanto ser faltoso e desejada por um Outro, a mulher em sua feminilidade conjuga-se no animismo psíquico dos “seus atributos na mascarada [...] É pelo que ela não é que ela pretende ser desejado, ao

mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua **demanda de amor** (grifo nosso) é endereçada” (Lacan, 1998, p. 701). Outro concatena o desejo com as máscaras que o corpo feminino se enfeita, artefato do próprio erotismo e efigie do eu (corpo), que na verdade, é um outro (corpo). Pois, os traços do feminino especificam a ausência desse envoltório de carne, no qual, “o penteado, as jóias, o vestido, o perfume são os adornos inessenciais que margeiam o furo” (Pommier, 1987, p. 33)

O Amor (*Erao*, *Erós*) cultiva no discurso da mulher o desejo e sua falta, revelando mistérios intrincados em sua exegese. O deus *Eros* nasce de uma dialética, supostamente de “honra-aos-deuses e honrar-os-deuses” (Souza, 1996, p. 47) que, por sua vez, faz sentido na própria ausência. Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia, professa os bons augúrios e as desgraças através de sua fala mítica. Ela comenta, por meio da maiêutica socrática, que o amor é penúria (*Pênia*) e astúcia (*Poros*), na qual em meio a festa de uma deusa pagã, Afrodite, tem sua origem demarcada (Platão, 1997, p. 150). Com essa definição, sabe-se que a falta circunscreve o desejo humano, mas ela só é possível de ser significada na mulher enquanto ser oracular e cultural, pois o destino e a sociedade reservam-na uma troca simbólica ao amor, signo do impossível.

A barreira da castração feminina tem suas referências no mito da Górgona. No ensaio intitulado *A cabeça da Medusa*, de 1922, Freud cita os cabelos de serpentes da personagem como emblema do terror que a castração apregoa ao masculino, sendo “essa uma confirmação [...] segundo a qual uma multiplicação de símbolos de pênis [falos] significa castração” (Ibid., p. 326). Com a possibilidade da castração que demarca o estatuto do ser, a mulher encontra um gozo que se segue à pergunta: “Que sou eu? Estou no lugar de onde se vocifera que ‘o universo é uma falha na pureza do Não-Ser [?]’” (Lacan, 1998, p. 303) Pode-se deduzir no fato da mulher *ser* ou *ter* o falo, nessa dualidade tracejada no significante da falta encontramos o semblante, a dialética

deste gozo do ser, a linguagem – e mais precisamente, o significante do falo – ter por efeito [...] separar, abrir [...] por este corte, o campo de um novo gozo, que não está mais ligado ao ser, mas sim ao semblante. Existe um correlato do ser, este ser que se mantém faltoso com relação ao significante e ao modo de existência do sujeito da cadeia significante. Esse gozo suporta o “eu sou”, na medida em que não seja inteiramente simbolizado pelo “eu penso.” (André, 1998, p. 213)

Essa dinâmica intrapsíquica da feminilidade aceita a suposição de um desejo que se inicia com a própria mãe, o Outro materno. O desejo de mãe e de mulher, como um todo, é de ter o falo. Entendendo que não se trata do órgão anatômico masculino, mas de um significante do desejo, o significante privilegiado.

O *ter* passa pelo caminho da maternidade induzida a uma ordem imaginária, que se centraliza no monismo mãe-filho, no *corpus*, que se dá na separação com a palavra paterna que encarna a lei e consuma, portanto, uma castração dupla: “castrar o Outro materno de ter o falo e castrar a criança de ser o falo” (Nasio, 1997, p. 37) A assunção da castração é a da falta que cria um desejo que deixa de ser submetido ao predomínio do incesto, no gozo fálico do pai, no qual a mulher participa como autora de um “texto [...] entre a metáfora e a ferida” (Moisés, 1978, p. 15), onde o corpo reclama sua extensão fálica e o seu próprio corpo: a carne envolta de um desejo insatisfeito.

Freud, depois de ter dedicado sua vida ao estudo da mulher, declara à princesa Marie Bonaparte, quase no final de sua vida: “A grande indagação que ficou sem resposta, e à qual eu mesmo nunca soube responder, apesar dos meus trinta anos de estudo da alma feminina, é a seguinte: **que quer a mulher?**(grifo nosso)” (Freud apud Grant, 2006, p. 65)

**O MITO DO AMOR E DA MORTE NA MULHER:
DESDOBRAS DE UM DESEJO (IN) FAUSTO**

Discorrendo sobre a tentativa de interpretação do feminino, a psicanálise encontra a figura da mãe que devora, corrompe e nega o desejo a seu filho, deixando-o na insuficiência de uma impossibilidade de se fazer existir enquanto ser do desejo na ordem do simbólico (a Morte). Por outro lado, existe a mãe que faz de seu rebento sua extensão fálica de amor, de maternagem e de vida, colocando-o na via da existência como ser de falta, mas enfronhado na lógica de trocas simbólicas que o inscreve no signo da subjetivação (a Vida).

A fusão amor-morte pode caracteriza-se na mulher enquanto junção de elementos ambíguos. Como postula Lúcia Castelo Branco:

As representações do feminino aliado à morte são tão variadas quanto aquelas que o vinculam à vida. Afinal, se a morte e vida se misturam sobretudo no momento da reprodução, é natural que a mulher, como elemento gerador, conviva intimamente com esses fenômenos. [...] o poder e o perigo que essa aliança morte-vida representa podem ser verificados uma vez mais, através de incontáveis tabus com relação a mulher grávida ou menstruada, que vivencia e exhibe sem pudor a violência da fusão Eros-Tanatos: na Costa Rica, julga-se que a mulher, desde sua primeira gravidez, envenena a vizinhança; após o parto, a mulher judia é tão manchada que deve se purificar no templo, enquanto a esquimó é isolada sem fogo nem alimento, muitas vezes destinada à morte (1987, p. 40,41).

Possivelmente na mitologia encontram-se algumas respostas ao fato de haver um duplo sentido de se conceber a mulher como avatar de destruição, e a mulher como

fomentadora da vida. Por isso, entra-se no universo do mito que, com a psicanálise, sempre foi um possível tema de discussão e crítica frente aos desígnios da feminilidade.

Segundo Adolpho Crippa o mito é “para quem o vive como forma de realidade e para o mundo inteligível que dele nasce, uma totalidade indefinível. Ele [o mito] define os limites intransponíveis da consciência as significações que instalam a existência humana no mundo” (1975, p. 15). Em uma outra definição, tem-se a palavra de origem grega *mythos*, que se refere à fábula mas que também lembra “relato ou narrativa de origem remota e significação simbólica, que tem como personagens deuses, seres sobrenaturais, fantasmas coletivos [...]” (Larrouse, 1992, p. 753).

O mundo é criado pela palavra divina (“No Principio era o Verbo”, no evangelho de João 1,1; e, na tradição bramânica, o *sphota*, a palavra eterna e infinita) e tem-se como mãe universal a figura mítica de Eva. Tomada de curiosidade e tentada por uma serpente, ela come do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gênesis 7, 6, 7) e transmite aos seus filhos a mácula do Pecado Original. O Deus inominável dos hebreus (YHWH) destina à humanidade a partir da ação incauta de Eva, as desgraças que a finitude pode lhe conferir (doenças, discórdia e morte). Segundo a tradição Talmúdica, a primeira esposa de Adão chama-se Lilith que, de acordo com seus desejos lascivos, irrompe em fúria e sai do paraíso como uma forma de demônio alado, um súcubo. Tem filhos que se transformam em diabretes e povoam o mundo habitado com suas maledicências. Não muito distante dessa narrativa cosmogônica, apresenta-se a figura grega da primeira mulher, Pandora. A versão Ática diz que Zeus cria a mulher e a oferece de presente a Epimeteu. Em sua nova morada, Pandora é acometida de curiosidade e abre uma caixa na qual existe em seu conteúdo artigos malignos. Como consequência, os males são entregues ao homem, “tais como a gota, o reumatismo e a cólica, para o corpo, e a inveja, o desespero e a vingança, para o espírito.” (Bultinch, 2002, p. 22). Em compensação, nasce a Mãe de Deus (*Théotokos*),

Maria, aquela que redime e protege a humanidade dos desvãos primevos do pecado adâmico (como “Nossa Senhora das Graças”, ela aparece pisando a serpente, que é, inegavelmente, o símbolo da tentação mítica do paraíso). Ela gera o Salvador (IESHUA) que com o seu divino amor (*ágape*) redime a coletividade com sangue e paixão – que, segundo Basseto, vem latim, *paskhein*, que equivale “a sofrer, ser atingido”. A Paixão de Cristo tem essa conotação passiva em seu étimo, “sofrer ação criada por outro” (Basseto, 2007, p. 41).

A mulher sempre esteve ligada à Terra (*Gaia*) e às suas benesses, bem como a sua escuridão misteriosa. Atrelada aos confins da natureza, como forma imanente, ela se caracteriza através da vida e da morte. Como postula Françoise D’Eaubonne:

A mulher enquanto vida é definida por este duplo aspecto nutritivo, o agrícola e o parturiente; dialectamente [sic], este pólo de vida remete para o pólo da morte. A mulher é terra, não só húmus que desenvolve o grão, mas solo que recebe o defunto [...] No alto paleolítico [...] as mulheres parecem na verdade ter sido encarregadas dos ritos funerários, mas é possível que isto fosse com o intuito de ressurreição semelhante ao que se observa nas plantas” (D’Eaubonne, [s.d.], p. 36)

Na mitologia hindu acredita-se na existência de deusas que apregoam a morte e a vida. A consorte negra de Xiva é a sanguinária deusa da destruição, Durga ou Cali. Muitas vezes representada com grande língua vermelha de fora. Em sua forma mais agradável (benfazeja) ela é conhecida como Pavarte ou Uma. Como Deusa-Mãe, Cali Ma (Negra Mãe-Terra), é a deidade principal da seita Sacti. Ela é retratada nua até os quadris e usando como adorno cadáveres, cobras e caveiras. No passado, vítimas humanas estranguladas eram oferecidas a ela por crentes conhecidos como *tug*, de onde vem a palavra portuguesa “tugue” (Sociedade Torre de Vigia, 1990, p. 94). Cita-se Simone de Beauvoir:

Tem, assim, a Mulher-Mãe um rosto de trevas: ela é o caos de que tudo saiu e ao qual tudo deve voltar um dia; ela é o nada. Dentro da noite confundem-se os múltiplos aspectos do mundo que o dia revela: noite do espírito encerrada na generalidade e na opacidade da matéria, noite do sono e do nada. No fundo do mar impera a noite: a mulher é o *Mare tenebrarum* temido dos antigos navegadores; a noite impera nas entranhas da terra. Essa noite pela qual o homem receia ser tragado, e que é o inverso da fecundidade, apavora-o. (1981, p. 187).

Freud, no ensaio intitulado *O tema dos três escrínios*, de 1913, enfatiza a posição de personagens míticas que cosem, tramam o destino dos humanos ao fiarem o início e o fim, a vida e a morte que, remete à humanidade, a condição de sua própria finitude, vista na mitologia como representada pelas três irmãs fiandeiras gregas, Cloto, Láquesis e Átropos. Vêem-se os apontamentos que a psicanálise oferta a tal assertiva:

Láquesis, o nome da segunda, parece designar ‘o acidental que se acha incluído na regularidade do destino’ – ou, como diríamos, a ‘experiência’; tal como Átropos representa ‘o inelutável’ – a Morte. A Cloto sobriria então significar a disposição inata, com suas implicações fatídicas. [...] As Moiras foram criadas em resultado de uma descoberta que advertiu o homem de que ele também faz parte da natureza e, portanto, acha-se sujeito à imutável lei da morte. [...] Assim, sua imaginação rebelou-se contra o reconhecimento da verdade corporificada no mito das Moiras e construiu em seu lugar o mito dele derivado, no qual a Deusa da Morte foi substituída pela Deusa do Amor e pelo que lhe era equivalente em forma humana. (Freud, p. 375-376).

No culto dos mistérios, datados de períodos diferentes da história humana, o grande e o primeiro é o de Elêusis, de cunho patrilinear, que faz suceder diferentes formas de

cultos, a saber: os *telestêrion* orientais do Egito, com a deusa Ísis e o deus Osíris; o fenício, com Adonis; o iraniano, com Mitra; e o frígio, das deusas Cybele e Átis. Este último, retrata com fidelidade a adoração a deusas representantes do antagonismo, da dubiedade do *Eros* versus *Thanatos*. Os ritos frígios argumentam o enigma da vegetação, da Terra-Mãe. Assimilado nos primeiros séculos da Era Cristã e introduzido na Roma antiga, a ritualística de Cybele e Átis conota devoção e honra, fidelidade e sofrimento. As festas são celebradas no equinócio de primavera, de 15 a 23 de março. Chama-se o primeiro dia de a “entrada do caniço”. Os confrades conduzem caniços cortados ao templo, como lembrança da criança Átis, abandonada no rio Sangário. Após sucessivos dias de celebração, no dia 24 de março, dá-se o “dia do sangue” (*dies sanguinis*), os sacerdotes (os galos) e os neófitos, ao som de flautas, címbalos e tamborins, entregam-se a uma dança selvagem, flagelando-se até sangrar, abrindo os próprios braços com facas; no auge do frenesi, alguns neófitos amputam seus órgãos viris e oferecem em oblação à deusa. (Eliade, 1978, p. 52)

Divindades como Hécate, Lâmia, Lilith (já citada), Perséfone, as Eríneas e as sacerdotisas de Dionísio, as bacantes, todas representam o imaginário dominado pelos desejos (in)faustos que comungam a feminilidade muitas vezes não velada, daí o significado da palavra verdade, vindo do grego *Aletheia*, no qual se lê, (des)velamento. Mostrar-se no desvelamento é a forma de despir-se, mesmo que no mito, mas que se torna possível a entrada ao mundo encoberto pelo véu enigmático da vacuidade sígnica da mulher. As bacantes, enunciadas por Eurípides, detém em suas mãos o desterro e a vida. Extasiadas com o vinho de seu deus, matam os filhos de suas convivas e os seus próprios, numa demonstração de delírio corporal, de suor idílico e da preservação de um culto (in)sano. Tomadas da “plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, certamente, mas também da felicidade do vinho, da festa, dos prazeres do amor” (Vernant, 1992, p. 86), são unânimes em servir à divindade das boas e más feições, Dionísio – a característica que Nietzsche precognomina de “dionisíaca”,

de louca e profunda, misteriosa e abissal, é inerente ao feminino (1992, p. 25). Lâmia, que vem do grego, *lamyrós*, e significa voraz, ávido; e do latim, *lêmures*, espectro de monstros noturnos e alma dos mortos. Na mitologia ela rapta os filhos e devora-os numa caverna inóspita e escura. No início era bela e amada por Zeus, mas Hera enfurecida mata seus filhos e, desde então, Lâmia vive como uma vampira à procura de crianças. (Brandão, 1991, p. 154). Mulheres que se (de)formam com o sabor excêntrico da beleza, conjugada com a fealdade, em atos de um gozo mítico que amordaça e trama o destino de seus rebentos, totalizavam o imaginário humano anverso ao feminino.

Depara-se, por conseguinte, com a Idade das Trevas, no Medievo. A imagem de mulheres que possuem poderes mágicos, pactuando-se com o maligno (Satã) ao lhe beijar o seu ânus como forma de confirmação a tal vínculo. Fala-se das enigmáticas bruxas com suas vassouras e danças sabáticas. A ritualística, mais uma vez, persiste na historicidade do mito da mulher e de suas metamorfoses. Ritos como citado por Claude Lecouteux, contra os malefícios das servas de Asmodeu (em hebraico, “aquele que faz perecer”), são assim descritos: “Se amarrares os olhos de uma hiena viva e os levars no braço, envolto num pano vermelho, afastarás todo temor noturno, e a bruxa que estrangula os bebês e impede as cópulas e os partos, e todos os demônios fugirão.” (2005, p. 32) E outros, à favor das feiticeiras: “Faz uma bolsa com o coração de um homem, enche-a com o sangue de três outros e queima-a na fogueira, invocando os demônios: eles responderão” (Ibid., p. 37).

Essas mulheres “endemoniadas” que cultuam a deusa grega Hécate, dita como a deusa da morte, que preside às aparições de fantasmas e senhora dos malefícios, é no entender de Junito Brandão “a senhora da bruxaria [...] Deusa ctônia, ela reúne os três níveis: o infernal, o telúrico e o celeste e, por isso mesmo, é cultuada nas encruzilhadas” (1991, p. 274). Relatos cristãos do século dezoito dizem de um convento francês em Loudun, das irmãs Ursulinas, no qual o maligno toma a alma das freiras e as fazem pronunciar blasfêmias e

“attitudes [sic] lascivas, levantando-lhe as roupas, tocando-lhe todas as partes do corpo” (Vachet, 1929, p. 131). Até em solo sagrado as mulheres são possuídas pelo demônio e tornam-se suas escravas.

No intento de desmistificar as “ações nefastas” do mito da mulher medieval, Freud, na carta 57, endereçada a seu discípulo Fliess, em 1897, descreve, com a óptica psicanalítica, a simbologia dos fatos enunciados acima:

Ganha força a idéia de trazer a tona à cena as bruxas, e penso que ela vai direto ao alvo. Começam a avolumar-se os detalhes. O seu ‘voar’ está explicado; o cabo da vassoura em que montam provavelmente é o grande Senhor Pênis. Suas reuniões secretas, com danças e outros divertimentos, podem ser vistas, todos os dias, nas ruas onde brincam crianças. (1976, p. 328).

Fazendo-se uma digressão histórica, mas pertinente, tem-se um dos mais impressionantes documentos teatrais do terceiro século da era cristã, escrito por Lúcio Aneu Sêneca: Medéia – o tema da mulher-mãe, que sofre as amarguras de um amor e escreve em seu epílogo a vingança na execução sumária de seus filhos como única saída catártica à sua dor existencial.

As cenas se sucedem no palácio de Corinto, porém o que antecede ao texto é a seguinte história: Em Ioco, na Tessália reina um rei de nome Éson. Um dos seus filhos Jasão, desposa Medéia que no transcorrer dos tempos é considerada feiticeira e tem como represália a perda de seu amado. Seu esposo casa-se em segundas núpcias com Creúsa, filha de Creonte. É neste momento que começa a tragédia de Sêneca. Após a heroína da narrativa ter sido abandonada por outra e ter sua sorte lançada na alcova do desespero, ela chega a prantear seu sofrimento num êxtase atemporal. O fragmento abaixo esclarece o tom de angústia e do

trágico na fala de Medéia que, quando tomada de desespero, põe fim a seus únicos filhos. Lê-se:

Prepara, ó Jasão, esta fúnebre fogueira para teus filhos e levanta para eles o sepulcro. Tua esposa e teu sogro já receberam as exéquias devidas aos mortos: e fui eu a dar-lhes a sepultura. O primeiro filho já teve a sua morte; quanto ao outro, é sob teus olhos que terá o mesmo destino [...] Tu me pedes piedade. Então, eis: está feito. (Mata o outro filho) Ó minha dor, não tenho mais nada para te sacrificar (Sêneca, 1973, p. 257).

O aspecto muitas vezes irracional e misterioso na mulher é pontuado pelo texto psicanalítico como característica comum do vir-a-ser do feminino. Esses distintivos, através da mítica, da tragédia e da história, reforçam o conteúdo manifesto da dualidade “Amor-te” que a feminilidade apresenta em sua substância psíquica e desejosa. Ora, a mãe que trucidada, que invade a psicosfera do filho, dando-lhe “o sufocamento assassino” do desejo não desejado; e, ora, a mãe que ama, suficientemente, e passa ao seu rebento a marca do simbólico, entendendo-o na acepção grega da palavra *ymbaleim* definido como “junção” (Becker, 1999, p. 305). Essa mulher que junta os componentes psíquicos do filho e o traz à vida representa a deusa mítica da terra que germina trigos e os faz vir à superfície, Deméter. “A mãe homicida” desfaz a vida e irrompe nas desgraças de uma Medéia, de uma Lilith ou, simplesmente, de uma consorte adâmica do pecado original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉ, Serge. *O que quer uma Mulher?* Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BASSETO, Bruno Fregui. “Caos das incertezas”. In.: *Revista de Etimologia da Língua Portuguesa*. Editora Braegantini, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v.1.
- BECKER, Udo. *Dicionário dos Símbolos*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1999.
- BRANCO, Lúcia Castelo. *O que é Erotismo*. Col. Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 7º ed. revisada. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia (A idade das Fábulas)*. 28º ed. Tradução: David Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In.: *O Desejo*. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Ed. Convívio, 1975.
- D’EAUBONNE, Françoise. *As Mulheres antes do Patriarcado*. Lisboa: Veja, [s.d].
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tradução: Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. vol.2.
- FREUD, Sigmund. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Dir. de Tradução: Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, ESB, 1976.
- _____. (1922) *A Cabeça de Medusa*. vol. XVIII.
- _____. (1913) *O tema dos três escrínios*. vol. XXI.
- _____. (1897b) *Carta 57*. vol. I.
- GRANT, Walquíria Helena. “O que quer uma mulher?” In.: *Sexo e Linguagem: o prazer da palavra*. DUETTOS, 2006.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. (1972-73) *Seminário 20: Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 1998.
- LAROUSSE. *Dicionário de Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural LTDA, 1992.
- LECOUTEUX, Claude. *O Livro dos talismãs e amuletos*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- MOISÉS, Leyla Perrone. *Texto, crítica e escritura*. São Paulo: Ática, 1978.

NASIO, Juan-David. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. J. Cavalcante de Sousa. 8º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

POMMIER, Gerard. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1987.

RABANT-LACÔTE, Christine. “A escrita do significado “mulher””. In.: *Ensaio Lacaniano – Coletânea*. Porto Alegre: 1985.

RESENDE, Antonio Muniz de Resende. *Bion e o futuro da Psicanálise*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

RIMBAUD, Arthur. *Uma Temporada no Inferno*. Tradução: Paulo H. Filho. Ed. Bilíngüe. Porto Alegre: LPM, 2006.

SÊNECA, L. A. *Medéia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

SOCIEDADE TORRE DE VIGIA. *O Homem em Busca de Deus*. São Paulo: Waych Tower, 1990.

SOUSA, Alduísio M de. *Os Impasses do Amor*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

VACHET, Pierre. *A Inquietação Sexual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1929.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião da Grécia Antiga*. São Paulo: Papyrus, 1992.

TRACES OF THE FEMININE IN PSYCHOANALYSIS TALES OF A MYTHIC HISTORY

ABSTRACT:

The present article it is about the feminine in the psychoanalysis vision with mythological illustrations. Makes part of that itinerary the desire and the body as metaphorical clothing of the woman's psyche that takes communion of the not-full enjoyment, of the sexuality and of the language that goes by the road of the mythical symbols to explaining your essenceality in becoming.

KEYWORDS: Feminine. Psychoanalysis. Mythology.

TRACES DE FÉMININ DANS LA PSYCHANALYSE – RACONTES D'UNE HISTOIRE MYSTIQUE

RÉSUMÉ:

Le présent article il s'agit du féminin dans la vision de la psychanalyse avec des illustrations mythologiques. Fait partie de cet itinéraire le désir et le corps comme des vêtements métaphorique de la psyché femme qui prend la communion de la joie de non-totalité, de la sexualité et de la langue qui va par la route des symboles mythiques d'expliquer votre essenceality dans devir.

MOTS-CLÉS: Feminine. Psychanalyse. Mythologie.

Recebido em 02/03/2010

Aprovado em 09/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista