UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

JHONATAN LEAL DA COSTA

POR QUE AS PESSOAS TRAEM?
UM RETORNO DA PSICANÁLISE AOS MITOS INDÍGENAS E ÀS TRAGÉDIAS EURIPIDIANAS PARA SE COMPREENDER AS ORIGENS DO ADULTÉRIO

ORIENTADOR: PROF. DR. HERMANO FRANÇA RODRIGUES

JOÃO PESSOA
2021

JHONATAN LEAL DA COSTA

POR QUE AS PESSOAS TRAEM?
UM RETORNO DA PSICANÁLISE AOS MITOS INDÍGENAS E ÀS TRAGÉDIAS EURIPIDIANAS PARA SE COMPREENDER AS ORIGENS DO ADULTÉRIO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a defesa de doutoramento e obtenção do grau de Doutor em Letras.

Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica.

Linha de pesquisa: Poéticas da subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Hermano França Rodrigues.

JOÃO PESSOA
2021

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C838p Costa, Jhonatan Leal da.
Por que as pessoas traem? Um retorno da psicanálise aos mitos indígenas e às tragédias euripidianas para se compreender as origens do adultério / Jhonatan Leal da Costa. - João Pessoa, 2021.
390 f.

Orientação: Hermano França Rodrigues.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Adultério. 2. Mito. 3. Eurípides. 4. Psicanálise. I. Rodrigues, Hermano França. II. Título.

UFPB/BC CDU 176.6(043)

Elaborado por Larissa Silva Oliveira de Mesquita - CRB-15/746

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ATA DE DEFESA DE TESE DO(A) ALUNO(A)
JHONATAN LEAL DA COSTA

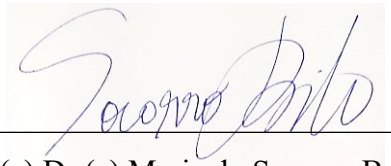
Aos quinze dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e um, às nove horas, realizou-se, na plataforma do Google meet (https://meet.google.com/yee-yezn-qvs), a sessão pública de defesa da Tese intitulada: "POR QUE AS PESSOAS TRAEM? UM RETORNO DA PSICANÁLISE AOS MITOS INDÍGENAS E ÀS TRAGÉDIAS EURIPIDIANAS PARA SE COMPREENDER AS ORIGENS DO ADULTÉRIO", apresentada pelo(a) aluno(a**) Jhonatan Leal da Costa**, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de DOUTOR EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento da Profª Drª Daniela Maria Segabinazi, Coordenadora do Programa de PósGraduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. O professor Doutor Hermano de França Rodrigues (PPGL/UFPB), na qualidade de orientador(a), presidiu a Banca Examinadora, da qual fizeram parte os Professores Doutores Vanessa Riambau Pinheiro (PPGL/UFPB); Rinah de Araújo Souto (UFPB); Maria do Socorro Brito Araújo (UFRJ) e Marco Antonio Coutinho Jorge (UERJ). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente Hermano de França Rodrigues convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao doutorando para apresentar uma síntese de sua tese, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: Aprovado. Proclamados os resultados pelo(a) Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Hermano de França Rodrigues (Secretário *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 15 de junho de 2021.

Parecer: A banca indicou o trabalho para publicação.

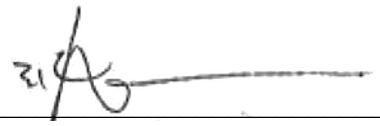
Hermano de França Rodrigues

Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues
(UFPB - Presidente da Banca)



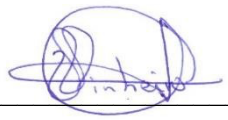
Prof.(a) Dr.(a) Maria do Socorro Brito Araújo

(UFRJ - Examinadora externa)



Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

(UERJ - Examinador externo)

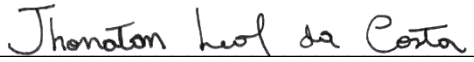


Prof.(a) Dr.(a). Vanessa Riambau Pinheiro

(UFPB - Examinadora Interna)

Prof.(a) Dr.(a). Rinah de Araújo Souto

(UFPB - Examinadora interna)



Jhonatan Leal da Costa

(Doutorando)

Este trabalho é dedicado aos filhos de Medeias e Jasões.

Agradecimentos

Escrever é um ato de traição. Uma tese, principalmente sobre um tema tão constituinte da história das relações humanas, como o é o adultério, não tem como não trair as supostas verdades que enseja encontrar. Há escolhas. Há predileções. Há exclusões. Há traições. Apesar disso, esse trabalho seria muito menos confiável se eu não tivesse recebido a confiança, lealdade e contribuição de:

Prof. Dr. Hermano França Rodrigues, o comandante do "navio" em que embarquei e fiz viagem ao longo dos últimos anos, na jornada de nome doutorado. Eu o escolhi, em 2016. E tive a sorte de também ter sido escolhido por ele. O encontro com Hermano me fez crescer de maneiras plurais. Os universos psicanalíticos e literários que conheci através de sua pessoa modificaram, radicalmente, os cursos da minha trajetória profissional, pessoal e humana. Hermano é *hermano,* Hermano é humano, Hermano é irmão. E essa humanidade um tanto freudiana, bastante kleiniana, foi uma das mais importantes aulas que tive para com ele, para além das tantas sobre as teorias psicanalíticas que sempre me deixavam de olhos brilhando. Cada orientação para essa tese, ao longo dos últimos cinco anos, promoveu grandes mudanças de rota em benefício da nossa pesquisa. Sentirei saudade das nossas conversas sem relógio. Saio, da experiência de ter sido o seu orientando, um marinheiro mais sagaz, benevolente e confiante diante das duras e inesperadas marés da vida. Gratidão pelo que você foi para mim.

Profa. Dra. Numa Ciro, que irradia arte, conhecimento, psicanálise e, gentilmente, aceitou o convite para compor a mesa avaliativa dessa tese. Obrigado pelo gesto, pela generosidade, e pela sensibilidade notória que veio a agregar na leitura analítica desse texto.

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge, com quem tive um dos meus primeiros contatos com a psicanálise, através de seus livros que tem acompanhado, por gerações, a formação de vários psicanalistas brasileiros. Agradeço, com humildade, a honra em ter aceitado participar da avaliação desse trabalho.

Profa. Dra. Vanessa Riambau Pinheiro, a qual, gentilmente, aceitou participar da banca desse trabalho. Obrigado por ter aceitado agregar nas proposituras dessa tese.

Profa. Dra. Rinah de Araújo Souto, a qual, com polidez e atenção, aceitou o convite para compor a banca de doutorado desse trabalho. Agradeço as leituras e contribuições proferidas sobre esse material.

Profa. Dra. Alcione Albertim, que tive a oportunidade de ter sido aluno em duas disciplinas do doutorado, as quais contribuíram bastante para as perspectivas míticas e clássicas que foram dadas para essa tese. Obrigado, também, pela partilha de conhecimentos e de experiências nas áreas da Psicologia e da Psicanálise.

Ao CNPq, pelo investimento, nessa pesquisa, através de bolsa de estudo, que possibilitou a compra dos livros utilizados na bibliografia dessa tese.

Professores e colegas da Pós-Graduação em Letras da UFPB, pelos encontros, trocas, conversas e momentos de aprendizado proporcionados ao longo dos últimos anos.

LIGEPSI, pelo leque de sujeitos, pelos desafios, pelas oportunidades, pelas viagens, pelos congressos, pelas palestras, pela diversidade, pelos hotéis, pelos artigos, pelos restaurantes e aeroportos que sempre faziam eu me sentir mais vivo.

Sociedade Psicanalítica da Paraíba, que trouxe mais sensibilidade e arcabouço teórico para as minhas perspectivas acerca da psicanálise. As aulas na SPP estão diluídas nesse trabalho, e não posso deixar de mencionar que a ideia principal para essa tese obtive em uma das aulas do Instituto de Estudos Psicanalíticos Luís Maia.

Zuleide, afeto antigo, mas nunca envelhecido, a qual sempre se coloca disponível e disposta a me atender.

Diógenes, por ser um dos meus interlocutores favoritos, com quem tive a oportunidade de debater muitas das polêmicas que esse trabalho aborda.

Linduarte, pelo apoio na fase de pré-seleção de doutorado, pelas indicações de que na UFPB haviam estudos e estudiosos sobre/da psicanálise.

Hiran, que, por várias vezes, me prestou ajuda de maneiras imensuráveis, e foi responsável para que esse trabalho tivesse as condições de se concretizar da forma como se concretizou.

Maria, que me ensinou o que é o amor, esse alicerce de trocas poderoso.

Joselma, Alessandra, Rose, Igor e Mel, que de ex-alunos se transformaram em amigos e contribuíram, cada um ao seu modo especial, para que esse trabalho fosse se estruturando por caminhos menos obtusos. Várias das teorias aqui contidas foram, longamente, debatidas com eles.

Dione, Saulo, Poliana, Tainnan, Rafa, Isa, Joana, Abisague, Haissa, saibam que o tempo nos distanciou, mas as memórias e o afeto não. Vocês fazem parte das minhas construções subjetivas, intelectuais, e esse trabalho tem muito de quem fomos, do que acreditávamos e do que discutíamos.

Jameson, Ana Luísa, Sávio, Aninha, Lídia, Hian, Henrique, Lídia P., Marcos, Tetéia, Dona Socorro (in memoriam), Aurora, Paula, Maria Luíza, Flávia, Carol, Johana, Milena, vocês são parte da minha família e me acompanharam, ao longo desses anos, principalmente, em necessários momentos de fraternidade, festividades e descontração, que tornaram a jornada desse doutorado mais amena.

Euclides (in memoriam), por ter sido, por meio do exemplo, um dos melhores homens que já conheci.

Judy Gláucia Vasconcelos, que me acompanhou, enquanto analista, por toda a trajetória desse doutorado, tendo me ajudado a lidar, de maneira madura, com os tantos obstáculos, perdas e ondas pandêmicas e subjetivas que foram surgindo nessa ardilosa travessia.

Meus analisantes, que me confiam os seus afetos, histórias, e me transformam, a cada sessão, em um aprendiz das dores e dissabores da vida. Muito do que aprendo com vocês está contido nessas páginas.

E, por último, mas igualmente importante, aos meus pais, *Elsia e José*, os meus primeiros objetos de amor, apego, carinho, rivalidade, ciúmes, raiva e falta. Mais do que o amor, foram as faltas que moveram a construção dessa tese.

Apresentação

O projeto de pesquisa aprovado para essa tese de doutorado tinha o objetivo de pesquisar as manifestações psicanalíticas do adultério na obra *Presença de Anita*, publicada por Mário Donato, em 1948. Porém, nos dois primeiros anos de leitura, estudo e levantamento bibliográfico para essa empreitada, me deparei com uma lacuna em termos de produções acadêmicas que inquietaram a mim e ao meu orientador: a escassez e/ou quase inexistência de estudos centrados no adultério.

Identificar que o tema da infidelidade conjugal costumava ocupar, de maneira geral, lugares vazios, periféricos ou transversais entre livros e trabalhos de pesquisadores brasileiros, nos fez acreditar que, por ora, seria mais urgente atuar em cima desse problema. Foi assim que, de *Presença de Anita,* passei para uma tentativa de estruturar uma história do adultério, que contemplasse conhecimentos históricos, psicanalíticos e literários. O que também não aconteceu. Quanto mais eu lia, quanto mais pesquisava, mais descobria que o adultério estava tematizado em toda a história da literatura, que cada época e cada cultura possuía uma maneira particular de lidar com a quebra da exclusividade sexual e, que a psicanálise, a depender da escola e do psicanalista, também teria variadas e infinitas considerações a fazer sobre esse assunto, mesmo que, na maior parte das vezes, não considerasse o tema da infidelidade conjugal de maneira explícita ou específica. Seriam necessários muitos mais anos de trabalho do que os dois que, nessa fase do doutorado, eu dispunha.

Umberto Eco dizia que o trabalho final de uma tese é uma versão muito humilde do que o doutorando inicialmente havia proposto e, isso se aplica, com bastante fidedignidade, ao resultado do material que agora você possui em mãos. Precisei fazer mais delimitações do que eu desejava, o que, para alguns, ainda poderá parecer muito. Falarei sobre as origens do adultério pelos olhos de Freud, da antropologia, de alguns mitos indígenas, e – ao meu ver – com breves ilustrações da mitologia grega e de tragédias euripidianas. Apesar disso, é preciso frisar que esse não é um trabalho que teve como principal objetivo fazer análises de obras literárias, como o é de costume em uma Pós-Graduação em Letras. Não deixamos de fazer análises literárias, mas essa tese é muito mais a revisão teórica e

bibliográfica, sobre a traição amorosa, que eu gostaria de ter encontrado quando comecei a escrever a tese sobre *Presença de Anita*. E é partir desse panorama que faremos as nossas constatações, comparações, propostas e defesas.

Também é preciso ser colocado que o último um ano e meio de escrita desse trabalho foi marcado pela pandemia da covid-19. Grande parte dos meses de produção desse material foram em meio aos lutos individuais e coletivos que se estabeleceram no mundo e, por muitas vezes, me fizeram questionar, diante do caos que atravessávamos, qual importância teria uma pesquisa sobre as traições conjugais perto do cenário apocalíptico que vivíamos. Até que o número de divórcios e de traições amorosas começaram a aumentar em plena crise sanitária...

Carregar uma tese sobre o adultério, ao longo de quase cinco anos, não foi fácil. O tema é, por si só, libidinoso, atraente, sedutor, libertário, desperta as fantasias e as curiosidades, mas, também, pude perceber como ele pode vir a ser espinhoso, doloroso, triste e/ou trágico.

Seja pela dor ou pelo amor, o fato é que o adultério, até hoje, é um tema enigmático, cheio de mistérios, que fascina e desperta o interesse, de "ilesos" (ou seriam iludidos?), traidores e/ou traídos, de saber mais e mais sobre ele... espero que esse trabalho tenha conseguido contribuir, como o fez para mim, em um melhor aprofundamento sobre o debate das questões que envolvem a infidelidade conjugal.

Jhonatan Leal da Costa.
Abril de 2021.

Só os amantes sabem que possuir é apenas uma palavra, e nisso consiste o seu desespero.

Mário Donato, em *Presença de Anita*, 1948.

Procuramos o amor verdadeiro, encontramos ele ou ela, e criamos vínculos. Depois, à medida que o encanto vai desaparecendo, a mente começa a divagar...

Helen Fisher, em *Anatomia do Amor*, 1995.

Pode-se dizer que somente a pessoa insatisfeita fantasia, jamais aquela feliz.

Sigmund Freud, em "O escritor e a fantasia", 1908.

RESUMO

Essa tese possui como objetivo principal compreender por que as pessoas cometem o adultério. Para tanto, problematizamos as origens da infidelidade conjugal através da psicanálise freudiana, de mitos indígenas coletados em território brasileiro por Betty Mindlin (1993) e de tragédias euripidianas. Polêmico, controverso e ambivalente, o adultério existe, segundo estudiosos como Helen Fisher (1995), Thimothy Taylor (1997) e Peter Stearns (2010), desde que a ideia de exclusividade sexual foi estabelecida. Identificada em todas as épocas e sociedades até então investigadas, a infidelidade conjugal, apesar de ter acompanhado a evolução da humanidade enquanto prática sociossexual, costuma ser imbuída, tanto por artistas quanto por civis, de representações, sentimentos e valores paradoxais. Por mais que o adultério costume ser amplamente compreendido como a ruptura da exclusividade sexual entre cônjuges, o fato é que a sua definição tende a variar de cultura para cultura, de período para período e, atualmente, de casal para casal e de sujeito para sujeito. Porém, mesmo com todas as variações e diferentes possibilidades de se constatar a incidência de uma traição amorosa, o fato é que, de maneira universal e atemporal, o adultério tende a ser considerado uma transgressão. Talvez por isso, a infidelidade conjugal tenha sido tema recorrente nas obras literárias, usado por escritores que, no atravessar dos séculos, buscaram representar, entender, problematizar, sublimar ou nos entreter com a intensidade das volúpias e dos infortúnios que comumente regem as quebras dos juramentos afetivos e sexuais. Nesse cenário, problematizamos: por que as pessoas traem? Quais as origens históricas e psíquicas da infidelidade conjugal? A quem se é infiel quando se trai? Nossa tese é a de que o adultério tem a sua gênese e o seu prazer primordial na fantasia psíquica, por acreditarmos poder ser ele uma experiência inconsciente de tentativa de realização de *fantasias originárias*, conforme estabelecidas por Sigmund Freud ([1900] 2019): *visão da cena primitiva, sedução*, *castração* e *retorno ao útero materno*. Partiremos da hipótese de que os mitos indígenas e as tragédias gregas, quando representam o tema do adultério, em alguma medida também fazem alusão à uma ou mais fantasias originárias. Ao nos colocarmos apenas como um ponto de vista, ideológico e inevitavelmente faltoso sobre um assunto tão vasto como o da infidelidade conjugal na mitologia e nos textos antigos, delimitamos cinco mitos indígenas e duas tragédias gregas que melhor ilustrarão as nossas ideias: “O namoro malandro”, “Um namorado-Anta”, “O homem do pau cumprido”, “*Berewekoronti*, o marido cruel e a mulher traidora” e “O amante *Txopokod* e a menina do pinguelo gigante”, todos (re)contados por Betty Mindlin (2014); de Eurípides (2015), o nosso enfoque recai sobre as tragédias *Hipólito* (428 a.C.) e *Medeia* (431 a.C.), ainda que não tenhamos o objetivo de fazer um trabalho de profunda análise literária. Trabalhamos, principalmente, por um viés psicanalítico, mais precisamente em uma abordagem freudiana, uma vez que Freud calcou boa parte de sua teoria em tragédias e mitos antigos. A pesquisa está articulada em quatro capítulos: o primeiro compreende o adultério na Pré-História e na Antiguidade; o segundo e o terceiro trazem conceitos e casos basilares da psicanálise freudiana, articulados, por nós, às noções de infidelidade; e o quarto, em uma perspectiva da teoria literária, busca elucidar a genealogia e as formas dos mitos indígenas, das tragédias gregas euripidianas, de como abordá-los psicanaliticamente, e de como esses textos ancestrais podem contribuir no entendimento das origens do adultério. A ideia é a de que as análises psicanalíticas ajudem a melhor compreender o tema da infidelidade conjugal nas formas como essa prática afetiva e sexual foram talhadas pelas narrativas em discussão, obras essas que remontam aos primórdios da humanidade. Nas considerações, a avaliação geral de nossos resultados e a validação de nossa tese, que ressoa na ambiguidade com que o adultério pode ser, ao mesmo tempo, uma tentativa de fuga e (re)encontro.

Palavras-chave: Adultério. Mito. Literatura indígena. Eurípides. Psicanálise.

ABSTRACT

This thesis has as main objective to understand why people commit adultery. Therefore, we problematize conjugal infidelity's origins through Freudian psychoanalysis, indigenous myths collected in Brazilian territory by Betty Mindlin (1993), and Euripidian tragedies. Polemic, controversial, and ambivalent, adultery exists, according to scholars such as Helen Fisher (1995), Timothy Taylor (1997), and Peter Stearns (2010), since the idea of sexual exclusivity was established. Identified in all ages and societies so far investigated conjugal infidelity, despite having accompanied humanity's evolution as a sociosexual practice, uses to be imbued, by both artists and civilians, by representations, feelings, and paradoxical values. However adultery is widely known as the disruption of sexual exclusivity between spouses, the fact is that its definition tends to vary from culture to culture, from period to period and, nowadays, from couple to couple and subject to subject. Nevertheless, even with all variations and possibilities of verifying the incidence of a love betrayal, it is a fact that, in a universally and timeless way, adultery tends to be considered a transgression. Maybe because of this, conjugal infidelity has been a recurring theme in literary works and also used by writers that, in the course of the centuries, have intended to represent, understand, problematize, sublimate, or entertain us with the voluptuousness intensity and misfortunes which commonly rule the breaches of affective and sexual oaths. Because it demands lies and disguises from the adulterers in order to allow the continuity of this practice or for not being discovered, adultery stimulates in its proselytes the creation and exhibition of different *personas*, according to what is portrayed by authors from Homer (2010) to Clarice Lispector (1998). In this scenery, we have been problematizing: to whom one is unfaithful when betraying? Our thesis is that adultery has its genesis and primordial pleasure in the psychic fantasy for we believe it is an unconscious experience of realization attempt of *original fantasies* as established by Sigmund Freud ([1900] 2019): *vision of the primitive scene, seduction, castration and return to the motherly womb*. We start from the hypothesis that indigenous myths and Greek tragedies, when representing the adultery theme, at some level also allude to one or more original fantasies. By placing ourselves just as one ideological and inevitably faulty point of view about such a vast subject as conjugal infidelity in mythology and ancient texts, we have delimited five indigenous myths and two Greek tragedies that will better illustrate our ideas: "The rascal dating", "A tapir-boyfriend", "The man with the long stick", "*Berewekoronti*, the cruel husband and the traitorous woman", and "The *Txopokod* lover and the giant clit girl", all of them (re)told by Betty Mindlin (2014); from Euripedes (2015) our focus is on the tragedies *Hippolytus* (428 a.C.) and *Medea* (431 a.C.), even though it is not our purpose of doing a deep literary analysis. We have worked through a psychoanalytic bias, more precisely in a Freudian approach, once Freud has based a considerable part of his theory on tragedies and ancient myths. The research is divided into four chapters: the first one encompasses adultery in Prehistory and Antiquity; second and third present concepts and baseline cases of Freudian psychoanalysis, linked by us to infidelity notions; and the fourth one, under the perspective of literary theory, seeks to elucidate genealogy and forms of indigenous myths, Euripidean Greek tragedies, of how approach them psychoanalytically and how these ancestral texts can contribute for the understanding of adultery origins. The idea is that psychoanalytic analysis help to better understand the conjugal infidelity theme in the ways of how this affective and sexual practice was cut by the narratives under discussion; works which go back to the beginnings of humanity. In the considerations, the general evaluation of our results and validation of our thesis that resonates in the ambiguity with which adultery can be, at the same time, an escape attempt and dating..

Keywords: Adultery. Myth. Indigenous literature. Euripedes. Psychoanalysis.

RESUMEN

El objetivo principal de la tesis es comprender la motivación de las *personas* que cometen el adulterio. Por lo tanto, problematizamos los orígenes de la infidelidad conyugal con base en el psicoanálisis freudiano, los mitos indígenas recogidos por Betty Mindlin (1993) y de tragedias de Eurípides. El adulterio es polémico, ambivalente y causa controversia. Surgió, de acuerdo con estudiosos como Helen Fisher (1995), Timothy Taylor (1997) y Peter Stearns (2010), desde que la idea de exclusividad sexual fue establecida. Identificada en todas las épocas y sociedades que hasta hoy fueron investigadas, la infidelidad conyugal a pesar de tener acompañado la evolución de la humanidad mientras una práctica socio sexual, costumbra ser imbuida, tanto por artistas cuanto, por civiles, de representaciones, sentimientos y valores paradoxales. Aunque, el adulterio costumbra ser ampliamente comprendido como una ruptura de la exclusividad sexual entre parejas, el fato es que su definición varia de cultura para cultura, periodo para periodo y actualmente, de casal para casal y de sujeto para sujeto. Sin embargo, mismo con todas las variaciones y distintas posibilidades de constatar la incidencia de una traición amorosa, el fato es que, de manera universal e intemporal, tiende a considéralo una transgresión. Tal vez sea por eso que la infidelidad conyugal tenga sido tema frecuente en las obras literarias y utilizada por escritores, que en el atravesar de los siglos, buscaron representar, entender, problematizar, sublimar o entretenernos con la intensidad de la lujuria y del infortunio que generalmente rigen los rompimientos de juramentos afectivos y sexuales. Por exigir mentiras y disimulaciones de los adúlteros para que continúen practicándolo o para que no venga a ser descubierto, el adulterio estimula en sus adeptos la creación y exposición de distintas *personas*, como es retratado por autores que van de Homero (2010) a Clarice Lispector (1998). Delante de ese escenario, problematizamos: ¿a quién el sujeto es infiel cuando traiciona? Nuestra tesis es que el adulterio tiene su génesis y su placer, ante todo, en la fantasía psíquica, pues acreditamos que lo es una experiencia inconsciente de tentativa de realización de *fantasías originarias*, conforme establecido por Sigmund Freud ([1900] 2019): *visión de la escena primitiva, seducción, castración y retorno al útero materno*. Partiremos de la hipótesis de que la representación del tema adulterio en los mitos indígenas y las tragedias griegas, en cierta medida, también hacen alusión a algunas fantasías originarias. Al colocarnos solamente como un punto de vista, ideológico e inevitablemente faltoso, acerca de un asunto tan vasto como de la infidelidad conyugal en la mitología y en los textos antiguos, delimitamos cinco mitos indígenas y dos tragedias griegas que mejor ilustrarán nuestras ideas: «O namoro malandro», «Um namorado-Anta», «O homem do pau cumprido», «*Berewekoronti*, o marido cruel e a mulher traidora» y «O amante *Txopokod* e a menina do pinguelo gigante» todos recontados por Betty Mindlin (2014); Con relación a Eurípides (2015), nuestro enfoque es en las tragedias *Hipólito* (428 a.C.) y *Medea* (431 a.C.), aunque no tengamos el objetivo de hacer un análisis literario más profundo. Trabajamos principalmente con el aporte psicoanalítico, en específico, el abordaje freudiano, puesto que, Freud apoyó parte de su teoría en tragedias y mitos antiguos. Hay cuatro capítulos en la investigación: el primero, comprende el adulterio en la Prehistoria y en la Antigüedad; el segundo y el tercero traen casos y conceptos fundamentales del psicoanálisis freudiano, articulado por nosotros, a las nociones de infidelidad; y el cuarto, es una perspectiva de la teoría literaria, donde pretende elucidar la genealogía y las formas de los mitos indígenas y las tragedias griegas de Eurípides, la manera como abordarlos psicoanalíticamente y de cómo, eses textos ancestrales pueden contribuir con la comprensión de los orígenes del adulterio. La idea es que los análisis psicoanalíticos ayuden a mejor entender el tema de la infidelidad conyugal en las maneras de cómo esa practica afectiva y sexual fueron representadas en las narrativas en discusión, puesto que, esas obras remontan a los primordios de la humanidad. Por fin, en las conclusiones, la evaluación general de nuestros resultados y la validación de la tesis resuena en la ambigüedad, que el adulterio puede ser una tentativa de fuga-encuentro, al mismo tiempo.

Palabras clave: Adulterio. Mito. Literatura indígena. Eurípides. Psicoanálisis.

Sumário

Resumo.....013
Abstract.....014
Resume.....015

Introdução – "Eu posso explicar..."....019
Preliminares.....019
Uma espiada nos infiéis literários ao longo dos séculos.....024
A infidelidade no divã: "sessões" iniciais.....032
As outras, os outros: pesquisadores brasileiros pregressos.....035
Da tese.....038

1. *O nascimento do adultério*.....046
1.1. Afetos pré-históricos.....046
1.1.1. Infidelidade primata.....046
1.1.2. Mulheres e homens originais.....049
1.1.3. Culto ao masculino.....053
1.1.4. Ode ao feminino.....056
1.1.5. Ainda nos apaixonamos como primitivos.....059
1.1.6. A língua e as suas possibilidades.....063
1.1.7. Práticas plurais.....064
1.1.8. As sementes do poder.....067
1.1.9. Os casamentos da origem.....069
1.1.10. Os primeiros adultérios.....074
1.1.11. O sistema agrícola e o início do patriarcalismo.....077
1.1.12. Transição da Pré-História para o mundo Antigo.....082
1.2. Antiguidade: os deuses também traem.....085
1.2.1. As primeiras civilizações.....085
1.2.2. O nascimento da *pólis*.....093
1.2.3. Amor e traição entre as divindades gregas.....095
1.2.4. Origens da virilidade.....104
1.2.5. O status social da mulher grega.....107
1.2.6. Casamento grego.....110

1.2.7. Infidelidade conjugal: entre o prazer e a honra.....113
1.2.8. Casamento e adultério na Roma Antiga.....116
1.2.9. Últimos anos da Antiguidade.....120

2. *O sexo começa na fantasia*.....123
2.1. O "mito" Sigmund Freud: uma vida romanceada.....123
2.2. Nos primórdios da psicanálise, a *fantasia de sedução*.....139
2.3. O inconsciente, a formação das fantasias e os sonhos edipianos.....147
2.4. A infância, a sexualidade e a *fantasia de castração*.....160
2.5. O "amor à prostituta" e o "terceiro prejudicado".....177
2.6. As *fantasias originárias*.....179

3. *Adultério do divã*.....184
3.1. A *fantasia de visão da cena primitiva*.....184
3.2. Freud narra a Pré-História do *desejo* e da *proibição*.....191
3.3. Também traímos em pensamento?.....200
3.4. Os primeiros adúlteros do mundo: a horda primitiva.....206
3.5. O "criminoso", o "carrasco" e o "juiz".....213
3.6. Entre prazer e desprazer, vida e morte: *a fantasia de retorno ao útero materno*.....223
3.7. As ilusões da civilização.....235
3.8. Freud contestado: o Édipo, as mulheres e a psicanálise.....241

4. Dos mitos às tragédias, fantasias de infidelidade.....250
4.8. Um Freud (psic)analista de obras literárias.....250
4.1. Os primeiros artistas, as primeiras histórias.....265
4.2. Os mitos e as suas (in)definições.....272
4.3. O adultério e o pensamento mítico para indígenas do território brasileiro.....279
4.4. Betty Mindlin e os *mitos indígenas* sobre o adultério.....291
4.5. Os *mitos gregos*.....305
4.6. As *tragédias gregas*.....312
4.7. O adultério aos olhos d"o mais trágico dos trágicos".....323

Considerações – “Isso não é o que parece...”.....345

Obras consultadas.....359

Introdução

"Eu posso explicar..."[1]

PRELIMINARES

Ele é uma violação. Sua prática é considerada abominável pelos textos bíblicos e seu poder de desencadear uma guerra já havia sido cantado por Homero (2020). Na pena de Shakespeare (2016b), figurou-se como um gatilho para a insanidade mental. Nas letras brasileiras, Machado de Assis (2008) representou-o ao lado do ciúme, em seus arroubos, paradoxos e ambiguidades. Ele também está em Tolstói (1994), Flaubert (1971), Queiroz (2009), Bataille (2012) e Sade (2008). Foi talhado por Lispector (1998), Telles (2009), Drummond (2013) e Moraes (2009). Sobreviveu e tematizou mitos[2], pinturas, literaturas, textos religiosos, leis jurídicas, filmes, aplicativos de celular e *sites* de internet. Da Pré-História ao Império Romano, das cantigas medievais aos neuróticos da modernidade, dos escândalos das vidas privadas ao espetáculo dos programas de televisão, ele age como um elemento que não pode ser ignorado nos impactos que provocou e ainda provoca no curso da história da humanidade. Como o Alfa e o Ômega, a maldição e a glória, ele tem o poder de se arquitetar como a Gênese ou o Apocalipse das relações conjugais, ao promover encontros, desenlaces, júbilos ou frustrações: ele é o *adultério*.

---

[1] Tanto essa expressão, a intitular a Introdução de nossa tese, quanto a escolhida para as Considerações ("Isso não é o que parece..."), foram inspiradas em uma epígrafe do *Dicionário sentimental do adultério*, uma edição portuguesa de Filipa Melo (2017), ainda sem publicação no Brasil.

[2] O mito seria um tipo de narrativa – oral ou escrita – que, através de personagens, imagens e símbolos, conservaria tudo o que há de mais humano. Dentro da perspectiva levantada por Campbell (1990) e, também, corroborada por Grimal (2013), as narrativas maravilhosas, as quais fazem parte do processo temporal e cultural de todos os povos, contiveram, durante algum tempo, a fé. São signos que, na maior parte das vezes, retratam forças ou seres considerados superiores aos humanos, os quais adentram no domínio da religião. Nesse debate, Junito de Souza Brandão (2002, p. 36) defende a importância de separarmos o conceito de mito do sentido habitual de ficção, invenção, lenda e/ou fábula, pois as sociedades arcaicas assimilam o mito como o "relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais". Sendo assim, o mito deve ser interpretado como o testemunho de uma história real, ocorrida nos primórdios, tornando-o, nesse viés, a narrativa da criação do mundo e dos comportamentos humanos. Dessa forma, o mito se configura dentro de um sistema de coerência própria que visa trazer explicações para os eventos originários. Na Grécia, ele tanto se estrutura enquanto história, como se constitui em epopeia que serve de andaime para explicar crenças e ritos religiosos, conforme aprofundaremos no quarto e último capítulo desse trabalho.

A palavra *adultério*, etimologicamente, está vinculada à expressão latina, surgida na Roma Antiga, *"ad alterum torum"*, que significa "na cama de outro(a)" e deu origem ao termo *adulterium,* ao designar a corrupção do matrimônio; *adulter*, por sua vez, equivaleria à palavra *adúltero* em língua portuguesa, como aquele que viola a fé conjugal e estabelece relações extramatrimoniais; todas essas nomenclaturas, porém, são ramificações provenientes do verbo latino *adulterare* que, genericamente, se refere à ação de *adulterar*, *falsificar*, *estragar*, *corromper*, segundo defendem pesquisadoras sobre a infidelidade, como Filipa Melo (2017), Helen Fisher (1995) e uma das poucas e mais referenciadas sobre o assunto no Brasil, Ester Kosovski (1997), no livro de cunho jurídico *O "crime" de adultério*.

Cometer adultério seria, pois, no sentido demonstrado por Kosovski (1997) no início da década de oitenta, o ato de *"falsificar"* a relação conjugal que se estabelece com o(a) companheiro(a), ao dissimular assumir um papel no vínculo para com ele(a) que não se concretiza nas vias de fato, uma vez que quem pratica o adultério se revela *corruptível* nas matérias do desejo, e daí a sua propensão a *estragar* os pactos afetivos e sexuais que estabelece com o(a) parceiro(a).

No grego, o termo para adultério é μοιχεια e, no hebraico, ניאוף. "Em sentido figurado, ambos designam também << apostasia>>, o afastamento definitivo e deliberado de alguma coisa ou a negação e abandono da fé", explica Melo (2017, p. 14), a qual também pontua que a expressão ניאוף aparece 31 vezes em 24 versículos da Bíblia e μοιχεια quatro vezes em quatro versículos.

Sabine Melchior-Bonnet (1999, p. 41), autora de *Histoire de l'Adultère*, sem tradução no Brasil, ao compreender o tema da infidelidade conjugal em uma perspectiva histórica mais ampliada (da Antiguidade ao final do século XX), acrescenta que, quando a palavra latina *adulterium*, em sentido de "que altera", passa a ser vinculada aos transgressores dos pactos sexuais das uniões conjugais, essa "alteração" diria, também, de uma modificação promovida pelos infiéis em suas descendências familiares: "Le sang familial est souillé, ou altéré".[3]

Apesar disso, como veremos ao longo desse trabalho, por muitos séculos a quebra da exclusividade sexual não foi um problema social para os homens do mesmo modo que o fora para as mulheres, as quais, diferente deles, eram punidas por gerar filhos de terceiros no interior de famílias de linhagem "pura". Não por acaso, "deux discours

[3] Em tradução livre: "O sangue da família é sujo ou alterado."

normatifs encadrent une histoire de l'adultère: le discours juridique et le discours religieux."[4] (*ibdem*, p. 04).

No Brasil, o adultério só deixou de ser considerado crime em 2005, mas os traídos ainda possuem o direito de ingressar com ações na justiça, na reivindicação de indenização por danos morais, tanto contra o(a) ex-companheiro(a), quanto contra a terceira pessoa envolvida, tida por amante. Antes disso, quem fosse condenado pelo crime de adultério poderia amargar de 15 dias a 6 meses de detenção penal. (Cf.: RAMOS, 2018). Já no final de 2020, amantes provocaram repercussão na imprensa brasileira ao buscarem, na justiça, direitos à herança e/ou à pensão após a morte e/ou a separação do(a) companheiro(a) de união clandestina, ao trazer o tema do adultério para o centro das discussões do Superior Tribunal Federal.[5]

No que se refere ao discurso religioso, por mais que ele seja, principalmente em termos cristãos, contrário à infidelidade conjugal, na prática, a severidade de seus dogmas, historicamente, tende a recair mais sobre as mulheres do que sobre os homens, conforme também acredita Melchior-Bonnet (1999).

Hoje, em tempos de pesquisas acadêmicas centralizadas nas ideias de "desconstrução" iniciadas por Jacques Derrida (1973), para quem os sentidos dos discursos unívocos precisam ser questionados e ampliados a um sistema de carga semântica maior e diversificado, torna-se quase um "sacrilégio acadêmico" restringir o adultério à um campo discursivo negativo, unilateral, com a figura do adúltero sendo perpetuada, apenas, no lugar daquele que finge, mente, engana e destrói.

Longe de ser um fenômeno típico da contemporaneidade, a qual já não consegue ocultar as fragilidades de suas instituições – representadas, nesse debate, principalmente, pela *família* e pelo *casamento* – o adultério existe e resiste desde as primeiras organizações tribais, com evidências históricas anteriores à criação da escrita.

Filósofos, historiadores e antropólogos como Claude Lévi-Strauss (1972), Peter Stearns (2010) e Reay Tannahill (1983), apontaram que os primeiros registros escritos até hoje encontrados, com idade, aproximadamente, de 5 mil anos, já revelavam um mundo organizado através de estruturas como a da família e do casamento, assim como ameaçado por transgressões que desestabilizavam essas ordenações, como a do adultério.

---

[4] "Dois discursos normativos enquadram a história do adultério: o discurso jurídico e o discurso religioso", em tradução nossa.

[5] Aos interessados, há várias reportagens, na internet, a esse respeito, como a do seguinte endereço eletrônico: https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/55352/direitos-do-a-amante

Desse modo, em todas as sociedades até hoje estudadas foram verificadas as preocupações em se determinar modos de distinguir quais tipos de uniões afetivas-sexuais seriam consideradas legítimas ou ilegítimas, toleráveis ou intoleráveis.

Por mais que tendamos a imaginar que os primeiros grupos a habitarem a Terra eram despossuídos de normas sociais e, consequentemente, pudessem experienciar "de um tudo" em matéria de sexo, ou que os gregos e os romanos antigos "banqueteavam-se" em orgias regadas à vinho e sem nenhuma lei, os dados expõem, curiosamente, o contrário: mesmo sociedades primitivas ou sexualmente mais permissivas eram possuidoras de diretrizes que estabeleciam o que cada um podia fazer ou não com o seu desejo, ideia amplamente discutida por Taylor (1997), Fisher (1995) e Stearns (2010).

A necessidade de se regular o desejo está na origem humana, porque em sua origem estava a necessidade de viver em grupo e, consequentemente, estabelecer pactos sociais. Nesse viés, a "estrutura da família, sempre e em toda parte, torna certos tipos de ligações sexuais impossíveis, ou, pelo menos, condenáveis", explica Lévi-Strauss (1972, p. 323).

O casamento, em sua configuração original, não foi constituído para satisfazer o desejo sexual de seus envolvidos, mas para garantir que sujeitos de diferentes grupos se unissem, procriassem, e se ramificassem em novas famílias, em um contínuo processo de perpetuação da espécie. [6] As divisões de papéis sociais para homens e mulheres, portanto, funcionaram como dispositivos que tornaram os sexos mutuamente dependentes por razões econômicas e culturais, o que, por muito tempo, fez com que o casamento fosse assimilado como uma "conquista a ser desejada" e a solteirice uma "praga a ser evitada".

No passar dos séculos, um aparato cultural trabalhou no objetivo de preservar esses modelos tradicionais de família e de casamento: os costumes, os textos religiosos, a literatura, e os integrantes das próprias famílias. Muitos defenderam e ainda defendem que os valores e normas que estruturam as instituições filiais e matrimoniais não podem ser negociados, ainda que, na prática, essas regras não se sustentem, a exemplo da constante quebra do pacto de exclusividade sexual, mesmo pelos que dizem proteger esses regimentos. "Não existe cultura em que o adultério seja desconhecido, e não há

[6] Como aprofundaremos nos próximos capítulos, a proibição do incesto estabelece que os membros de uma família (seja lá como elas venham a ser definidas) somente podem casar-se com membros de outras famílias, o que torna inaceitável, nesse contexto, o casamento entre integrantes dos mesmos núcleos familiares, fator que originalmente teria limitado o crescimento em larga escala da humanidade. (Cf.: LÉVI-STRAUSS, 1972).

dispositivo cultural nem código que consiga extinguir a prevaricação." (FISHER, 1995, p. 97).

Assim, os adúlteros resistiram ao açoitamento público, à marcação com ferro quente, ao espancamento, ao banimento, ao ostracismo, à mutilação dos genitais, ao decepamento do nariz e das orelhas, ao retalhamento dos pés, à morte por apedrejamento, fogo, afogamento, sufocamento, tiros, golpes de punhal e ao divórcio. Punições que, segundo Fisher (*ibdem*, p. 98), ainda "são praticadas por todo o mundo em decorrência da prevaricação", o que revela a força que tem o desejo dos que se envolvem em experiências extraconjugais, dispostos a enfrentar os mais diversos e cruéis castigos atribuídos aos que violam os pactos do afeto.

Para Simone de Beauvoir (2009, p. 640), a pretensão de que uma união conjugal basta para que as carências amorosas e sexuais de seus envolvidos sejam supridas "é uma monstruosidade que engendra necessariamente hipocrisia, mentira, hostilidade, infelicidade". Na perspectiva da filósofa, exigir de dois parceiros que, durante toda a vida, dispensem a volúpia, é um absurdo. Para ela, os partidários dos casamentos tradicionais se juntam por conveniência e não demoram a mostrar que o estabelecimento da exclusividade sexual não assegura a felicidade dos cônjuges.

"Não são os indivíduos os responsáveis pelo fracasso do casamento", determina Beauvoir (2009, p. 640), "é – ao contrário do que pretendem Bonald, Comte, Tolstoi – a própria instituição, desde a origem, pervertida." Esther Perel (2018, p. 12), especialista contemporânea em relacionamentos amorosos, segue essa mesma linha de raciocínio, ao expor que a infidelidade "acontece em casamentos bons, em casamentos ruins e até quando o adultério é punível com a morte".

Regina Navarro Lins (2012) defende tanto em seus livros, quanto nas colunas de jornais e programas de televisão dos quais é consultada para expressar os seus posicionamentos, que a exclusividade sexual está ultrapassada e que, quem desejasse, deveria se permitir a buscar formas mais livres de vivenciar o desejo, através de relacionamentos que não fossem norteados pela ideia de posse. Mas Perel (2018, p.12), em contrapartida, tem observado que o adultério é recorrente mesmo nas relações abertas, em que não há o firmamento do pacto da exclusividade sexual.

Por mais que os modelos relacionais mais permissivos, como fora o de Beauvoir com Sartre, ensejem transpassar as hipocrisias sociais e se tornarem, em termos de infidelidade, imunes às imposições do desejo, em alguma medida, eles também acabam por estabelecer regras sociossexuais – implícitas ou explícitas para o casal – que podem

vir a ser quebradas. E, com frequência, segundo aponta a clínica terapêutica avaliada por Perel (*ibdem*), mesmo os casais que dispõem da liberdade sexual com múltiplos parceiros estão recorrendo aos encontros clandestinos e à violação dos compromissos firmados com o cônjuge – mesmo os adeptos dos amores livres não estão livres da traição. [7]

A liberdade de se terminar um casamento não pôs fim no adultério. A possibilidade de se pedir o divórcio para realizar o desejo de se relacionar com outros parceiros não tornou a traição obsoleta. Nem mesmo a abertura sociossexual dos relacionamentos, com a tentativa de pôr fim naquela considerada a maior responsável pelo desgaste das uniões, a exclusividade sexual, impediu que as rupturas dos acordos afetivos e sexuais continuassem a abalar e surpreender os casais com cenas de infidelidade.

Mirian Goldenberg (2014, p. 19, grifo da autora), que tem analisado, ao longo dos últimos vinte anos, a cultura das relações amorosas entre os brasileiros, afirma ser o Brasil um país onde o adultério sempre fora uma constante, que ainda não conseguiu descobrir por que os homens e as mulheres traem, mas que percebeu que a fidelidade tende a ser considerada importante mesmo para os adúlteros ou para os adeptos de relações sexualmente permissivas. Os que estão em relações abertas costumam acreditar que o amor é tão diferente do sexo que os seus parceiros provavelmente não se apaixonarão por aqueles com quem transam: "As Outras acreditam que seus amantes não têm relações sexuais com as esposas. Os homens casados acreditam que suas amantes lhes são fiéis sexualmente. Não só no casamento, mas também no adultério, a fidelidade é um valor."

UMA ESPIADA NOS INFIÉIS DA LITERATURA AO LONGO DOS SÉCULOS

Ainda no objetivo de se fazer uma contextualização temática, no âmbito do cânone literário, no decorrer das eras, várias foram as obras que contribuíram para o surgimento de novos pontos de vista a respeito da infidelidade conjugal. Através do que ficou

[7] Em *A força da idade*, Beauvoir (2018, p. 402) confessa: "Numerosos são os casais que fazem mais ou menos o mesmo pacto que Sartre e eu: manter através de afastamentos uma 'certa fidelidade'[...] O empreendimento tem seus riscos: pode ser que um dos parceiros prefira suas novas ligações às antigas, julgando-se o outro, então, injustamente traído; em vez de duas pessoas livres, enfrentam-se uma vítima e um carrasco [...] Sartre e eu havíamos sido mais ambiciosos; tínhamos desejado conhecer 'amores contingentes'; mas há uma questão da qual nos havíamos levianamente equivocado: como o terceiro se acomodaria ao nosso arranjo? Por vezes, ele se conformou sem dificuldade; nossa união deixava bastante espaço para amizades ou camaradagens amorosas, para romances fugazes. Mas se o protagonista desejava mais, estouravam conflitos".

cristalizado pela tradição literária, sabemos que o adultério é um dos temas mais recorrentes da Antiguidade. Ele está em Homero (928 a.C. – 898 a.C.; *Ilíada*, de 800 a.C.), Ovídio (43 a.C – 17 ou 18 d.C.; *Metamorfoses*, de 8 d.C.) e Hesíodo (Séc. VIII a.C.; *Teogonia*, entre 750 e 650 a.C.) enquanto prática recorrente de deuses e mortais, com a infidelidade a engendrar situações de prazer, poder, estratégia e manipulação. Nas tragédias gregas, a traição amorosa foi representada pelos textos dramatúrgicos de Ésquilo (525 a.C. – 455 a.C.; *Orestéia,* de 458 a.C.)[8], Eurípides (480 a.C. – 406 a.C.; *Medeia,* de 431 a.C.) e Sófocles (497 a.C. – 406 a.C.; *Édipo Rei,* de 427 a.C.) como uma ação capaz de gerar dano, morte e destruição, ainda que, ao mesmo tempo, possa estar imbuída de desconhecimento, incertezas, hipocrisias, bem como de motivações relacionadas aos sentimentos de desejo, vingança e justiça.

Na Idade Média, as cantigas trovadorescas, a exemplo de "Ũa dona, nom dig'eu qual", de João Airas de Santiago[9], escrita no século XIII, costumavam tematizar o adultério pelo viés do escárnio e do maldizer, ao reforçar os ideais cristãos. Eram textos com críticas, principalmente, às mulheres que, no âmbito público, se diziam católicas e tementes à Deus, mas, no espaço privado, mantinham relacionamentos paralelos ao do casamento.

À época da Renascença, o *Decamerão*, de Giovanni Boccaccio (1313 – 1375), escrito em 1353, rompeu com a moral medieval ao representar uma série de adultérios, ao longo de 100 contos, sem que consequências danosas precisassem recair aos seus praticantes. Era uma oposição artística aos desfechos catastróficos que as tragédias gregas costumavam dar às personagens infiéis, as quais também já não eram representadas como tipos ridículos, dignos do desprezo e do deboche público, como nas cantigas escritas pelos trovadores. Os sujeitos ficcionais prevaricadores podiam, agora, expor as consequências de suas mentiras, táticas, malícias e estratégias enquanto promotoras de prazer e volúpia, sem o enfoque no infortúnio, na desgraça e no sofrimento como as únicas resultantes possíveis de suas ações socialmente questionáveis.

---

[8] Nesse tópico, por razões econômicas, citaremos apenas as principais obras de cada autor sobre o tema do adultério, o que, definitivamente, não significa que eles não tenham produzido vários outros textos a contemplarem a questão da infidelidade conjugal.

[9] Também conhecido como "burguês de Santiago", João Airas, de nacionalidade galega, é um dos poetas que mais escreveu cantigas em galego-português. Pouco se sabe ao seu respeito, até hoje não fora verificado registro sobre a sua data de morte ou nascimento. Segundo António Resende de Oliveira (1994), ao tratar da biografia do artista, um único documento foi encontrado sobre ele, datado de 1302, que corresponde a um arco cronológico das composições do trovador, o qual aponta que as suas produções se deram nas décadas finais do século XIII e talvez no início do século seguinte.

Em 1524, Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), em "A Mandrágora", confere uma nova perspectiva para as situações de adultério: a da comicidade. Todavia, em 1604, William Shakespeare (1564 – 1616) publica "Otelo, o mouro de Veneza" e realoca o tema da infidelidade conjugal em tons de pesar, em uma representação inter-racial que conferiu universalidade e atemporalidade à sua obra. Mollière (1622 – 1673), na contramão de Shakespeare, volta a convidar o público a rir de si mesmo nas comédias em que os relacionamentos clandestinos são ridicularizados, como em "Esganarelo ou O Cornudo Imaginário" (1660) e em "Don Garcia de Navarra ou O Príncipe Ciumento" (1661).

Ao se estruturar a forma literária do romance moderno[10], no século XVII, o tema do adultério encontra novas possibilidades para as suas personagens, espaços, linguagens, enredos e focos narrativos. A obra *A Princesa de Clèves* (1687), assinada por Madame Lafayette (Marie Madeleine Pioche de La Vergné – 1634 – 1693), considerada o primeiro romance moderno da literatura francesa, traz um drama psicológico: o da mulher que se casa por conveniência, sem amar o marido, e se apaixona por outro homem. Segundo Kosovski (1997), antes dessa narrativa, era comum as personagens adúlteras se esforçarem em ações dramáticas na tentativa de se compreenderem. Após *A Princesa de Clèves*, o desejo de romper com o pacto da exclusividade sexual se tornou mais substancial no interior da matéria contada, que passou a se interessar, também, pelo mundo interno das personagens, anunciando a técnica que Marcel Proust (1871 – 1922) viria a consagrar séculos depois, no seu *Em busca do tempo perdido* (1913). Importante de ser lembrado nesse período, também, é o romance epistolar *As relações perigosas*, de Choderlos de Laclos, publicado em 1782, com personagens adúlteras calculistas e maquiavélicas.

Nas últimas décadas do século XVIII e início para o XIX, o movimento artístico, político e filosófico do Romantismo[11] representou adúlteros e prostitutas com mais simpatia e humanidade, na defesa de que esses sujeitos também amam, sofrem, se apaixonam, e são capazes de possuir bons sentimentos. *Manon Lescaut* (1731), do Abade Prevost (1697 – 1763), *Marion de Lorme* (1831), de Victor Hugo (1802 – 1885), *A Dama*

[10] Marthe Robert (2007) aborda esse processo, em maior profundidade, em *Romance das origens, origens do romance*. Para ela, o romance é uma forma essencialmente burguesa, e *Dom Quixote* provavelmente seria o primeiro romance moderno, se entendermos por modernidade o movimento de uma literatura que se interroga, se questiona, e transforma a busca por si mesma nos próprios conflitos e temas de seus escritos.
[11] O Romantismo pregava o elogio do natural contra a razão, ao romper com os ideais do Classicismo. Surge após a Revolução Industrial e a Revolução Francesa de 1789, com a proposta de uma estética à imagem dos "romances" medievais, considerados fantasiosos e exagerados, conforme apregoa Afrânio Coutinho (1986).

das camélias (1848), de Alexandre Dumas Filho (1824 – 1895) e *Leonor de Mendonça* (1846), de Gonçalves Dias (1823 – 1864), são exemplos de obras interessadas em focalizar adúlteros, com destaque, principalmente, para as personagens femininas, sem o excesso do julgamento moral, ainda que, dificilmente, nessas narrativas, os desfechos para os protagonistas sejam considerados "felizes".

Boa parte desses textos, como *A dama das camélias,* foram publicados na forma de folhetim[12]. Em estudo pioneiro abrangedor de dois séculos da história do folhetim na Europa e no Brasil, Marlyse Meyer (1996, p. 253) destacou que, nessas narrativas, o adultério é um dos temas mais frequentes. "Note-se que o adultério é sempre do gênero feminino. O homem comete suas leviandades, mas adúltera é a mulher". Esses textos costumam girar em torno de infidelidades conjugais verdadeiras ou atribuídos em falso, mas quando o adultério é comprovado, "o folhetim em geral começa pela cena forte, na hora em que o marido, ou a sogra ou o infiel intendente, descobre a vil traição", de modo que o enredo principal passa a focalizar a perseguição dos adúlteros para que eles possam ser devidamente castigados, como nos textos de Xavier Montépin (1823 – 1902). Quando o adultério é forjado, essas histórias tendem a narrar a odisseia da esposa pura e injustamente caluniada para defender a sua inocência e resgatar a sua honra, a exemplo de *A paciente Griselda, onde se demonstra a obediência das mulheres virtuosas*, adaptação de um conto de 1351 de Giovanni Boccaccio que, no século XIX, fez sucesso na forma do folhetim.

A crença na matéria e na racionalidade levou os escritores adeptos do movimento Realista, em repúdio à "artificialidade" e ao "sentimentalismo" dos românticos, a buscarem representar os sujeitos e as sociedades por óticas que aproximassem suas criações da exterioridade que desejavam plasmar. Assim, nesses textos, o glamour dos nobres e aristocratas tendiam a sair de cena para dar vez aos problemas das famílias de classe média e baixa, as quais são expostas em suas tensões e hipocrisias, com os adúlteros e os seus convivas oscilantes entre os apelos do desejo, as inquietações provindas do tédio, as frustrações com os maridos e amantes, para encontrarem, ao final de suas jornadas, a desgraça e/ou a súplica por piedade.

[12] Nascido na França, na década de 1830, o *folhetim-romance* fora concebido por Émile de Girardin, que ao perceber a consolidação da burguesia, notou o surgimento de um potencial público leitor para o jornal de que fazia parte. Apesar disso, Mayer (1996, p. 31) explica que, desde o início do século XIX, já havia o *feulleton*, o rodapé da publicação jornalística impressa, o qual apresentava, tradicionalmente, textos de tons leves e/ou recreativos, como críticas, crônicas e contos. "O passo decisivo é dado quando Girardin, utilizando o que já vinha sendo feito para os periódicos, decide publicar ficção em pedaços. Está criado o mágico chamariz 'continua no próximo número'", esclarece a pesquisadora.

Nesse quadro, destacam-se Stendhal (1783 – 1842), com *O vermelho e o negro* (1830); Honoré de Balzac (1799 – 1850), em *Estudos de Mulher* (1830), *O Lírio do Vale* (1835) e inúmeras outras obras d*A Comédia Humana* (1829 – 1846); Gustave Flaubert (1821 – 1880), com *Madame Bovary* (1875); Liev Tolstói, com *Ana Karênina* (1877); Eça de Queiroz (1845 – 1900), em *O Primo Basílio* (1878) e Machado de Assis (1839 – 1908), com *Dom Casmurro* (1899/1900). Ainda que cada uma dessas narrativas abordem o tema do adultério por estilos e formas próprias, diferenciadas, tanto a comiseração para com o sujeito adúltero, quanto a sua punição, muitas vezes, auto imposta pelos próprios transgressores, são desdobramentos comuns nesse nicho de histórias: "já não se trata de maridos assumindo o papel de anjos vingadores, lavando a honra com sangue. Os tempos são outros", avalia Kosovski (1997, p. 125) sobre esses textos.

Em 1850, um dos possíveis castigos para adúlteros foi retratado em *A letra escarlate,* de Nathaniel Hawthorne (1804 – 1864), em que uma mulher casada, que estava há dois anos morando distante de seu marido, aparece grávida e, estigmatizada pelos vizinhos como adúltera, é obrigada a carregar sobre o vestido uma letra bordada: um "A" de "adúltera" para distingui-la dos "cidadãos de bem". Anos depois, em 1879, Henrik Ibsen (1828 – 1906) publica *Casa de bonecas* e denuncia a objetificação da mulher na cena doméstica e social, ao penetrar a intimidade das famílias burguesas e retratar os seus membros como sujeitos que pouco sabem sobre si, sobre as suas ações, e sobre o modelo relacional culturalmente estruturado por e para eles.

O início do século XX traz Fernand Crommelynck (1886 – 1970) com o teatro de vanguarda e o texto dramatúrgico "O Cornudo Magnífico" (1919), em que o protagonista, Bruno, se recusa a acreditar que está sendo enganado pela esposa mesmo com todas as evidências à mostra. Dignos de nota também são *O amante de Lady Charlet*, publicado por D. H. Lawrence (1885 – 1930), em 1928, *Ulisses* (1921), de James Joyce (1882 – 1941) e *O conto de aia*, de Margaret Atwood, publicado em 1985, mas com sucesso a âmbito mundial apenas na segunda década do segundo milênio, após adaptação televisiva.

Na história do Brasil, o adultério é posto em evidência através da chegada dos portugueses, muitos dos quais traíram as suas esposas com as indígenas da nossa terra: era comum que "os colonizadores tivessem filhos ilegítimos com as nativas, ajudando a estabelecer uma difundida incidência de sexo fora do casamento que tem duradouros impactos na América Latina, incluindo, é claro, o Brasil", infere Stearns (2010, p. 10). No conteúdo da literatura de informação desse período, Del Priore (p. 32) destaca a preocupação de Portugal em proibir, aqui, "práticas consideradas contra a natureza", que

estariam, inclusive, para os sujeitos casados que, mesmo entre si, fizessem uso de "tocamentos torpes, vistos como pecados graves se houvesse ejaculação".

Nas sátiras de Gregório de Matos (1636 – 1696), conforme analisou João Adolfo Hansen (2004), o *adultério*, a *puta* e o *corno* viram temas e personagens frequentes de seus "maldizeres", os quais tendem a criticar os envolvidos nas práticas sexualmente transgressoras e a mostrar as consequências de se atingir um prazer socialmente considerado ilícito.

José de Alencar (1829 – 1877), em seus romances urbanos, problematiza, dentre outros assuntos, como os valores sociais podem influenciar práticas de adultério e interferir nos vínculos conjugais. Em *Senhora* (1875), Aurélia Camargo, que já tinha dado início a uma relação com Fernando Seixas, é trocada por uma mulher mais velha e com mais dinheiro do que ela. Já em *Lucíola* (1862), uma cortesã do Rio de Janeiro oitocentista revela o "lazer noturno" favorito de boa parte dos homens casados do Brasil daqueles tempos.

Mas foi Joaquim Maria Machado de Assis (1839 – 1908) quem, de maneira quase obsessiva, perseguiu o tema do adultério e analisou os seus desdobramentos em cenas de ciúmes, delírios e perseguições. Dos cerca de duzentos contos, dez romances, dez peças de teatro e cinco coletâneas de poemas escritos pelo autor, inúmeros são os textos que abordam o adultério por diferentes formas e enredos. E, ainda que críticos literários, a exemplo de Silviano Santiago (p. 29), insistam em dizer que, pelo menos em *Dom Casmurro*, o texto machadiano "se estudo for, é antes estudo do ciúme, e apenas deste", não podemos desconsiderar o fato de que, para Bento Santigado, o ciúme surge não de um amigo, um professor, um filho ou um parente, mas da ideia de que está sendo traído pela própria esposa, Capitu. Bem como não podemos negligenciar a insistência de Machado em representar as suas personagens em situações de adultério e/ou de suspeita de infidelidade conjugal, como em *Ressurreição* (1872), *Helena* (1876), *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), "Confissões de uma viúva moça" (1865), "A mulher de preto" (1868), "A cartomante" (1884), dentre tantos outros.

No Pré-modernismo brasileiro[13], a biografia de Euclides da Cunha (1866 – 1909) é um capítulo à parte na história da nossa literatura. A vida do escritor ganhou ares de folhetim quando ele, em um acerto de contas, fora assassinado por Dilermando de Assis,

[13] Para Alfredo Bosi (2006, p. 327), o pré-modernismo brasileiro corresponde às primeiras décadas do século XX e diz de uma literatura ainda mimética, com traços do realismo, mas interessada em problematizar a realidade social e cultural do país, ao anteceder o que culminaria na Semana de 22.

amante de sua esposa, Anna Emília Ribeiro. Mas a desgraça não acabara ali, com Euclides da Cunha morto aos pés do casal ilícito. Sete anos mais tarde, Euclides da Cunha Filho tentou vingar a morte do pai e, assim como o escritor de *Os Sertões,* também foi morto pelo amante da sua mãe, a qual fez de tudo para não abrir mão da relação amorosa que manteve com o assassino de seu filho e de seu primeiro marido. Tempos depois, outro filho caçula com quem tivera com Euclides da Cunha fora assassinado em circunstâncias nunca explicadas. Emília Ribeiro foi casada com Dilermando, teve cinco filhos com ele e, vinte anos depois, descobriu que ele a traía com Marieta, mulher com quem Dilermando vem a assumir matrimônio. Emília terminou os seus dias sozinha, refugiada na Ilha de Paquetá, onde morreu de câncer em 1951. O caso não apenas estampou jornais, como foi contado em livro (*Ana de Assis, história de um trágico amor*, por Jeferson de Andrade, 2009) e em minissérie de televisão (*Desejo*, escrita por Glória Perez para a TV Globo, em 1990).

Por outra via, com ares mais leves, na ficção, Lima Barreto, em 1915, publica *Numa e a Ninfa*, a história do deputado que, para se tornar ministro, se dispõe a aceitar que a sua esposa tenha um amante que o ajude nessa empreitada, ao redigir os seus discursos políticos.

O tema do adultério também aparece com assiduidade na literatura moderna brasileira[14]. *Caetés* (1933), de Graciliano Ramos (1892 – 1953), tem a sua intriga central movimentada a partir do envolvimento de João Valério com Luísa, mulher de Adrião. A descoberta da infidelidade faz com que o esposo traído cometa suicídio, o que fomenta os desdobramentos da narrativa. José Lins do Rego (1901 – 1957), em *Bangüe* (1934), coloca as personagens de Carlos Melo e Maria Alice para romperem os pactos da exclusividade sexual, e Mário Donato (1915 – 1992), em *Presença de Anita*, mostra como um caso de adultério que já encerrou ainda pode ter forças para tumultuar um casamento e incitar novas transgressões conjugais. Através de romances representados na Bahia "de todos os santos", Jorge Amado (1912 – 2001) explora, de maneira recorrente, o tema da infidelidade, com destaque para *Dona Flor e seus dois maridos* (1966), no qual a protagonista insiste em manter vínculos amorosos com dois homens: um vivo e um morto.

[14] Alfredo Bosi (2006, p. 354) considera que a partir da Semana de 22, boa parte das obras literárias produzidas no Brasil deixam de corresponder aos códigos formais pré-estabelecidos para a produção ficcional escrita, dá vazão a novos ideais estéticos, bem como se interessaram por tecer críticas "às estruturas mentais das velhas gerações", em um "esforço de penetrar mais fundo na realidade brasileira".

No teatro, Nelson Rodrigues (1912 – 1980) traz à tona a moralidade e as hipocrisias burguesas, em uma série de textos dramatúrgicos que refletem sobre o tema do adultério nas classes média e alta do Brasil do século XX, como em *Perdoa-me por me traíres* (1957), *O beijo no asfalto* (1960) e *Toda nudez será castigada* (1965), só para citar alguns. Também digno de nota é o dramaturgista Silveira Sampaio (1914 – 1964), autor de *A inconveniência de ser esposa* (1948), *Da necessidade de ser polígamo* (1949), *A garçonière de meu marido* (1949), *Triângulo escaleno* (1951), e outros.

Carlos Heitor Cony (1926 – 2018), no romance *Antes, o verão* (1964), Paulo Francis (1930 – 1997), em *Cabeça de papel* (1977), e Dalton Trevisan, com *Desastres de amor* (1968), são outros ficcionistas que irão se interessar em trazer personagens infiéis para as suas narrativas, ao representarem o adultério sem tantos julgamentos, como uma prática sociossexual que faz parte das relações conjugais, presente também nos lares formados por sujeitos conservadores.

Clarice Lispector (1920 – 1977) ora tangenciará o tema da infidelidade (*A hora da estrela,* 1977), ora o trará para o centro do enredo ("O corpo", 1974), com personagens femininas que traem, são traídas, se vingam ou se resignam. Lygia Fagundes Telles, por seu turno, também se preocupará em trazer o adultério e a insatisfação conjugal para as suas representações ficcionais, a exemplo de *Antes do baile verde* (1970) e *Ciranda de pedra* (1954), com a ótica mais apurada para a forma como ele afeta a mulher infiel e a mulher traída no contexto da família patriarcal[15].

A literatura produzida na transição para o século XXI e nas duas primeiras décadas do segundo milênio ramifica o tema da infidelidade conjugal, a qual passa a ser representada através de diferentes tipos de sujeitos, grupos e identidades. São obras que manifestam o quanto o adultério é democrático, seja essa afirmativa compreendida como uma ironia ou uma constatação.

O fato é que as ficções literárias da contemporaneidade têm construído um mosaico que se expande para além das relações monogâmicas, burguesas e heterossexuais, com ênfase nas representações de adúlteros em espaços, tramas e enredos variados. Os indígenas, os gays, as mulheres, os pretos, os *queers*, os trans e os economicamente desfavorecidos passam a, junto às nomenclaturas e ditames politicamente corretos que fazem parte do arcabouço ideológico dessa nova frente cultural, se destacarem nos textos literários, dentre outras questões, na reivindicação do

[15] Exploraremos a noção de família patriarcal, com maior profundidade, no Capítulo I.

direito de também poderem protagonizar rompimentos de pactos da exclusividade sexual, como o fizeram, no passado, as personagens de condes, aristocratas, católicos, reacionários e burgueses.

São obras interessadas em denunciar as opressões que a cultura exerce sobre as subjetividades e sobre os desejos. Agora, o adultério não é representado, apenas, como algo vergonhoso, pecaminoso ou criminoso, mas, paradoxalmente, como defende a escritora e ex-garota de programa Lola Benvenutti (2014), como um modo de tentar preservar e manter a durabilidade das relações conjugais.

Atualmente, a tendência na literatura brasileira tem sido a de representar a infidelidade conjugal como uma forma de contestar as ordens dominantes, um meio de insuflar novas possibilidades de existir e de vivenciar a sexualidade e a experiência consigo mesmo e com o outro. São personagens mais centradas na afirmação de seus desejos e subjetividades do que preocupadas em avaliar os riscos e os dissabores que a ruptura ou a suspensão da exclusividade afetiva e sexual podem angariar. Exemplos dessas perspectivas, são as obras de Andréa Del Fuego (2012), Lívia Garcia-Roza (2002), Fernanda Young (2009), João Gilberto Noll (2012), João Ubaldo Ribeiro (1999), Antonio de Pádua Dias da Silva (2010), Aguinaldo Silva (1992), e muitos outros.

De 2017 para cá, porém, na imprensa, meios acadêmicos, e nas plataformas virtuais de movimentos sociais, é possível notar a disseminação da ideia de uma chamada *responsabilidade afetiva*[16], expressão proveniente da área jurídica, em que progressistas se unem à conservadores em uma luta moral, a qual reivindica a empatia e o respeito entre as partes que compõem o casal, principalmente no modo como lidam com as questões da infidelidade amorosa. O movimento pela "responsabilidade afetiva" é uma ação sutil, mas claramente contrária, ao adultério; fator que, provavelmente, não demorará a ser debatido e figurado em nossos futuros textos literários.

A INFIDELIDADE NO DIVÃ: "SESSÕES" INICIAIS

[16] Os defensores da responsabilidade afetiva acreditam que os sujeitos precisam ser francos quanto aos seus desejos e expectativas com os parceiros com quem se relacionam, independentemente do tipo de intimidade ou de vínculo estabelecido por eles. Para essa vertente, a mentira, a dissimulação e a ruptura de pactos firmados entre os próprios sujeitos (sequência de eventos tão comuns em situações de adultério), são valoradas como posturas inadequadas. O psicanalista Christian Dunker (2019) discorreu sobre esse tema em entrevista para um site de internet (ver bibliografia), ao se posicionar ele mesmo como um simpatizante desse código interpessoal.

No campo da psicanálise, Sigmund Freud (1856 – 1939), em breve reflexão sobre o modo como os escritores plasmam os conflitos amorosos, analisa:

> Até agora deixamos que os poetas e romancistas descrevessem as "condições amorosas" segundo as quais as pessoas fazem sua escolha de objeto, e a maneira como harmonizam as exigências da realidade com a sua fantasia. Eles dispõem de algumas qualidades que os habilitam a realizar essa tarefa, sobretudo de sensibilidade para perceber movimentos psíquicos ocultos em outras pessoas e coragem para fazer seu próprio inconsciente falar. ([1910], 2013, p. 335)[17].

Na sequência, Freud ([1910] 2013, p. 337) problematiza as escolhas de objetos feitas pelos homens, ao dar ênfase às relações de adultério. Avalia que, nesse tipo de enlace, sempre há "um terceiro prejudicado", na figura do sujeito traído; e assegura que existem homens possuidores de predileção pelo envolvimento com mulheres comprometidas. Percebe que, para esses sujeitos, as mesmas mulheres que, quando estavam solteiras e disponíveis, não os interessavam, quando se tornam comprometidas, transformam-se em objetos de desejo.

Ao tomar por base a sociedade vienense do início do século XX, Sigmund (*ibdem*) observa que as mulheres "de alguma má fama, sobre cuja fidelidade e constância paira certa dúvida", para alguns homens, são mais fascinantes do que as castas e insuspeitas: assim como "a primeira condição dá oportunidade para satisfazer impulsos competitivos, hostis, em relação ao homem do qual se tira a mulher amada, a segunda, a da facilidade feminina, acha-se ligada a ativação do ciúme, que parece construir uma necessidade" para os amantes desse tipo.

Ao tentar esmiuçar, em poucas linhas, qual seria a origem da infidelidade, Freud ([1910] 2013, p. 340) sustenta que essa é uma consequência, por parte do adúltero, de uma fixação infantil de sentimentos ternos na mãe, de modo que a busca para objetos substitutos desse enlace passam a se decompor em uma série infinita, a qual frisa, constantemente, para o infiel, a ideia de que "todo substituto deixa de proporcionar a satisfação desejada", eco interminável de que ninguém nunca será capaz de preencher o vazio deixado por seu primeiro objeto de amor – único a quem ele destina fidelidade.

Quem também se propôs a verticalizar o tema do adultério na perspectiva psicanalítica foi Aldo Naouri (2009, p. 238), nascido em 1937, na Líbia. Publicado em

[17] Nos referimos ao texto "Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem – Contribuições à psicologia do amor I", publicado por Freud em 1910. Por razões econômicas, ao longo desse trabalho, faremos referência, na maior parte das vezes, aos volumes nos quais se encontram as ideias de Sigmund aqui defendidas, referenciados na bibliografia final dessa pesquisa.

2009, o livro *Adultérios*, de abordagem lacaniana, apresenta, de maneira geral, o reforço para a teoria freudiana de que a figura do amante é um representante do vínculo primordial mãe-filho, ou mãe-bebê: "a relação adúltera permite vivenciar novamente a primeira relação [...] o amante pertence a essa dimensão: ele é quem se encarrega do desejo e da silenciosa demanda pela mãe subjacente a ele." Após descrever e analisar vários casos de pacientes adúlteros que passaram por sua clínica, Naouri (2009, p. 29) se coloca de maneira contundente em relação a esse assunto, ao tratar a infidelidade como um sintoma: "o adultério não é jamais – jamais – o efeito de um capricho ou de um acaso". Para ele, a infidelidade "inscreve-se sempre num percurso existencial cujo número de elementos próximos ou distantes terá determinado rigorosamente sua ocorrência. Em outras palavras, está inserida na vida do sujeito".

Em seu *Dicionário amoroso da psicanálise*, ainda que não tenha aberto um verbete para "adultério", Elisabeth Roudinesco (2019, p.13) enaltece que as oposições entre amar e ser amado, amar sem ser amado, amar e odiar, amar e ser odiado, estão no centro da experiência psicanalítica. Nesse viés, ela acrescenta, em conformidade ao pensamento de Freud ([1910] 2013) e Naouri (2009), a necessidade de precisarmos "fazer o luto do primeiro objeto de amor: a mãe amante".

Ao avaliar a clínica psicanalítica com pacientes adúlteros no segundo milênio, Serge Hefez (2012, p. 28), em *Cenas da vida conjugal*, analisa que são frequentemente "a infidelidade e seu cortejo de mentiras, cenas e mágoas que levam os casais a se consultar". Seu argumento é o de que, na contemporaneidade, a ausência de transparência, "a traição de uma intimidade que se fantasia como total e absoluta, de um compromisso que se sonha incondicional", mas que encontra dificuldades de se sustentar na prática, tem conferido aos sujeitos maior sensação de terem sido traídos do que o afastamento sexual em si. "Hoje, a infidelidade não é tão sexual quanto moral. Ela pode abalar totalmente o equilíbrio emocional dos casais, às vezes até separá-los definitivamente".

Na ótica de Massimo Recalcanti (2016, p. 25), os adúlteros possuem uma visão púbere do desejo e evitam assumir responsabilidades afetivas, pois temem que uma intimidade genuína possa acabar com o seu sentimento de liberdade e de vitalidade. Adam Phillips (1998), por sua vez, lembra que, para a psicanálise, o amor é um problema do conhecimento, e os amantes são como detetives em busca de algo que, para eles, seria capaz de fazer toda a diferença: "os amantes começam prodigamente criativos, produzindo ilusões cativantes e recíprocas (recicladas do passado), apenas para se desapontarem com a verdade". Nesse ponto de vista, o início do enamoramento, diferente

da união feliz e otimista com que costumam sonhar os amantes, seria o prelúdio das frustrações e decepções.

Gley P. Costa (2007, p. 65), como os demais psicanalistas por nós consultados, também testemunha que verificou, em sua clínica, que a infidelidade é um sintoma que encontra a sua origem na infância, o qual reedita a triangulação estabelecida entre o filho, a mãe e o pai. Ele acrescenta que em pesquisa realizada com mais de 7 mil pessoas, em 2004, pelo Hospital das Clínicas de São Paulo, 51% dos homens e 27% das mulheres entrevistadas admitiram que já haviam traído os seus parceiros. No mesmo período, uma "pesquisa realizada por uma revista feminina mostrou que 49% – metade das 2.677 leitoras entrevistadas de 16 a 59 anos – afirmaram que já haviam traído, 65% que já haviam sido alvo de traição pelo menos uma vez", além dos 38% que disseram aceitar ocupar o lugar de amante. O mais curioso é que, nesses levantamentos, uma média de 60% dos entrevistados afirmaram que jamais perdoariam uma traição, o que reforça o valor atribuído, em nossa sociedade, para a fidelidade conjugal.

Por fim, para David E. Zimerman (2010, p. 71), o adultério geralmente diz de um "secreto conluio inconsciente" entre os protagonistas do triângulo amoroso, decorrente de conflitos de origens quase sempre da infância, os quais tendem a se complementar entre os traídos e os amantes. "Cada um dos adúlteros em cena, muito provavelmente, quando crianças sofreram o trauma de sentirem-se excluídos, quando os respectivos pais se amavam, a sós." O trauma da exclusão seria, então, vivido pelo adulto como rejeição, de modo que ele encontraria no adultério tanto um afã de preencher o seu vazio, como sentiria um certo sabor de vingança contra os que o fizeram se sentir renegado.

AS OUTRAS, OS OUTROS: PESQUISADORES BRASILEIROS PREGRESSOS

Ao longo da história, da literatura e da psicanálise, a infidelidade conjugal tem sido questionada e tematizada, mas nas pesquisas acadêmicas desenvolvidas no Brasil, a sua investigação tem sido um tanto embrionária. Em consulta realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - BDBTD, em outubro de 2019, a respeito do verbete "adultério", foram encontrados 47 resultados, sendo, dentre eles, 37 dissertações de mestrado e 10 teses de doutorado, apesar do adultério nem sempre ser o tema central dessas pesquisas.

A tese mais antiga verificada nessa consulta data de 2003, e foi escrita por Elenira Aparecida Cunha (UMSP), a qual apresenta uma análise dos estudos de gênero do livro bíblico de Mateus. O trabalho de Paulina Terra Nólibos (UFRGS), por sua vez, foi publicado em 2006 e realizou um estudo das personagens clássicas Helena e Cassandra, o adultério tendo surgido como uma das facetas para compreender a sexualidade feminina na Antiguidade. Em 2007, foi a vez de Jomar Ricardo da Silva (UFRN) traçar um estudo sobre as personagens femininas de Lima Barreto, com a infidelidade, mais uma vez, a ocupar apenas um dos vários prismas de pesquisa para esse trabalho. Novamente no âmbito da literatura, a condição da mulher casada nas narrativas de diversos escritores foi objeto avaliativo de Rita Mara Netto de Moraes (UFSC), em tese defendida em 2012. Helder Blessa Kanashiro (UMSP), no ano de 2015, analisou as mulheres representadas na bíblia por Isaías. De cunho antropológico, a pesquisa de Francisca Luciana de Aquino (UFPE), publicada em 2016, abordou os conflitos conjugais no bairro popular Nova Guanabara, em Recife. No mesmo ano, Renata Aiala de Mello (UFMG) expôs os seus resultados sobre como o conceito de *pathos* se relaciona com a obra de Flaubert. Também em 2016 e por meio da UFMG, Gizélle Razera fez uma análise do Brasil e da personagem de Basílio na obra de Eça de Queiroz. No ano de 2017, foi a vez de Anna Karênina e Madame Bovary serem compreendidas pela perspectiva do trágico, em estudo realizado por Rafhael Borgato (UNESP). E, por fim, também em 2017, Sarah Fernandes Lino de Azevedo publicou uma tese de doutorado, no Programa de História Social da USP, sobre o adultério e as relações de gênero na Roma imperial.

As dissertações de mestrado, as quais podem ser verificadas no portal da Biblioteca Digital Brasileira[18], até o ano de 2019, trataram sobre o adultério nas obras de Machado de Assis, Eça de Queiroz, Lúcio de Cardoso, Dostoiévski, Nelson Rodrigues, Aluísio de Azevedo, Dalton Trevisan, Ronaldo Correia de Brito, George Sand, Flaubert e na Bíblia. O tema do adultério também serviu de análise para compreender o Recife do século XIX, a obra de Michel Foucault, a literatura medieval, a mulher nos discursos jurídicos, e a extinta rede social do Orkut. Nesse "caldeirão dissertativo", abrimos destaque para o trabalho de Maria do Socorro Cipriano, que, em 2002, publicou, pela UNICAMP, o trabalho intitulado de: "A adúltera no território da infidelidade: Paraíba nas décadas de 20 e 30 do século XX".

[18] O endereço eletrônico para o portal da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações é o: http://bdtd.ibict.br.

Nessa consulta de dissertações e teses com o verbete “adultério”, nenhum dos resultados apresentados tinham a psicanálise como teoria central. Tampouco havia alguma proposta de entender como o adultério é social ou psiquicamente originado. Nenhuma pesquisa que relacionasse o adultério com mitos ou literaturas indígenas fora encontrada.

De todo modo, sobre o verbete “infidelidade”, em pesquisa realizada também em Outubro de 2019 na BDBTD, foram apresentados 99 resultados. Deles, 24 eram teses de doutorado e 75 eram dissertações de mestrado. Com a ressalva de que a maior parte dos resultados verificados, anteriormente, para o verbete “adultério”, se repetiram nessas novas coletas.

No que se referem às teses, descobrimos trabalhos que continham a palavra “infidelidade” em pesquisas sobre os seguintes assuntos: clube de mulheres no Rio de Janeiro; a questão da confiança nas relações amorosas; a sexualidade dos peruanos; infidelidade virtual; o HIV; os sites de infidelidade; o comportamento da infidelidade; sexualidade de idosos na cidade de Natal no ano de 2018; disputa entre mulheres; bem como resultados que não diziam respeito à infidelidade conjugal e versavam sobre outros tipos de infidelidade, em trabalhos sobre a constituição de 1988, a infidelidade partidária, e reflexões sobre a área da engenharia, da comunicação e da panificação. Nesse nicho, ressaltamos a tese de Maria Irene dos Santos Zerbini, da PUC-SP, intitulado “Infidelidade – o virtual invade a conjugalidade: o que buscam os usuários de sites de infidelidade”, defendido em 2014.

Já as dissertações surgidas para o verbete “infidelidade”, contemplaram temas como: a relação das mulheres com a AIDS; o discurso de infidelidade; relação entre o uso do celular e a infidelidade; infidelidade na cidade de São Paulo; nulidade matrimonial; os homens “cornos” da cidade de Recife; infidelidade no setor de trabalho; violência contra a mulher; o descumprimento do dever da fidelidade conjugal; ciúme; o manejo do dinheiro pelo casal; infidelidade entre jovens; homicídio conjugal em Florianópolis; os danos causados à saúde mental de filhos de pais adúlteros; assim como as pesquisas que tratavam de outros tipos de infidelidade, a respeito da fidelidade nas traduções, nas políticas educacionais, no Supremo Tribunal Federal, na gestão de empresas e nas metas de produção. Na literatura, para além dos escritores que já haviam surgido nas dissertações do verbete “adultério”, apareceram trabalhos sobre as obras de Lourdes Ramalho e de Paulo Mendes Campos.

Dessa última remessa, enfatizamos a dissertação de Michele Melo Reghelin (2011), publicada pela UNISINOS. Ao longo de 100 páginas, a psicóloga reúne artigos em que analisa dois casos clínicos centralizados em questões a respeito do adultério. Seu texto se fundamenta em Freud e na psicanálise contemporânea, conclui que a clínica psicanalítica no Brasil tem apontado que a infidelidade conjugal está tanto para homens quanto para mulheres, e finaliza com a ênfase da necessidade de mais pesquisas, em psicanálise, sobre o adultério.

DA TESE

Diante desse contexto que fizemos na história, na literatura, na psicanálise e nas publicações acadêmicas brasileiras a respeito do adultério, é fundamental notarmos a pluralidade de formas, humores, percepções e assimilações com que a infidelidade conjugal foi e ainda é tratada. O que pode vir a ser definido por adultério em uma determinada época ou localidade, pode não encontrar o seu equivalente em outras. Também é importante que atentemos para o modo como a exclusividade sexual tem sido questionada desde os tempos da origem, do contrário, não teriam existido os seus transgressores, conforme atestam antropólogos e narrativas antigas.

Para melhor compreendermos as origens históricas e psíquicas do adultério, acreditamos ser importante considerarmos o saber acumulado pelos mitos indígenas. Nesse trabalho, tomaremos por base narrativas coletadas de povos indígenas do território brasileiro e (re)contadas pela antropóloga e escritora Betty Mindlin (nascida em 1942), a saber: “O namoro malandro” e “Um namorado-Anta”, publicados em *Vozes da origem* (2007), e “O homem do pau cumprido”, “Berewekoronti, o marido cruel e a mulher traidora” e “O amante Txopokod e a menina do pinguelo gigante”, presentes na coletânea de mitos eróticos indígenas *Moqueca de maridos* (1997). São mitos que, a princípio, foram narrados por indígenas das etnias Suruí, Makurap e Djeoromitxí, e depois traduzidos e transcritos para o português também por indígenas, com Mindlin na articulação desse processo de coleta, organização, escrita e publicação final.

Acreditamos que a mitologia indígena pode nos dar norteamentos do modo como as sociedades pré-históricas lidavam com a infidelidade conjugal, além de lançarmos luz sobre uma cultura e um tipo de produção literária que ainda é ignorada pelos brasileiros e pelos acadêmicos: apesar de publicar, desde 1985, em diversos livros, mitos indígenas

que coletara em aldeias do estado de Rondônia, ainda não havia, sobre as narrativas colhidas por Mindlin, nenhuma pesquisa de pós-graduação[19].

Mas uma vez que não pretendemos analisar o adultério apenas em contextos indígenas (o que, por si só, já renderia material para uma tese), achamos oportuno considerar, também, de que maneira os textos da Antiguidade representavam a questão da infidelidade conjugal nas conjunturas civilizacionais, talvez sistemas organizacionais mais próximos dos que possuímos hoje em dia. Assim, escolhemos, principalmente, Eurípides, e buscaremos trazer maiores ilustrações das tragédias *Hipólito* (428 a.C.) e *Medeia* (431 a.C.), para buscarmos compreender como se davam as rupturas dos acordos afetivos entre os casais das primeiras cidades.

Tal escolha se deu tanto pelo fato de Eurípides ter se debruçado, em profundidade, ao longo de seus textos, nos dilemas decorrentes da traição amorosa, quanto pela alternância de gênero nos lugares dos traidores e traídos apresentados nessas duas referidas obras: em *Hipólito*, Fedra é quem deseja trair o seu homem, Teseu, ao passo que, em *Medeia*, Jasão é o infiel e Medeia a mulher traída. Não objetivamos que essa pesquisa seja um estudo aprofundado dessas personagens e narrativas, visto termos o interesse maior de nos guiarmos pelo tema da infidelidade conjugal não apenas em contextos trágicos, mas também em origens históricas, psicanalíticas e míticas.

Apesar disso, acreditamos ser importante nos aproximar do modo como essas representações ficcionais ancestrais lidam com o adultério de homens e mulheres, pois isso pode nos dar diretrizes que nos auxiliem em uma melhor assimilação do funcionamento conjugal das/nas sociedades ocidentais de agora. Esse mesmo critério de diversidade e variação de personagens e contextos de infidelidade amorosa foi utilizado na seleção dos mitos, que ilustraremos aqui, apresentados por Mindlin.

Destarte, o objetivo principal desse trabalho é responder por que as pessoas praticam o adultério. Nossos objetivos específicos são investigar como o adultério, historicamente, se originou, e responder, psicanaliticamente, por que as pessoas traem, ao tomarmos os já mencionados mitos indígenas publicados por Betty Mindlin e as referidas tragédias euripidianas como ilustrações que possam sustentar ou refutar as respostas encontradas para a pergunta que encabeça esse trabalho.

Por termos escolhido realizar uma tese que tem por objeto de verificação mitos indígenas e tragédias euripidianas, é claro que muitos eventos, dados, datas, obras,

[19] De acordo com pesquisa realizada, em 2020, na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações.

autores, teorias e informações que, de fato, poderiam ser primordiais para a nossa envergadura, inevitavelmente, precisaram ficar de fora, seja pelas determinações do tamanho que ficaria a nossa pesquisa, do tempo que tivemos para empreendê-la, ou das coletas que puderam chegar ou não até nós.

O tema do adultério, apesar de ser pouco pesquisado, comporta uma miríade de referências culturais. E, se as tragédias euripidianas acumulam fortuna crítica há séculos, as narrativas indígenas brasileiras carecem delas. A nossa produção precisou lidar, portanto, com escolhas, lacunas, seleções, recortes, edições e exclusões dos mais variados tipos, resultando em um breve apanhado sobre a temática da infidelidade na Pré-História, na Antiguidade, na psicanálise, em mitos indígenas e em tragédias euripidianas que, fatalmente, passaram pelo crivo e pela "tesoura" de um pesquisador que, a depender do leitor desse trabalho, irá considerá-la "cega" ou "amolada" demais.

Apesar disso, acreditamos, genuinamente, na importância do que aqui propomos. As publicações sobre o tema do adultério não são escassas, apenas, nos Programas de Pós-Graduação, mas também em livros. O assunto da infidelidade conjugal está diluído em poucas linhas, parágrafos e/ou capítulos de livros de história, antropologia, filosofia e, até mesmo, nos de psicanálise, os quais, na maior parte das vezes, apenas tangenciam a questão do adultério em meio a outros debates considerados maiores ou mais importantes. Justamente por isso, acreditamos ter sido oportuno, mais do que escrevermos uma tese puramente centrada na análise de obras literárias, termos valorizado, na estruturação de nosso texto, capítulos com coadunações teóricas que podem ajudar no avanço do entendimento das traições amorosas.

Por se tratar de um tema que mexe com as opiniões, os pactos afetivos, os dogmas religiosos, a leitura de mundo, as defesas por liberdade e os julgamentos morais dos sujeitos, nos esforçamos, tenhamos conseguido ou não, para manter sobre o adultério o olhar mais técnico, científico e acadêmico possível; livres do desejo de querer influenciar, por motivações meramente subjetivas, o que os nossos leitores deveriam fazer ou não em suas práticas sociossexuais.

Concordamos com a postura de Taylor (1997, p. 17), a respeito das pesquisas no campo das sexualidades, quando ele afirma que nós, estudiosos da área, estamos mais interessados em ver o que as pessoas realmente fazem ou faziam, "em vez de fazer afirmações sobre o que deveriam ter feito".

Ademais, por também nos engajarmos em uma análise psicanalítica da infidelidade, nos interessará averiguar de que modo o adultério constitui e/ou pode dizer

do psiquismo dos que dele se tornam praticantes, sem que para isso intentemos recair em valorações pessoais, entusiastas ou moralistas sobre essa questão.

Por conseguinte, para esse trabalho, adotaremos, conforme já o fizemos até aqui, as palavras *adultério*, *adúltero(a), amante, traição, traição amorosa, traidor(a), infidelidade, infidelidade amorosa e infiel* como participantes de um mesmo grupo semântico: o de violação dos pactos afetivos e/ou sexuais[20] estabelecidos, implícita ou explicitamente, entre os componentes de um casal; infração que, automaticamente, pode colocar o ator dessa ação na posição de transgressor. Acreditamos que essa definição pode ser o núcleo de sentido mínimo, central, universal e atemporal para o que foi e ainda o é assimilado enquanto adultério.

No curso das políticas sociais da atualidade, talvez seja politicamente incorreto tratarmos os adúlteros por termos historicamente embutidos de hostilidade e preconceito, como "adúltero(a)", "traidor(a)" e "infiel". Tal propositura, longe de ensejar reforçar estigmas, preza pela exposição honesta, sem eufemismos, do modo como os infiéis sempre foram tratados pelas sociedades, pela maior parte dos textos literários e pela história, o que, por sinal, é um dos objetivos de compreensão para esse trabalho.

Diante do que expusemos até aqui, fomos inquietados pelas seguintes questões: por que a infidelidade continua a ser um dos principais, senão o principal, problema das relações conjugais? A fidelidade amorosa e sexual seria uma idealização, um valor, uma hipocrisia e/ou uma condenação à (in)felicidade? Se a liberdade de se terminar as relações não pôs fim no adultério e os relacionamentos abertos ou mais permissivos também não, algo seria capaz de contê-lo? Qual a origem da força do desejo do infiel, capaz de enfrentar as piores punições em nome da sua vontade? Teria o adúltero a necessidade de assumir outras "personagens" de si mesmo? Por quê? A quem se é infiel quando se trai?

Nossa tese é a de que o adultério tem a sua gênese e o seu prazer primordial na *fantasia*[21] [*Phantasie*] psíquica, por acreditarmos ser ele uma experiência *inconsciente* [*Unbewusste*] de tentativa de realização (de uma ou mais) das *fantasias originárias*

[20] Pactos esses que, vale destacar, não precisam ser necessariamente simétricos para os componentes do casal, conforme analisaremos no decorrer dessa pesquisa.

[21] Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998, p. 223) explicam que, em francês, a terminologia alemã *Phantasie* foi traduzida por *fantasme*, em uma derivação do grego *phantasma* (aparição, transformada em *fantasma* no latim), e frisa que, no Brasil, o uso da expressão *fantasma* também é corrente. Mas como os espanhóis, que optaram por *fantasía*, e diferente dos franceses, que desconsideraram a escolha da palavra francesa *fantaisie* para se referirem à *Phantasie* problematizada por Freud no decorrer de seus livros, escolhemos, nesse trabalho, fazer uso da palavra *fantasia*, e não *fantasma*, para tratar de algo que está para além dos sentidos populares de "imaginação" ou "idealização" atribuídos ao verbete, conforme observaremos nas próximas páginas.

[*Urphantasien*] estabelecidas por Freud ([1900] 2019) e esmiuçadas por Laplanche & Pontalis (1993), delimitadas, aqui, em: *sedução* [*Verführung*]*, visão da cena primitiva*[22] [*Urszene*]*, castração* [*Kastration*] e *retorno ao útero materno* [*Gebärmutter wieder*].

O *inconsciente* [*Unbewusste*], para Freud ([1916] 2010b), em linhas gerais, seria uma região "virtual" da psique, oposta ao *consciente,* mas que não pode ser identificada de maneira física em nenhum compartimento ou química fisiológica que viesse a denunciar a sua existência. Nele estariam todos os conteúdos a respeito de nós mesmos – sejam memórias, ideias, emoções, impressões, temores, desejos, angústias, raivas, prazeres, experiências... – dos quais o consciente, pelas mais variadas razões, não apreendeu.

De maneira paradoxal, a presença do inconsciente só vem a ser verificada através dos processos psíquicos conscientes, uma vez que a consciência, por mais que se esforce em apresentar o nosso sistema mental de maneira estrutural, autônoma, completa e organizada, não demora a deixar escapar que tal aparelho é constituído por lacunas, falhas e vazios dos quais ela não consegue assimilar e pôr nome, e daí os esquecimentos, pensamentos intrusivos, atos-falhos, lembranças que parecem surgir "sem quê nem pra quê", sonhos esquisitos, atitudes que jamais pensaríamos que teríamos coragem de tomar, e desejos e sintomas que não sabemos de onde nem porquê se originam.

Pois, mais uma vez conforme Freud (*ibdem,* p. 102), "a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo, de sorte que a maior parte do que denominamos conhecimento consciente deve, de qualquer maneira, achar-se em estado de latência", ou seja, em um "estado de inconsciência psíquica".

Ao partirmos da hipótese de que o adultério é, antes de tudo, do universo da fantasia, reatualizamos a teoria iniciada por Freud ([1910] 2013) e validada por seus sucessores de que a infidelidade conjugal diz de rastros da infância que ainda atuam no inconsciente dos infiéis, principalmente relacionados aos tipos de experiências, internas e externas, que eles mantiveram com os seus primeiros objetos de amor.

O avanço de nossa tese está na defesa de que as *fantasias de adultério* tendem a reunir as *fantasias originárias*, demarcadas pela *fantasia de sedução* (na qual o sujeito se

[22] As traduções brasileiras nomeiam *Urszene* por *cena originária, cena original, cena primitiva, cena primal, cena primeva, cena primária* e, dificilmente, elegem uma única expressão para ser utilizada ao longo do texto, movimento que repetiremos em nossa tese, por acreditarmos que esses adjetivos, por fazerem parte de um mesmo campo lexical, quando reunidos, compreendem em maior totalidade os sentidos da ideia veiculada pela expressão de origem alemã, o que não compromete o seu entendimento e atribui mais dinamismo ao texto.

imagina sendo sexualmente seduzido por outro), *fantasia de castração* (quando o sentimento é o de ter sido ou vir a ser amputado/tolhido/interditado), *fantasia do retorno ao útero materno* (em que há o desejo de se manter em uma relação simbiótica com a mãe) e *fantasia da visão da cena primitiva* (caracterizada pela ideia de testemunhar os pais em comércio amoroso).

Nesse objetivo, faremos uso das traduções de Freud realizadas por Paulo César de Souza, para a Companhia das Letras, as quais, no Brasil, foram as primeiras a serem traduzidas diretamente dos originais em alemão [*Gesammelte Werke*, Obras completas].[23]

Freud é o principal fio teórico condutor de nossos estudos psicanalíticos (e provavelmente de nossa tese), por ter ele também se interessado no mergulho e articulação do conhecimento psicanalítico com as descobertas antropológicas, os mitos de povos nativos e tragédias gregas. Apesar disso, não temos a pretensão de nos limitarmos exclusivamente a ele, de maneira que outros psicanalistas contemporâneos também farão parte de nosso arsenal científico. Contaremos com articulações engendradas por Guy Rosolato (1999), Elisabeth Roudinesco (2016) e Marco Antonio Coutinho Jorge (2005), para citar alguns. Por razões econômicas, evitaremos nos remeter às ideias de outros psicanalistas fundadores, por considerarmos que tal movimento poderia promover digressões nos cursos das ideias em progressão.

Sabemos das duras críticas apontadas para a teoria freudiana, principalmente, no que se refere à sexualidade feminina, e, por isso, não ignoraremos as manifestações dos discordantes. As posições mais antagônicas daqueles que questionam a teoria psicanalítica, como Simone de Beauvoir (2009), Mikhail Bakhtin (2017), Theodor Adorno (2015), Michel Foucault (2015) e Gilles Deleuze & Félix Guattari (2017), foram consideradas, com as devidas proporções, nesse trabalho.

Diante de tudo o que até aqui fora exposto, decidimos por organizar a nossa tese em quatro capítulos. O capítulo um compreende a Pré-História e a Antiguidade, e faz uso de teóricos como Helen Fisher (1995), Peter Stearns (2010), Timonthy Taylor (1997), Paul Veyne (2008), Marilyn Yalom (2002) e Marina Regis Cavicchioli (2014), para compreender as origens do adultério em meio ao desenvolvimento das noções de

[23] Sabemos que a editora Autêntica também tem publicado traduções, direto do alemão, da obra de Freud, e que esses volumes estão sendo amplamente elogiados por psicanalistas e pela crítica especializada. Quando nos dispusemos a escrever os capítulos teóricos de psicanálise dessa tese, porém, eles ainda não haviam sido lançados em quantidade de volumes relevante.

masculino, de feminino, de casal, da exclusividade sexual, da família patriarcal, do casamento e da criação das primeiras civilizações.

O segundo e o terceiro capítulos estão voltados para a fundamentação psicanalítica. O segundo inicia com uma breve biografia de Freud, oportunidade em que abordamos o surgimento da psicanálise e discutimos algumas polêmicas que questionam a legitimidade dessa corrente clínica e teórica. Na sequência, apresentamos noções e reflexões, ancoradas nos textos de Freud, para a fantasia da sedução, o inconsciente, o sonho, a infância, a sexualidade, a fantasia de castração e as fantasias originárias. No terceiro capítulo, também ancorados em Sigmund, discutimos a fantasia da cena primitiva, o desejo, a culpa, a proibição, o Eu, o Id, o Super-eu, a fantasia de retorno ao útero materno, e finalizamos com a problematização das contestações que filósofos como Foucault (2015) e Beauvoir (2009) assinalaram contra a psicanálise.

Em nossos planejamentos iniciais, chegamos a acreditar que as ideias de Freud poderiam ser resumidas em um único capítulo, mas uma vez diante do que era necessário para, em termos psicanalíticos, se fazer o entendimento de nossa tese (as fantasias originárias abarcam os principais conceitos que fundaram a teoria psicanalítica), percebemos que, tentar comprimir esse conteúdo, poderia ser um ato pouco didático e antiacadêmico. Optamos por correr o risco de cairmos no aprofundamento enfadonho, no desejo de recusa aos rótulos de "rasos" ou "superficiais". As teorias de Sigmund, como a psicanálise em si, reivindicavam "escavação", fator que nos fez assumir que a nossa tese possui, sim, um perfil revisionista, principalmente em se tratando do estado da arte da psicanálise freudiana no contexto do adultério.

O quarto e último capítulo é voltado para as teorias literárias naquilo que elas tocam o nosso estudo. Abre com as contribuições de Freud para o entendimento do método de como se fazer leituras psicanalíticas de obras literárias. Na sequência, compreenderemos quem foram os primeiros contadores de narrativas do mundo e quais as funções dos mitos na Pré-História. Em seguida, são apresentadas perspectivas, de diferentes autores, sobre a definição de mito. As páginas continuam com reflexões sobre os mitos indígenas brasileiros, o trabalho da antropóloga Betty Mindlin, a mitologia grega, as tragédias gregas e o tragediógrafo Eurípides, articulados, sempre que possível, com a temática do adultério e coadunações históricas e psicanalíticas do que fora abordado ao longo da tese.

Nas últimas considerações dessa oportunidade, intitulada de "Isso não é o que parece...", a avaliação geral de nossos resultados e a validação de nossa tese, que ressoa

na ambiguidade com que as fantasias de adultério podem se destinar à fuga, ao encontro, bem como se embatem em questões de gênero ignoradas pelo senso comum. O trabalho é finalizado com as "Obras consultadas"[24].

Agora partamos, como fizeram as mil naus lançadas ao mar em direção à Tróia, motivadas pelo adultério de Helena e, atravessemos, pelas próximas páginas, as "águas fascinantes" e, ao mesmo tempo, tortuosas da infidelidade conjugal...

[24] Termo defendido por Umberto Eco (1995) para a listagem das obras que foram examinadas ao longo do processo de elaboração de uma tese, independente do fato delas terem sido referenciadas ao longo do trabalho ou não. Também é de Eco a defesa da possibilidade de uma Introdução expandida e topicalizada para uma tese de doutorado, conforme o fizemos aqui.

1. O nascimento do adultério

1.1. Afetos pré-históricos

1.1.1. INFIDELIDADE PRIMATA

Ainda não temos a resposta exata de quando o mundo surgiu. Se a maior parte dos cientistas consideram a hipótese de que ele tenha sido criado há mais de 13 bilhões de anos, após uma expansão de partículas – notadamente conhecida como *big bang* –, religiosos de variadas denominações se ancoram em mitos milenares na tentativa de explicar a nossa *Gênesis*, como se intitula uma das principais narrativas sagradas sobre a origem do mundo. A dificuldade em descobrir mais a respeito desses períodos iniciais do nosso planeta, bem como de nossa humanidade, existe porque os registros deixados pelas gerações originárias são escassos e possuem códigos sociais e comunicacionais particulares. Em se tratando da Pré-História[25], portanto, resta-nos, em larga escala, as fabulações, conjecturas, suposições, probabilidades e, somente em algumas ocasiões possíveis, constatações, validações e exatidões.

Se os estudos das práticas sexuais humanas se defrontam, até hoje, com as lacunas do que foi vivido e não deixou registros, analisar os hábitos afetivos de sujeitos pré-históricos é uma missão duplamente delicada em decorrência do limitado material documental a que temos acesso. Por outro lado, pinturas rupestres, esculturas, artefatos de pedra, corda e madeira, bem como sítios arqueológicos e rastros de práticas ritualísticas como celebrações e funerais, foram e ainda são encontrados, colhidos e examinados em

[25] Sabemos que o uso do termo *Pré-História* para demarcar o período que antecede o início das civilizações, identificado, principalmente, pela ausência do uso e invenção da escrita, é uma convenção que tem sido problematizada no espaço acadêmico, uma vez que as noções de língua nacional e de cultura ágrafa não se estabelecem de maneira simultânea entre os povos. Mas Pedro Paulo Funari e Francisco Silva Noelli (2017, p. 14), em *A Pré-História do Brasil*, esclarecem que dificilmente podemos fugir às terminologias históricas cristalizadas, apesar de, ao mesmo tempo, precisarmos discuti-las para não as assimilarmos de forma acrítica. "Separar a História da Pré-História pelo critério do 'uso da escrita' é inconsistente, no caso da América, assim como é artificial caracterizar a Pré-História como o estudo das origens de 'outros povos'", pois, em se tratando do Brasil, "ao menos um terço da população possui antepassados indígenas e, além disso, boa parte das nossas heranças culturais é ameríndia". No entanto, Funari e Noelli (2017) admitem o emprego do termo *Pré-História* desde que compreendamos que essa nomenclatura diz de tempos e povos em crescente variedade linguística, cultural e étnica, noção também adotada por nós nessa tese.

quantidade suficiente para sermos capazes de reestruturar o que teriam sido as primeiras experiências, condutas, arranjos, modelos, pactos e normas sociossexuais dos primeiros sujeitos a habitarem a face terrestre. Há resquícios "arqueológicos, representações artísticas em que são registradas diversas imagens e predileções sexuais, e evidência de grupos de caçadores-coletores remanescentes dispersas em diferentes partes do mundo." (STEARNS, 2010, p. 22).

Relativamente novos, os estudos sobre a Pré-História começaram a ganhar forma no século XIX e tem como fundador o poeta e romancista Jacques Boucher de Crévecoeur de Pethes que, ao contrariar as narrativas cristãs[26] aceitas quase que em unanimidade no Ocidente de sua época, lançou luz e questionamentos sobre o passado remoto da humanidade. "A partir daí, despertou-se o interesse maior para as pesquisas arqueológicas e uma sucessão de descobertas aconteceram." (SANTOS, [s/d], p. 31).

Os achados estudados por Taylor (1997, p. 33) apontam que os primatas – grupo de mamíferos pertencente ao mesmo tronco genético dos humanos – evoluíram, inicialmente, há cerca de 37 milhões de anos, no continente africano. Assim, há 8 milhões de anos, mais precisamente na África oriental, mudanças nas placas tectônicas teriam aberto uma fenda no principal vale habitado por essas criaturas, o que isolou e dividiu os ancestrais dos chimpanzés e gorilas em diferentes grupos, acontecimento promotor de novas e variadas evoluções.

Nessa cronologia, boa parte dos antropólogos e historiadores acreditam que, há 1,8 milhão de anos, aproximadamente seis espécies diferentes de hominídeos já dominavam a região da África oriental: *austalopithecus ramidus, austalopithecus afarensis, austalopithecus africanus, austalopithecus robustus, homo habilis* e *homo erectus*. Há um milhão de anos, porém, esse número foi reduzido a um ou dois, em reforço à teoria da seleção natural[27] empreendida por Darwin (2009). De modo que, "apenas" há mais ou menos 350 mil anos, ao passo que as outras variantes genéticas foram extintas, o *homo sapiens*, espécie pertencente ao homem moderno, passou a existir, destacando-se pelo desenvolvimento e sofisticação da cultura (foi a primeira espécie a sepultar seus mortos) e pela alta capacidade de adaptação.

---

[26] No livro de Gênesis (BÍBLIA SAGRADA, 1997), mito cristão que explica a origem do mundo, todo o universo fora criado, por uma única divindade, em sete dias. Noção que contraria a teoria da evolução defendida por Darwin (2009), na qual as espécies seriam herdeiras genéticas de um ancestral comum e se modificariam ao longo dos milênios dando origem à novas espécies.

[27] A seleção natural é o processo da luta pela sobrevivência entre as espécies, na qual os seres mais fortes e adaptados tendem a resistir e perpetuar o seu material genético, ao passo que os fracos e inaptos tendem a padecer e, consequentemente, não se multiplicar. (Cf.: DARWIN, 2009).

É dentro desse contexto de linhagem e ramificação biológica que, para estudar o que poderia ter sido a cultura e a sociedade do homem pré-histórico, vários pesquisadores contemporâneos observam e analisam como se comportam os primatas que resistiram às centenas de anos de processo evolutivo e civilizatório.

Nesse sentido, uma das primeiras características que antropólogos e cientistas notaram nos macacos foi a necessidade que eles possuem de viver em comunidade. Os macacos são seres "instintivamente sociais, não gostam do isolamento; na natureza, mesmo quando se perdem do grupo, ou estão feridos, fazem um enorme esforço para o reencontrar". (SANTOS, [s/d], p. 40). Os chimpanzés, particularmente, costumam formar grupos de quatro a quatorze membros, com a presença de um macho dominante.

Criaturas predominantemente possessivas, os chimpanzés machos possuem o hábito de exigir exclusividade sexual das fêmeas com que copulam. Eles tendem a acompanhar as parceiras em suas andanças diuturnamente. Aquelas que ainda não foram seduzidas, são cortejadas, geralmente, com o macho as exibindo um convidativo pênis ereto. As tensões entre os machos dessa espécie são, portanto, constantes, e eles frequentemente brigam em nome de sexo, companhia e dominação de território. (Cf.: *ibdem*).

As fêmeas, por sua vez, também seduzem e manifestam a sua sexualidade, seja na exposição do traseiro para os chimpanzés que elas consideram fortes, seja na tramitação da troca de sexo por comida. São delas, também, o maior número de "escapadelas", uma vez que costumam fugir às escondidas de seu grupo para copularem com machos de outros bandos, "tomando todos os cuidados para não serem descobertas" (SANTOS, [s/d], p. 41). Também é interessante notar que "a fêmea sente-se atraída pelo macho cobiçado por outras fêmeas, ou seja, um macho capaz de formar seu harém. Se o macho não for um conquistador, a fêmea o despreza." (*ibdem*).

Outros traços a serem demarcados na vivência sociossexual dos chimpanzés são os esforços para evitar o coito entre parentes próximos (ainda que ele seja pontualmente constatado), a presença da masturbação solitária e em conjunto, e o exercício da homossexualidade que, como expôs Catherine Blackledge (2004, p. 236), é uma constante entre diferentes espécies de primatas.

Taylor (1997, p. 79) corrobora a defesa de Blackledge (2004), ao acrescentar que os chimpanzés pigmeus costumam praticar sexo durante a maior parte do dia. "Além das atividades heterossexuais adultas, as fêmeas entregam-se copiosamente à fricção genital umas com as outras (chamado de *tribadismo* nos humanos)". Os machos, por sua vez,

“entregam-se à ‘luta de espada’ e esfregam seus rabos intumescidos, costas contra costas”. Mas o que mais tende a chocar ocidentais contemporâneos é o fato de que os chimpanzés adultos fazem sexo com os mais novos, mais precisamente os que ainda estão em fase de desenvolvimento corporal. Na verdade, “os filhotes são muitas vezes iniciados pelas mães – o único tabu observado é com relação ao sexo entre mães e filhos do sexo masculino com mais de seis anos de idade”, sentencia o estudioso.

Nesse viés, o modo como os primatas experimentam, até hoje, a sexualidade, pode sim ser um indício da maneira como os primeiros humanos encaravam as práticas sociossexuais, uma vez que, como esclareceu Darwin (2009), somos parte de um mesmo tronco genético. Isso não deveria nos levar a crer, no entanto, que a sexualidade dos povos primitivos era desregrada ou excessivamente permissiva pois, como acabamos de ver entre os chimpanzés, até entre os animais existem códigos, restrições e condutas determinantes do que pode e do que não convém em matéria de sexualidade – a possessividade dos chimpanzés machos em relação às suas parceiras, bem como o temor assumido por elas na hora de copularem com machos de outros grupos, são exemplos ilustradores dessa questão.

Portanto, ainda que, nas primeiras sociedades humanas, a sexualidade fosse muito diferente do que viria a se tornar nos dias de hoje, regras e restrições para viabilizar ou cercear o desejo já começavam a ser engendradas e definidas. Assim como já o eram quebradas. A presença do “adultério” verificado no reino animal é o sinal de que, se há os que sentem a necessidade de criar códigos que regimentem as relações de grupo e sexuais, haverá aqueles que sentem o desejo de burlar as diretrizes que lhes foram instituídas.

1.1.2. MULHERES E HOMENS ORIGINAIS

A constatação da existência de dois órgãos sexuais[28], com a evolução para o bipedismo, plenamente estruturado no *homo erectus* (1,8 milhões de anos atrás), tornou ainda mais evidente que nem todos portam os mesmos membros no baixo ventre.

[28] Temos conhecimento da existência do intersexo, situação na qual há a presença do pênis e da vagina em um único sujeito. Os portadores dessa distinção genital, no entanto, sempre foram exceção quantitativa. Ainda que eles existam e mereçam visibilidade social, cultural e histórica, não tiveram força, ao longo dos milênios, para se posicionarem como uma terceira possibilidade do sexo biológico, tendo esse fenômeno sido considerado, até hoje, pela medicina, como uma anomalia decorrente da má formação embrionária,

Ao começarem a tentar andar apoiando-se nas patas traseiras, há 4 milhões de anos, na África, um pequeno grupo de criaturas antropoides sinalizou a guinada para o que viria a resultar no homem moderno. A experiência que esses hominídeos, que até então viviam pulando de galho em galho, tinham da sexualidade, possivelmente era bastante plural, talvez próxima à dos chimpanzés, que vivenciam o prazer libidinal sem foco no sexo biológico do parceiro e, consequentemente, na reprodução.

Contudo, por mais diversificada que fosse a vida sexual desses seres primatas, o sexo provavelmente já era imbuído das noções de desejo em decorrência da estética física. As fêmeas "tinham clítores grandes e eram desprovidas de seios. Os machos tinham pênis extremamente pequenos. Os dois sexos eram cobertos de pelugem espessa. De repente, de alguma maneira, o que era considerado belo mudou drasticamente", pontua Taylor (1997, p. 04). Ao caminhar sobre os dois pés, os corpos desses mamíferos passaram a ser contemplados por novos pontos de vista, de modo que as modificações corpóreas, principalmente nas regiões genitais, precisaram acontecer.

Por esconder o orifício genital das fêmeas que anteriormente se locomoviam de quatro, o bipedismo ereto estimulou o desenvolvimento de nádegas e seios como forma de promover a atração sexual e expor a distinção entre os sexos biológicos. Nota-se que tanto as nádegas quanto os seios são apresentados de maneira muito particular na nossa espécie. Os seios são bastante peculiares, pois sua forma não é "explicada funcionalmente em ternos da lactação (todos os outros primatas produzem leite sem eles)", enquanto outros mamíferos apenas desenvolvem mamas durante o processo de amamentação (*ibdem*, p. 23).

Nesse processo de transformação biológica, em que até "o clítoris diminuiu de tamanho, ao passo que o pênis ficou drasticamente maior", não é difícil percebemos que essas mutações físicas ocorreram motivadas por questões sexuais (*ibdem*).

A postura ereta também trouxe para o sujeito pré-histórico uma maior liberdade para as mãos, as quais passaram a contar com uma gama mais ampliada de possibilidades em atividades do cotidiano. Outra mudança evolutiva, possivelmente gerada em decorrência do bipedismo, foi a queda de boa parte dos pelos corporais, que se tornou mais intensa sobre o corpo do sexo feminino. As hipóteses para essa diferenciação

---

que viria a misturar os dois órgãos genitais – pênis e vagina – em uma mesma região corpórea. De modo que, ao longo dos séculos, a humanidade dividiu-se de maneira bastante dicotômica, ao considerar, predominantemente, o macho e a fêmea, o pênis e a vagina, fator que se refletirá no modo como exporemos as nossas análises de maneira geral. Quem desejar se aprofundar nessa problemática, conferir os estudos de Vieira & Paiva (2009).

epidérmica são variadas, e perpassam tanto pela probabilidade de os machos considerarem que a ausência de pelos deixava as fêmeas mais atraentes, como pelo desejo das próprias fêmeas tentarem deixar a vagina mais exposta – assim como já o era o pênis no macho, mesmo em meio à pelugem.

"O importante acerca do pênis humano não é sua capacidade de fertilização mecânica quando ereto, mas sua visibilidade quando flácido", explica Taylor (*ibdem*, p. 24), ao acrescentar que "tanto o bipedismo ereto quanto a evolução da nudez tornaram o pênis mais visível, de forma que seu tamanho quando flácido tornou-se importante."

Não é à toa que, comparado ao de outros primatas, o pênis do macho humano é considerado grande e bastante visível mesmo quando não está ereto. A nudez da pele humana também é única entre os primatas, e os tufos de pelo púbico enfatizam ainda mais a região genital desses machos e fêmeas.

Nesse sentido, tanto a aparência genital, bem como a presença ou ausência de seios ou barbas, passaram a assumir importância na diferenciação visual que fazemos dos sexos. E, diferente dos quadrúpedes arborícolas, a liberdade das mãos proporcionada pelo bipedismo ereto deu-nos a possibilidade de modificar os objetos e transformá-los em artefatos, o que reforçou e ainda reforça as diferenças entre machos e fêmeas, em um desdobramento cultural que deu origem às noções de *homens* e *mulheres*.

Não há consenso entre os pesquisadores se os primeiros utensílios criados tenham sido para caça ou para o uso doméstico. Mas uma série de indícios relacionados à sexo, tamanho do cérebro e mudanças nos mecanismos de parto reforçam a ideia de que "foram as mulheres que lideraram o caminho na criação de uma cultura distintamente humana" (*ibdem*, p. 06), ao terem, provavelmente, inventado o primeiro artefato tipicamente humano: o porta-bebê.

Isso deu margem para que tanto roupas como utensílios fossem se desenvolvendo de acordo com a funcionalidade que traria para cada sexo (*feminino/masculino*), o que acabou por resultar na criação de gêneros (*homem/mulher*) e na edificação de uma cultura sexista, que associava a *vagina* aos papéis sociais atribuídos ao que entendiam por *mulher*, e na vinculação do *pênis* aos hábitos e tarefas destinados ao então compreendido por *homem*.

Para Taylor (*ibdem*, p. 07), com a criação das roupas ficou sentenciada a ideia de *gênero* – os aspectos para além dos fatores biológicos que reforçam as nossas definições do que é ser um homem ou uma mulher, como trejeitos, postura, vestimentas, predileções etc. "As roupas foram, desde o início, 'masculinas' ou 'femininas'. Assim, a capacidade

de intercambiar roupas deu origem a um novo nível de consciência sexual – a noção da ambiguidade de gênero".

Despidos da pelugem dos primatas ancestrais, os corpos dos homens pré-históricos assumiram a posição de objetos materiais em si, de modo que esses sujeitos passaram a enxergar a possibilidade de manipularem suas próprias imagens, seja no uso de pinturas corporais sobre as novas extensões da pele nua, seja no improviso de roupas com o uso de pele animal.

Uma vez que a anatomia básica de homens e mulheres é, em certa medida, parecida (principalmente se estiverem com a genitália encoberta), muitos foram – e ainda são – os grupos e sujeitos que sentiram a necessidade de exagerar culturalmente as diferenças sexuais físicas através de procedimentos artificiais e estéticos, no desejo particular de exprimir qual sexo biológico são portadores. "Como mostram essas práticas, o gênero não é um dado biológico, mas uma ação cultural." (*ibdem*, p. 65).

> O andar arrogante masculino e o balanço feminino, facilmente observáveis em uma noite de sábado em qualquer metrópole norte-americana ou europeia, podem ser vistos nas crianças muito antes das suas pélvis tornarem-se acentuadamente diferentes. As crianças imitam os adultos e andar "como uma mulher" ou "como um homem" é estimulado desde a mais tenra idade e auxiliado por diferenças funcionais nos calçados. (TAYLOR, 1997, p. 55).

Ainda que seja difícil imaginar nossos ancestrais pré-históricos preocupados com nomenclaturas, ideias ou convenções do campo dos gêneros e das sexualidades, a verdade é que, como assevera Taylor (*ibdem*, p. 43), as relações entre os sexos biológicos e as *performances*[29] distintas que cada um deles deveria desempenhar em sociedade já estavam sendo demarcadas. "As tarefas que os homens e as mulheres realizavam no início da Pré-História certamente não eram idênticas. As mulheres devem ter assumido o papel principal no que tange aos cuidados com os bebês", tarefa que passou a exigi-las muito mais com o advento do bipedismo e ainda mais depois que o pelo do corpo – onde provavelmente os bebês costumavam ficar agarrados – desapareceu.

A noção de que desde o início das épocas coube à mulher os cuidados básicos dos filhos é sustentada, de acordo com Stearns (2010, p. 26), pelo fato de que, nos tempos originários, elas amamentavam suas crias até os seis anos de idade ou mais. "Isso garantia alimento para a criança e também restringia a capacidade da mãe de dar à luz a outro

[29] Judith Butler (2018) usa o termo *performance* para dizer da maneira como os sujeitos usam de atos performativos, culturais, ao exercerem os gêneros, os quais se transformam em linguagem e são ritualizados. Na transmissão entre gerações, as noções de gênero sobrevivem ao tempo e se imbuem da ideia de "naturalidade".

filho". E, mesmo que a amamentação não impeça uma nova concepção, não se pode desconsiderar que o seu impacto químico no corpo feminino dificulta a eficácia de uma nova gravidez.

Apesar dessas colocações, todo cuidado é pouco quando se trata das interpretações que antropólogos e historiadores fazem do período pré-histórico, pois, como não cansamos de reiterar, a avaliação desses dados precisa não apenas de distanciamento temporal, mas de distanciamento psíquico e cultural, pois necessitam ser observados desvinculados dos valores políticos, históricos e sociais que temos hoje.

Um exemplo clássico, nesse sentido, é o do espadim que foi descoberto durante a escavação de um esqueleto e, assim que descobriu tratar-se de um esqueleto feminino, o objeto "transformou-se em um bastão de tecer e assim ficou desde então", narra Taylor (1997, p. 66), sobre o caso presenciado por sua assistente, Alison Deegan, que o escreveu indignada após presenciar o ocorrido.

Esse exemplo expõe os perigos de estarmos condicionados a relacionar os nossos corpos à comportamentos e expectativas sociais que por nós já foram assimiladas e naturalizadas, principalmente quando se trata de nos defrontarmos com povos, épocas e culturas que não necessariamente partilhariam das mesmas noções que a gente a respeito do mundo, do humano, do sexo e do adultério. É por isso que, para Tayor (*ibdem*, p. 56), o "corpo físico é mera potencialidade até que seja associado ao comportamento sexual, cujas raízes são consideradas por alguns como parte da fisiologia inata do cérebro" e, por outros, como "relacionadas basicamente ao aprendizado e à cultura."

1.1.3. CULTO AO MASCULINO

Com a evidência da distinção sexual e a separação de papéis sociais daí decorrente, o pênis não demorou a ser vinculado às ideias de *masculino* e, a vagina, às noções de *feminino*, de modo que as duas distintivas genitálias, já na Pré-História, transformaram-se em símbolos de culto representantes das diferenças geradoras da vida.

Em *Uma mente própria*, livro sobre a história cultural do pênis, David Friedman (2002, p. 13) esclarece que o membro genital masculino, desde os primórdios, sempre fora mais do que apenas uma das partes do corpo. "Foi uma ideia, uma medida-padrão conceitual, ainda que real, do lugar do homem no mundo".

Se o fato de um sujeito portar um pênis caracteriza biologicamente sua estrutura corporal, a maneira como ele pensa, se posiciona e se sente em relação ao seu membro é de outra ordem. E, nessa conjectura, tanto fatores psíquicos, quanto culturais, exercem influência sobre a forma como cada um lidará com o que porta "no meio das pernas".

Representações e ideias acerca do pênis variam de cultura para cultura e de período para período. Mas os registros pré-históricos estão fartos de pinturas, esculturas e indumentárias que expõem o fascínio dos primeiros habitantes terrestres perante o *falo.* Diferente do pênis, o qual é essencialmente biológico e flácido na maior parte do tempo, o *falo* é o termo que tem sido utilizado para tratar do órgão masculino ereto, com todos os significados e simbologias associadas a esse estado, como dominação, poder, bravura, agressividade e fertilidade. (Cf.: *ibdem*).

Uma das leituras mais recorrentes para o porquê de o falo ter sido tão cultuado em anos pré-históricos é a de que ele figurava como símbolo de procriação. Acredita-se que o falo era comparado à raios de sol, com o poder de penetrar e promover a fertilização da terra:

> A idéia transmitida pelo todo é do sol como poder masculino fertilizador, cujos raios luminosos têm analogias com os pênis fertilizadores dos homens e animais reprodutores, bem como conexões com o poder do arado e do forcado (*fork* em inglês, palavra indoeuropéia que foi originalmente entendida como *fuck*) que penetra a terra. (TAYLOR, 1997, p. 181, *sic*).

O Sol, portanto, era um astro assimilado como um agente masculino, ativo, ao passo em que a Terra, por ser penetrada pela luminosidade solar, passou a relacionar-se ao feminino, o que não tardou a fazê-la ser associada à figura de uma genitora e, por isso, a imagem comum, até hoje, da Mãe Terra. "A ideia do sexo feminino como campo no qual a semente é plantada é comum entre as culturas agrícolas e pode ser encontrada nos textos talmúdicos, egípcios e védicos", acrescenta Taylor (1997, p. 181).

Já a figura do sêmen enquanto um "fertilizante natural", autossuficiente para a reprodução, vigorava entre diferentes povos pré-históricos. Em textos egípcios datados de cerca de 2600 a.C., Aton, o deus sol, é representado gerando outros seres através da masturbação. Sua ejaculação tanto podia originar deuses, como Shu e Tefnut, como tinha a capacidade de formar rios, como o Nilo. No mesmo sentido, na literatura mesopotâmica, "Enki ergueu-se cheio de desejo como um touro que ataca, levantou o pênis, ejaculou e encheu o Tigre com água corrente"[30] (*ibdem*, p. 177). Stearns (2010, p. 24) acredita que

[30] Na mitologia grega, conforme Hesíodo (2015), o pênis ceifado de Urano, jorrando esperma, ao cair no mar, dá origem à deusa Afrodite.

essas duas narrativas são indicações da "força e criatividade atribuídas ao poder sexual masculino".

Para além dos mitos pré-históricos, é possível encontrar a celebração do falo em monumentos arquitetônicos como o de Stonehenge, datado com mais de 3000 a.C., em que um círculo de pedras retangulares, com uma média de 5 metros de altura, fora encontrado em um sítio arqueológico do Reino Unido. Os monumentos de pedra que enalteciam o falo eram bastante comuns nesse período e, às vezes, quando traziam imagens do ventre feminino, era para expor a dominação sexual masculina. (Cf.: *ibdem*).

Símbolos do potencial sexual masculino eram claramente importantes; por vezes estavam associados aos animais. Uma famosa gravura encontrada na França retrata uma leoa "lambendo um enorme pênis humano, e outras representações mostram com clareza a dominância do falo. Costumava-se esculpir gravetos fálicos, que provavelmente eram usados em rituais sexuais". (*ibdem*).

Na arte rupestre talhada encontrada na região montanhosa da Grã-Bretanha e da Irlanda, Escandinávia e dos Alpes no noroeste até o Uzbequistão, Sibéria, Mongólia e outras localidades orientais mais distantes, há a presença de imagens representando homens com pênis eretos, em cópulas com outros e, inclusive, em práticas de bestialidade. Em uma dessas artes, encontrada em Val Camonica, um homem excitado penetra o que parece ser um asno (Cf.: TAYLOR, 1997, p. 169).

Já um cemitério com uma média de 4000 anos a.C., descoberto em 1968, com mais de 250 túmulos, em Varna, na costa búlgara do mar Negro, revelou um dado curioso. No Túmulo 43, um artefato de ouro[31], com cinco centímetros de comprimento e quase quatro de diâmetro, talhado em forma de pênis, foi encontrado entre os ossos das pernas do esqueleto. Pequenas perfurações atravessam a base do protótipo peniano, ao sugestionar que um dia ele pudera ter sido usado como pingente. O item demonstra ser claramente um objeto estético, criado com o objetivo de ser visto, como defendeu Taylor (1997, p. 172).

O homem enterrado no Túmulo 43 foi claramente escolhido na morte para usar um acessório notável – um falo dourado. Tal acontecimento, em associação aos mitos pré-históricos que reforçam o símbolo do falo enquanto elemento poderoso e extraordinário, endossa o argumento de que, já nesse período, ser do sexo masculino era ser socialmente privilegiado. E, por entre as linguagens mais arcaicas da cultura humana,

[31] Estima-se que o cobre e o ouro são manipulados há, pelo menos, 7 mil anos. (Cf.: TAYLOR, 1997).

o pênis tornou-se um critério visual de masculinidade, ideia que resistiu ao passar dos milênios.

Em qualquer geração, "haverá sempre *algumas* mulheres que preferem pênis maiores e nenhuma ou algumas que certamente preferem pênis menores, de forma que se estabeleceu uma tendência com relação ao maior comprimento." (TAYLOR, 1997, pp. 24-5, grifo do autor). Assim, o pênis, vinculado às noções do que é másculo, transformou-se, culturalmente, em uma espécie de "termômetro de masculinidade", em que quanto maior for o membro do seu portador, mais macho e, consequentemente, distante da feminilidade, ele será considerado.

Hoje, com o confronto cultural lançado, principalmente, pelos estudos de gênero, há uma tendência em questionar e fazer ruir os valores estereotipados atrelados tanto às noções do que a sociedade privilegia nas imagens que constrói sobre o *ser homem*, quanto sobre o *ser mulher*, de modo que o tamanho do pênis (ou a própria ausência dele), atualmente, para muitos sujeitos contemporâneos, não é, de fato, um critério importante na avaliação do quão homem alguém pode ser[32].

1.1.4. ODE AO FEMININO

As representações femininas produzidas na Pré-História existem em menor quantidade que as masculinas, mas, ainda assim, são frequentes. A mais famosa delas provém da Era do Gelo (40.000 a 12.000 anos atrás), e fora batizada, por pesquisadores modernos, de Vênus de Willendorf (STEARNS, 2010, p. 24). Trata-se de uma escultura de 13 centímetros de altura de uma mulher avantajada, com seios, nádegas, coxas e barrigas volumosos. A descoberta aconteceu em 1908, em um sítio arqueológico chamado Winllendorf II, local onde foram encontrados outros traços de ocupação humana primitiva.

Pelo menos 200 réplicas da estatueta de Vênus já foram encontradas, e sua plasticidade tem colocado em discussão qual teria sido o objetivo de sua difusão. Não se sabe por que elas foram representadas sem rosto, e questionam se elas seriam o símbolo

[32] Para quem se interessar em aprofundar esses pontos, os quais não são propriamente os dessa tese, há os estudos organizados por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2013) a respeito das noções e problematizações do "ser homem" no século XXI. Em se tratando de conhecimentos sobre a transexualidade, recomendamos, de Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Pereira Travassos (2018), o livro *Transexualidade.*

de adoração de uma divindade feminina. Outras hipóteses trabalham com a possibilidade de elas terem funcionado como código comunicacional entre indivíduos ou aldeias dispersas, ao mesmo tempo em que também há os que cogitam se elas não eram usadas como um tipo rudimentar de material pornográfico. O fato é que o corpo robusto devia ser visto como sinal de boa saúde e alta capacidade de gerar filhos. “A idéia do sexo feminino como campo no qual a semente é plantada é comum entre as culturas agrícolas e pode ser encontrada nos textos talmúdicos, egípcios e védicos.” (TAYLOR, 1997, p. 181).

De todas as linhas teóricas existentes a esse respeito, porém, a mais aceita é a mesma comumente atribuída aos objetos fálicos: a de que estamos diante de um artefato de culto a um gênero e a um sexo biológico, sendo que, nesse caso, a homenagem é rendida ao feminino.

As estatuetas de Vênus figuram na história como sendo o primeiro indício positivo encontrado da nudez humana. Ao criá-las, as sociedades da Era do Gelo expuseram o modo como podiam ser compreendidas as mulheres de sua época – ainda que a arte pudesse não corresponder ao biotipo real das criaturas de carne e osso daquele período. Aqui, o mais importante é que uma reflexão sobre o feminino já começava a ser produzida e veiculada.

A teoria de que a estatueta de Vênus representa uma divindade é disseminada por alguns antropólogos, mas não chega a ser uma unanimidade, uma vez que essa vertente interpretativa tende a defender que a peça vigorou em tempos de sociedades matriarcais. Nesse viés, a estatueta de Willendorf faria referência à Grande Deusa, figura sagrada representada em mitos primevos como sendo a criadora, preservadora e destruidora de toda a vida, de modo que cultura, religião e sexualidade estariam concentradas nessa mesma fonte divina. (Cf.: *ibdem*).

Mas a ideia de que um dia tivemos sociedades governadas inteiramente por mulheres, em que homens eram inferiores na hierarquia social, é desacreditada pela maior parte dos historiadores, a exemplo de Elisabeth Roudinesco (2003). Na mesma linha de defesa, Taylor (1997, p. 117) explica que existem muitas lendas que narram histórias de comunidades antigas constituídas apenas por mulheres, ou de grupos em que as mulheres são figuradas como guerreiras, valentes, e em posições de dominação absoluta sobre os homens. Tais narrativas, porém, seriam fruto do desejo feminino por posições sociais

mais igualitárias, e a frequente revisitação das teorias matriarcais hoje está "profundamente relacionada ao movimento feminista."[33]

Outro dado interessante a respeito das estatuetas de Vênus é a presença do corpo feminino representado por inteiro. Esse fator chama atenção pelo fato de estatuetas com corpos masculinos, também advindos da Era do Gelo, não terem sido encontrados. Estatuetas fálicas existem em número exorbitante, mas de corpos de homens por inteiro, não. Isso sugere que, nessas sociedades, ou era censurada a escultura de homens ou a imagem que se faziam deles era proveniente de materiais perecíveis, de modo que seus exemplares não conseguiram resistir ao passar do tempo. Como já foram achadas muitas estatuetas fálicas, a hipótese mais provável e aceita entre os pesquisadores é a primeira, a da proibição desse tipo de confecção.

Seria essa uma implicação de que, nessa extensão temporal da Pré-História, mulheres poderiam ser objetificadas, transformadas em esculturas tridimensionais, comumente dadas como presentes, mas os homens, não? Que mulheres poderiam ser desejadas, vistas, ofertadas, distribuídas, quistas, veneradas, divinizadas ou banalizadas? Talvez. Porém, até então, não surgiu prova concreta que nos leve a fazer qualquer afirmação desse tipo, e daí só nos restam, apenas, as suposições.

Ainda assim, sabe-se que a díade básica representada pela imagem de uma Mãe Natureza abundante, mas passiva (a que é penetrada, fecundada), e a de um homem viril, barbudo, governando os céus (como já expusemos, o Sol é associado ao masculino), é uma ideia que já estava enraizada na Eurásia durante o Neolítico[34]. (*ibdem*).

Bem como as estatuetas de Vênus, ninguém sabe quem ou por que esculpiram imagens de vulvas em rochas de sítios de Orongo, na Ilha de Páscoa, durante o Paleolítico Superior[35]. Esses desenhos talhados em pedras, também encontrados em paredes de cavernas da região, podem, de acordo com Taylor (*ibdem*), ter feito parte de rituais ou serem providos de conotações eróticas, assim como podem ter sido desenhados por homens ou por mulheres. A imprecisão de quem foram os artistas e quais foram as suas motivações ao talharem essas vulvas é praticamente total.

---

[33] Essa postura questionadora da "veracidade" do que os mitos narram pode ser compreendida como redutora e é altamente questionável, conforme exporemos no quarto capítulo desse trabalho.

[34] Neolítico, também conhecido como o Período da Pedra Polida, vai do milênio X ao III a.C. Está demarcado pelo desenvolvimento da agricultura e da domesticação de animais, conforme abordaremos mais adiante. (Cf.: TAYLOR, 1997).

[35] É um conceito que contempla o fim do Paleolítico Médio e o início do Neolítico, fases do período Pré-Histórico. No Paleolítico Superior foram encontrados anzóis primitivos, machados, agulhas feitas de osso e a arte rupestre. (Cf.: TAYLOR, 1997).

Várias também são as representações, em pinturas rupestres, de mulheres parindo, com crianças no colo, ou ligadas com os próprios filhos através do cordão umbilical. Curiosamente, as imagens de amamentação são raras. Talvez pelo fato de, em vários povos primevos, a amamentação não ter sido uma prática estimulada, pois essa poderia ser um sinal de dependência física e emocional do filho para com a mãe.

Em um período em que a sobrevivência era conquistada com violência e agressividade – estamos falando de sociedades que por milhares de anos foram predominantemente nômades e caçadoras-coletoras – tornar-se arredio e independente eram características fundamentais para se continuar vivo.

Quem sabe não resida aí, também, a importância de imagens como vulvas e corpos femininos nus – símbolos de geração da *vida* – para os sujeitos pré-históricos, seres que precisavam enfrentar escassez de alimento, mudanças climáticas, ataques de feras e de grupos rivais, com os mínimos recursos disponíveis? Quem sabe, mais do que um indicativo de erotismo ou religiosidade, a estatueta de Vênus, bem como as vulvas esculpidas nas rochas de Orongo, não eram "troféus" e preces, que celebravam, agradeciam e clamavam por *sobrevivência*?

1.1.5. AINDA NOS APAIXONAMOS COMO OS PRIMITIVOS

Sobreviver. Ao defender a ideia de que no processo de evolução das espécies sobreviviam os seres que eram mais fortes e melhores adaptados, Darwin (2009, p. 116) não se referia, apenas, às criaturas em sua individualidade, mas, principalmente, aos filhos e às futuras gerações que aquela linhagem seria capaz de constituir: "uma espécie dominante que venceu já a muitos competidores em sua própria pátria tenderá a estender-se e a suplantar a muitas outras".

A transmissão genética de uma geração para outra é uma forma de resistir, uma maneira de combater a morte, pois tudo o que fora conquistado em termos biológicos e culturais pelos indivíduos pode se salvaguardar em termos de coletividade, e isso os nossos ancestrais pré-históricos já haviam posto em prática, conscientemente ou não.

Taylor (1997, p. 03) considera que o sexo, na sua forma reprodutiva mais crua, é "um meio através do qual os homens podem aspirar à imortalidade, transcendendo a decadência material. Entretanto, o sexo também é intrinsecamente transcendente, abrindo uma porta para uma experiência de vida qualitativamente diferente – o êxtase." Ao

corroborar o pensamento de Taylor, Fisher (1995, p. 63) acredita que esteja nessa vontade de romper com a finitude imposta pelas determinações da natureza e do tempo, a origem da necessidade que a maioria de nós temos de nos relacionar.

O desejo inconsciente de ver o nosso trabalho e as nossas ações continuarem a ser desenvolvidas, mesmo que depois de nossa ausência, seria um forte estímulo, segundo Fisher (*ibdem*), para que sintamos vontade de estabelecer conexões com os outros. É nesse patamar que os filhos surgem como os responsáveis por dar continuidade às conquistas de seus genitores. Nessa perspectiva teórica, de origem darwinista, é por uma aptidão inata a trabalhar pela sobrevivência da espécie que "os dois sexos estão sempre condicionados a uma dança do acasalamento, ajustando sem parar seus movimentos para completar os do outro." (*ibdem*).

Se é verdade que os nossos ancestrais passaram a ser criteriosos no processo de escolha do parceiro sexual, ao privilegiar aqueles que poderiam, de alguma forma, demonstrar maior capacidade de gerar filhos saudáveis – o que asseguraria o sucesso da hereditariedade – é bastante provável que o resultado do que nós somos, biologicamente, enquanto humanos, hoje, tenha sido selecionado de alguma maneira. Taylor (1997, p. 04) acredita que "as opções sexuais direcionadas com muito mais consciência dos nossos ancestrais levaram a um aumento maciço do cérebro e à criação de um hiato mental entre os homens e o restante do reino animal."

Nesse processo, tanto de evolução biológica quanto de escolha do parceiro sexual, o *olhar* surgiu como uma importante ferramenta de avaliação de nossos candidatos afetivos. "O olhar desperta uma parte primitiva do cérebro humano, provocando uma dentre duas destas emoções básicas: aceitação ou rejeição.", explica Fisher (*ibdem*, p. 20), ao observar que o homem moderno tem feito uso do critério visual de maneira cada vez mais excessiva.

As redes sociais, uma das principais formas de paquera da contemporaneidade, tem sido prova do quanto temos selecionado nossos pretendentes através do julgamento que fazemos das imagens que eles exibem no espaço virtual. Sendo assim, talvez "sejam os olhos – não o coração, os genitais ou cérebro – que dêem início ao romance, já que muitas vezes é a partir do olhar que ocorre o sorriso." (*ibdem*)[36].

Mas a visão é apenas um dos sentidos que entram como ferramenta estratégica e seletiva no jogo da sedução. O oferecimento de comida no objetivo de fazer com que o

[36] Freud (2016b) antecipou esse debate, conforme veremos nas próximas páginas.

outro, através do *paladar*, se sinta estimulado sexualmente por quem lhe proporcionou a experiência gastronômica, também é uma forma de cortejo atemporal e universal. E o mesmo vale para a *audição*. "Por todo o reino animal, os chamados dos machos – desde o ruído emitido pelo salmão e o bramido surdo do elefante até o 'chip' emitido pelos menores lagartos – servem como potentes sinais para atrair o sexo oposto." (*ibdem*, p. 37).

O *olfato*, um de nossos traços mais primitivos, é capaz de atrair potenciais parceiros sexuais através do cheiro proveniente das glândulas apócrinas, presentes nas axilas, mamilos e virilha, as quais se tornam mais ativas – e afrodisíacas – na puberdade. Já durante a fase em que as mulheres ovulam, notadamente conhecida como "período fértil", elas podem se tornar muito mais sensíveis e seduzidas pelo odor dos homens, assim como esses podem se sentir mais sexualmente estimulados pelo cheiro exalado pelas mulheres no ciclo menstrual[37]. E uma vez despertada a paixão, o aroma biológico exalado pelo companheiro tende a se tornar um contínuo estímulo amoroso.

O *tato* tem o poder, junto aos olhos, de distinguir o corpo e o sexo biológico do companheiro, e fazer essas descobertas, por meio de estímulos sensoriais na epiderme, pode proporcionar sensações de prazer associadas à forma, consistência, peso, temperatura, maciez ou aspereza da pele e do corpo do outro. Com a grande quantidade de queda de pelos no arco evolutivo, principalmente nos corpos femininos, as experiências táteis no enlace sexual tornaram-se ainda mais sensíveis e intensas. Talvez por isso, hoje, tanto mulheres como homens sejam adeptos da depilação.

Nessa postulação teórica, o encantamento afetivo-sexual por alguém poderia resultar daquilo que, biologicamente, nosso organismo consideraria saudável e positivo.

> [...] bem antes de conhecermos nosso verdadeiro amor em uma sala de aula, em um shopping ou no escritório, já temos prontos alguns elementos básicos de nosso parceiro ideal. Depois, quando realmente encontramos quem se encaixe dentro desses parâmetros, nós nos apaixonamos por ele e nele projetamos nosso mapa amoroso. O objeto da paixão é em geral bem diferente de nosso ideal, mas deixamos de lado essas inconsistências para fazê-lo se encaixar em nosso modelo. Daí, a famosa frase de Chaucer: o amor é cego. (FISHER, 1995, p. 48).

[37] Ao longo desse trabalho, quando fizermos uso das categorias de "homem" e de "mulher", essas dirão respeito, particularmente, a homens e mulheres *cis* (quando o gênero corresponde, em termos de tradição cultural, ao sexo biológico de nascimento) e héteros, salvo as vezes em que demarcarmos o contrário. Isso acontece para evitarmos anacronismos, uma vez que estamos tratando do adultério em tempos pré-históricos e antigos. Apesar disso, como já informamos, para mais informações sobre esse debate e essas terminologias, consultar a obra *Identidade sexual e transexualidade* (VIEIRA & PAIVA, 2009) ou *Transexualidade* (JORGE & TRAVASSOS, 2018).

Na sociedade contemporânea, essa atração sexual inconsciente por sujeitos que sejam capazes de nos dar filhos fortes e adaptados que, de acordo com Fisher (*ibdem*), já fazia parte da constituição de nossos ancestrais pré-históricos, se justifica na ampliação e valorização de uma cultura *fitness*, que, para além das motivações capitalistas que fabrica ideais de corpos no objetivo de gerar consumo[38], tem cada vez mais prestigiado a regularidade das atividades físicas e da alimentação saudável, o que nos remete, mais uma vez, às teorias de Darwin (2009, p. 84, grifo nosso) a respeito da *seleção sexual*: esta forma de seleção depende, "não de uma luta pela existência em relação com outros seres orgânicos ou com condições externas, mas de uma luta entre os indivíduos de um sexo – geralmente, os machos – *pela posse de outro sexo*". Nos dias de hoje, tal afirmação poderia ser considerada machista, mas, para Darwin, era assim que funcionavam as relações tanto no reino animal, como na civilização de seu tempo.

De toda forma, a ideia central da teoria da seleção sexual é interessante, pois, diferente da seleção natural, o resultado da luta entre os seres não é diretamente a sobrevivência, mas o coito. E o competidor desafortunado não viria a encontrar, necessariamente, a morte, mas a perda de sua parceria sexual.

Todavia, retornemos ao debate sobre o processo atemporal das escolhas afetivas e sexuais. Se, na linha de raciocínio até aqui delineada, a sensação de interesse sexual por alguém seria o resultado de uma tendência inata que nós, seres humanos, temos de identificar potenciais parceiros de cópula, ao longo de nossa evolução, o que era apenas instintiva atração animal, pode ter se desenvolvido para a experiência humana da "paixão à primeira vista". Para Fisher (*ibdem*, p. 61), nossos ancestrais herdaram a emoção primal da "atração animal e depois evoluíram para a sensação avassaladora da paixão, à medida que se adaptaram a um mundo inteiramente novo nas pradarias da África, há quatro milhões de anos."

Entretanto, como sabemos, nem sempre o desejo de se unir afetiva ou sexualmente a outro sujeito é, de fato, correspondido. Como nós, os outros também possuem os seus mapeamentos biológicos e inconscientes do que seria uma boa parceria relacional, e essas expectativas, nem sempre, se encaixam com as nossas. Às vezes, por exemplo, uma fêmea "pode escolher como parceiro um macho fisicamente mais fraco, porém mais astuto e, para ela, mais bonito, enquanto os musculosos ainda estão lutando", explana Taylor (1997, p. 05). É quando a cultura passa a fazer parte desse complexo cenário de

[38] Mais sobre as produções capitalistas de padrões estéticos de seres humanos, potencialmente idealizados, pode ser encontrado em Bauman (2004).

negociações afetivas, ao modificar, inclusive, as noções do que pode vir a ser considerado forte, belo e adaptável.

1.1.6. A LÍNGUA E AS SUAS POSSIBILIDADES

O bipedismo ereto tornou nossa locomoção mais lenta e complicada, além de mudar o foco da atração sexual da parte posterior para, principalmente, a parte dianteira do corpo. Mas foram as mãos livres quem puderam, de fato, nos trazer para o patamar de evolução humana em que estamos hoje. É bastante provável que as primeiras vestimentas já tenham sido produzidas, por mãos em contínuo desenvolvimento, nesse período. E, ainda que não tenhamos nenhuma prova direta, existe a hipótese de que as vestimentas desde cedo foram usadas para esconder, realçar ou estimular o interesse uns dos outros nas regiões genitais.

Para além da produção já mencionada de vestes e utensílios, as mãos livres também puderam aumentar as nossas possibilidades de comunicação, por meio, por exemplo, das representações artísticas e do desenvolvimento da escrita. Mas antes da estruturação dos primeiros registros escritos vieram, primeiro, os códigos verbais. Com os pulmões e o diafragma mais bem acomodados com a postura ereta, nossos ancestrais se viram aptos a produzir sons mais complexos. E, assim, há "cerca de 1,6 milhão de anos, surgiu a língua e com ela as primeiras declarações de amor, sinceras ou não". (TAYLOR, 1997, p. 06).

Divisor de águas nas vidas reprodutivas e sexuais de nossos ancestrais, a língua inaugurou um novo mundo de possibilidades e ilusões. Por meio dela, homens e mulheres passaram a poder compartilhar os seus desejos, ideias, fantasias e universos imaginados. Foi desse novo instrumento de comunicação, fundamental para os textos líricos, dramáticos e épicos da nossa literatura, que emergiu uma forma especificamente humana de se relacionar sexualmente: o *amor*. De modo que, no envolvimento amoroso, o prazer do sexo aumentou com a empatia que os participantes passaram a ter um pelo outro, muito em decorrência do que diziam entre si. (Cf.: *ibdem*, p. 50).

Mas as definições de amor também são múltiplas, dinâmicas e variáveis. Para o sujeito pré-histórico, esse sentimento, provavelmente, ainda não havia nem recebido nome e, dificilmente, o era vivido do modo como o vivemos hoje. Mesmo assim, acredita-se que, com o surgimento da língua e, consequentemente, de uma possibilidade mais

intensa de enamoramento, o sexo pôde deixar de ser rápido, objetivo, e possibilitar uma experiência com mais trocas afetivas e envolvimento emocional, mesmo para os nossos ancestrais da Pré-História.

Em contraponto, o advento da língua tornou os pensamentos e as fantasias mais complexos e elaborados, o que nos conferiu uma maior possibilidade de descompromisso com o ato sexual em si: é inteiramente possível transar ao mesmo tempo em que se reflete sobre outra experiência ou estado qualquer, como os itens que precisarão ser comprados na próxima ida ao supermercado ou se imaginar estando com *outra pessoa*.

Essas novas nuances trouxeram para a união sexual tanto a possibilidade de que esse tipo de contato físico pudesse resultar em um vínculo interpessoal mais profundo, como, paradoxalmente, pudesse conduzir seus praticantes a situações fraudulentas e/ou enganosas. Isso porque, através do ato sexual em si – com a presença ou não da linguagem verbal, ainda que essa tenha se transformado em um excelente artifício de manipulação – é possível "influenciar ou explorar a outra pessoa ao projetar conscientemente informações enganosas sobre seu próprio estado interior", argumenta Taylor (*ibdem*, p. 42).

Assim, fingir um orgasmo, demonstrar um falso interesse no parceiro ou, inversamente, simular estar desinteressado com o objetivo de provocar o cônjuge ou exercer algum tipo de controle sobre ele, são opções cognitivas potencializadas com o advento da língua e bastante características de nós, humanos. Em se tratando dos adúlteros, as palavras tanto podem surgir como estímulos para a infidelidade conjugal que passam a povoar a mente deles, como também podem servir para os auxiliarem em mentiras e escapadelas...

1.1.7. PRÁTICAS PLURAIS

Ainda que, nos estereótipos *hollywoodianos*, homens e mulheres da Pré-História costumem ser retratados como selvagens, maltrapilhos, ignorantes e, preocupados, de maneira geral, apenas com o alimento a ser caçado no dia, não é bem assim que os registros demonstram que eles de fato o eram. Os nossos ancestrais de origem eram inteligentes, encontravam os mais variados artifícios na tentativa de desenvolver melhorias cotidianas, preocupavam-se em elaborar sistemas que os organizasse socialmente, adquiriram conhecimento sobre os astros, o clima, a fauna, a flora e a

natureza de maneira geral; e, como se não bastasse, descobriram a importância da estética – ainda que essa terminologia ainda não houvesse sido criada.

Para além das pinturas rupestres, pedras entalhadas e utensílios e esculturas rudimentares feitos em cerâmica, madeira e barro, tudo indica que, na Pré-História, já havia o interesse dos sujeitos em modificar as imagens dos próprios corpos.

O uso de tintas extraídas de frutas e sementes encontradas nas florestas eram utilizadas para dar uma nova impressão corpórea, mas técnicas e práticas mais elaboradas e, talvez, inusitadas, foram identificadas em sociedades virgens, que permanecem, até hoje, isoladas e com pouco ou quase nenhum contato com a civilização, o que pode nos trazer indícios do que poderíamos ter encontrado em tempos originários.

Os Nama, do sul da África, por exemplo, gostam da estética dos lábios vulvares pendentes e, por isso, as mães massageiam intencionalmente os genitais de suas filhas bebês no desejo de modificar o desenho de suas vaginas e torná-las mais sedutoras quando crescerem. As mulheres de Tonga, por outro lado, não são muito diferentes das mulheres e homens do ocidente de hoje: fazem dietas sistemáticas de emagrecimento, pois acreditam que, quanto menos gordura acumularem no corpo, mais se tornarão atraentes – diferente das mulheres sirionos, da Bolívia, as quais comem mesmo quando já estão saciadas, no objetivo principal de ficarem sedutoramente obesas. (Cf.: FISHER, 1995).

Mais uma vez, o que percebemos é que, em se tratando de Pré-História e, principalmente, das sociedades de caçadores-coletores, não existia homogeneidade ou padrões rígidos no campo da esfera sexual. É o que se percebe, também, nas complexas relações entre gênero e sexualidade já observadas nesse período.

Nas pinturas rupestres deixadas por alguns desses grupos que viviam da caça e da coleta, existe a produção imagética de perfil sexual ambíguo, pois nem sempre é possível dizer, nos entalhes e gravuras, se o que está sendo representado é a anatomia masculina, feminina ou uma combinação das duas. Stearns (2010, p. 24) afirma que rituais de travestismo eram comuns nessa época, tanto é que em uma "cerimônia do urso", praticada na Sibéria, todos os participantes vestiam-se com roupas atribuídas ao sexo oposto. "Muitos grupos vinculavam significado espiritual a pessoas capazes de transcender os limites do gênero. Alguns curandeiros e sacerdotes eram travestis ou usavam instrumentos associados ao sexo oposto".

No mesmo sentido, em alguns grupos, os sacerdotes e xamãs mantinham relações sexuais com membros de seu clã sem ver no sexo biológico – seu e do outro – um impedimento para o encontro carnal. Tanto a prática homossexual quanto a

bissexualidade, nessas comunidades, eram tidas como práticas saudáveis e normais. (Cf.: *ibdem*).

Taylor (1997, p. 53) também assume a perspectiva de Stearns (2010) a respeito da multiplicidade de manifestações do desejo, da sexualidade e da subjetividade em tempos pré-históricos. Segundo ele, na Albânia, sujeitos marcados biologicamente com o sexo feminino tinham a oportunidade de decidir ser homens, escolha que se dava, geralmente, até os dez anos. E uma vez realizada essa escolha, passavam a se vestir como homens, realizar trabalhos destinados aos homens, eram reconhecidos socialmente como homens, podiam ocupar postos de liderança, mas precisavam lidar com duas questões diferenciais: não podiam ser assassinados em brigas, lutas ou disputas com outros homens, nem podiam transar com outras mulheres. Eram obrigados a fazer o voto de castidade.

Já em povos nativos de Moçambique, meninos que não se identificavam com a masculinidade e a heterossexualidade podiam ser tratados como mulheres. Usavam por debaixo das roupas próteses de seios feitas de madeira, e tinham o direito de entreter os homens mais velhos. Às meninas, diferentemente, não era permitido se vestir e agir como homens caso desejassem. A prática bissexual, no entanto, era aberta e amplamente aceita. Todos os rapazes, ao atingirem a puberdade, eram levados para dormir na casa de homens, "onde um tio materno era encarregado de penetrá-los, de modo a torná-los fortes e enchê-los de sêmen para que se tornassem homens férteis", explica Stearns (2010, p. 25). Nesse mesmo viés, Taylor (1997, p. 135) acrescenta que, no Brasil, os Caiapós fazem uso da casa de homens para realizar um ritual em que meninas que, segundo os seus membros, merecem ser punidas, são estupradas, em grupo, com o objetivo de inculcá-las proibições e restrições.

Entre indígenas como os Hurons, conforme localizado em muitos outros povos pré-históricos, havia dias em que a sexualidade era celebrada abertamente, sem muitas restrições. Os dias de licença sexual, nos quais os adultos tinham relações sexuais com o número de parceiros que bem desejassem, de maneira relativamente pública, já faziam parte da cultura de nossos ancestrais e, na Antiguidade, dá origem a festa profana, existente até hoje, do *carnaval* (do latim tardio, *carne vale*). (Cf.: TAYLOR, 1997).

Novamente, o constatado é a grande variedade de práticas sociossexuais na Pré-História, as quais mudavam de lugar para lugar, o que dificulta qualquer tipo de tentativa de generalização a respeito dessa época. Apesar disso, ao que parece, muitas sociedades de caçadores-coletores não se preocuparam em distinguir entre o que hoje chamaríamos de características e/ou comportamentos heterossexuais e homossexuais, pois

“demonstravam fascínio pela sexualidade e pelo poder que acompanhava a capacidade de combinar aspectos sexuais de ambos os gêneros”, esclarece Stearns (2010, p. 25).

1.1.8. AS SEMENTES DO PODER

Aos olhos de Fisher (1995, p. 33), e contrariando muitos estereótipos machistas, no período Pré-Histórico eram as mulheres quem costumavam tomar a iniciativa sexual. Para a pesquisadora, as mulheres são detentoras de um forte impulso da libido que pode ser observado em fêmeas de outras espécies do mundo animal: “todas as fêmeas dos mamíferos ficam ‘excitadas’ e, conforme vão entrando no cio solicitam ativamente os machos, comportamento este conhecido como proceptividade feminina”. Entre os orangotangos, é comum ver fêmeas, no auge do cio, acordando machos sonolentos para copularem mais de uma vez seguida, por exemplo.

Fisher (1995) traça uma defesa de que, da Pré-História aos dias atuais, a libido feminina, biologicamente, é mais intensa do que o desejo sexual dos homens. Ela acredita que, ainda que a cultura tenha criado mecanismos que cerceiam o desejo feminino, são as mulheres quem costumam dar o primeiro passo na “dança do acasalamento”. Provavelmente porque, como elucida Fisher (1995), as mulheres, universal e atemporalmente, tendem a encontrar artifícios, nem sempre muito explícitos, de fazer com que os homens acreditem que são eles os sedutores quando, na verdade, não passam de meros seduzidos.

Stearns (2010, p. 28), diferente de Fisher (1995), prefere assumir uma posição de equilíbrio: crê que o desejo sexual é um fator que independe de gênero e pode ser encontrado, em medidas biológicas equivalentes, em todos os sujeitos. O que irá interferir na maneira como cada um lidará com o seu desejo são, na ótica do estudioso e também na nossa, as interdições ou liberdades que cada um sofrerá da cultura e de sua experiência pessoal. Como exemplo, ele expõe o caso das meninas de uma aldeia existente na Samoa: “As meninas samoanas, em óbvio contraste com seus congêneres norte-americanos, tinham liberdade para buscar o prazer sexual e podiam se expressar abertamente, de maneiras mentalmente saudáveis”, pois elas não estavam, de modo algum, presas ou limitadas “a regras e papéis familiares rígidos.”

Mas em partes do nordeste da África, em comunidades que não foram tão afetadas pela modernidade e fazem questão de manter tradições primevas, há o costume de se fazer

a circuncisão em meninas antes delas atingirem a adolescência, no objetivo principal de limitar o prazer sexual dessas futuras mulheres e, desse modo, controlar a sexualidade feminina. (*ibdem*, p. 38).

Tanto o exemplo da liberdade sexual observada nas meninas samoanas, como a ilustração do costume de mutilação genital em meninas africanas pertencentes às sociedades arcaicas, expõem, mais uma vez, a impossibilidade de se fazer qualquer generalização a respeito das convicções de que as sociedades pré-históricas detinham sobre o sexo. O que deveria haver era, portanto, uma ampla variedade de julgamentos no tocante à sexualidade, principalmente sobre a *sexualidade feminina*.[39]

Entre indígenas do Pacífico Sul, por exemplo, que tiveram pouquíssimo contato com outros povos, pesquisadores descobriram a presença de rituais entre mulheres jovens, recém-chegadas à puberdade, que eram obrigadas a manter relações sexuais com parentes homens de seus esposos. Assim, nessas comunidades, meninas pré-adolescentes eram/são obrigadas a deitarem com irmãos, primos, tios, avôs e/ou pai do parceiro com quem se relacionam, sem que isso venha a ser considerado adultério, pois não há transgressão nesses atos. (Cf.: STEARNS, 2010).

Através do estudo da tradição de povos de origem pré-histórica, como os do Pacífico Sul, Stearns (2010, p. 25) também assume o ponto de vista de que há evidências recorrentes que indicam que, em se tratando de Pré-História, a atividade sexual era "relativamente precoce e a pluralidade de parceiros parecem ter sido comuns".

As variadas formas com que os sujeitos pré-históricos praticavam o sexo, no entanto, não resultava, necessariamente, em gestações indesejadas. Taylor (1997, p. 07) garante que tanto os métodos anticoncepcionais, quanto as fórmulas abortivas, foram descobertas e eram usualmente praticadas nesse período: "Nossos ancestrais pré-históricos dispunham de contracepção eficaz através de plantas, liberando o sexo de qualquer grilhão reprodutivo necessário". O antropólogo também argumenta que, em macacos, o aborto intencional também é prática frequente, pois macacas que são estupradas por machos, principalmente na espécie dos orangotangos, possuem o hábito de, após a violência, se alimentar de plantas que impeçam o desenvolvimento do feto.

A escolha de ter ou não um filho através do sexo trouxera para os seus praticantes um tipo de poder, principalmente para as mulheres, as quais encontraram no aborto e na

[39] Com a chegada da agricultura, que deixa seus maiores impactos na fase final da Pré-História, tanto as práticas sexuais como as ideias a respeito de mundo se tornam mais homogêneas e singulares, mas isso discutiremos, com maiores detalhes, mais adiante.

contracepção meios de não se submeterem às consequências em decorrência da opressão de sua sexualidade.

Nesse contexto, decidir gerar ou não um filho, através do sexo, é exercer controle não apenas com relação ao parceiro, mas é também decidir quais genes serão carregados ou não pelas futuras sociedades. Para a mulher, escolher gestar é instituir, a si mesma e ao companheiro sexual, uma herança genealógica, além de impor papéis sociais culturalmente atribuídos aos genitores. Para os adúlteros, o aborto era – e para muitos ainda é – uma forma de evitar expor, socialmente, a infidelidade amorosa, e um meio de não interferir geneticamente na linhagem de sua "família oficial".

1.1.9. OS CASAMENTOS DA ORIGEM

Se as rivalidades e posições de poder entre homens e mulheres começaram a se estruturar desde a Pré-História, a mesma lógica pode ser aplicada com relação às necessidades que eles tiveram para, também em nome do poder, abrirem concessões, formalizarem acordos e lutarem por um bem comum: a sobrevivência dos próprios descendentes.

Fisher (1995, p. 68) acredita que desde os primórdios da humanidade naturalizou-se a ideia de que é aceitável que as pessoas invistam e deem prioridade para membros do convívio mais próximo, principalmente se houver consanguinidade.

Assim, na medida em que, em tempos primitivos, homens e mulheres geravam descendentes, o cuidado para com eles passou a ser visto como, mais do que um zelo para com o grupo, um investimento na própria linhagem. Nesse processo, rituais relativos à fertilidade, ao acasalamento e à união entre parceiros passaram a existir e a ser valorizados, com a ênfase na reprodução se tornando cada vez mais uma constante, pois, como já colocamos, nesse período, muito mais do que em qualquer outro, reproduzir equivalia a resistir e a sobreviver.

"Não importa quantas comunidades possam ser inventadas, a família sempre vai prevalecer. Parece que o ser humano foi psicologicamente conformado para estabelecer um relacionamento de casal", argumenta Fisher (*ibdem*, p. 78), ao defender que a formação de casal é uma marca atemporal, universal e muito particular do ser humano, constatada, como algo natural, desde os primeiros registros escritos da humanidade. Ideia também corroborada por Roudinesco (2003), para quem a vida familiar, mesmo que com

hábitos sexuais e educativos variados, é um fenômeno presente em todos os tipos de sociedades.

E tanto Taylor (1997) quanto Stearns (2010) corroboram essas reflexões. Para o primeiro, por mais formas, definições e imprecisões que recaiam sobre a instituição do *casamento*, instância intrinsecamente relacionada à compreensão de *família*, ele é uma prática que fora verificada em todas as comunidades já estudadas até hoje.

Por *casamento* e *família*, as definições mais arcaicas, como as de Bernard I. Murstein (Cf.: 1976, pp. 23-33), considera o *casamento* enquanto a união social e sexual estabelecida entre um homem e uma mulher, com direitos e obrigações mais ou menos explicitados entre eles, frequentemente demarcado por um anúncio público em que os cônjuges manifestam, direta ou indiretamente, certa intenção de permanecerem juntos. Já por *família*, as primeiras definições dizem respeito ao grupo coeso composto por marido, mulher e filhos, também denominado de *família nuclear*, bem como o grupo difuso de parentes consanguíneos, que pode abranger diversas famílias nucleares, entendido como *família ampliada*.

Nesse sentido, a ideia de que o casamento começou na Pré-História "é plausível, já que indícios de sepultamentos do Paleolítico Superior demonstram a existência de pelo menos um rito de passagem minucioso", garante Taylor (1997, p. 122).

As suposições de que, em sociedades arcaicas ou economicamente mais simples, os padrões sexuais eram idílicos e a sexualidade e os arranjos relacionais eram vivenciados de maneira desregrada, não foram encorajadas por nenhum dos estudos mais recentes, como os de Stearns (2010), Taylor (1997) e Fisher (1995). Ao que parece, ainda que, na Pré-História, houvesse uma multiplicidade de práticas sexuais, isso não determina, bem como acontece nos dias de hoje, que o modelo relacional predileto não seja o do casamento. "Em todas as sociedades tradicionais o casamento marca um passo crítico de entrada na vida adulta; as solteironas ou os solteirões são raros", complementa Fisher (1995, p. 71).

Murstein (1976, p. 25) alega que as teorias da promiscuidade sexual na Pré-História, com a noção de que pactos relacionais e de exclusividade sexual não eram firmados naquele período, rondaram a imaginação e alimentaram as fantasias de leigos e estudiosos, inspirados, na maior parte das vezes, por narrativas e poemas da antiguidade. Apesar disso, "nenhum estudo das tribos primitivas ou de sociedades antigas, bem documentado, revelava qualquer evidência de promiscuidade como substituto de

casamento", assim como "nenhuma evidência de qualquer sociedade estável com casamento de grupo pode ser encontrada, por mais primitiva que fosse".

Nessa via de pensamento, no século XIX, biólogos problematizaram como havia sido a moral sexual primitiva através do estudo de macacos. Foi Ernst Haeckel, contemporâneo de Darwin, quem, segundo Tannahill (1983, p. 20), primeiro publicou a ideia de que o gibão era o parente mais próximo do homem, noção que atraiu pesquisadores e historiadores ocidentais, uma vez que a vida familiar do gibão apresenta uma semelhança conveniente com a do "moderno homem ocidental. Marido, mulher e filhos vivem juntos como um grupo e, quando crescem, os filhos abandonam o lar (ou são expulsos), para estabelecerem o seu próprio."

Por outro lado, hoje sabemos que o gibão é o macaco intelectualmente menos dotado, ao contrário do promíscuo chimpanzé, que é capaz de usar ferramentas simples, defender-se de invasores, caçar, capturar e matar antílopes, comunicar-se por meio de gestos e grunhidos e, ocasionalmente, caminhar ereto. "Em verdade, o chimpanzé atual tem um comportamento bastante semelhante ao do ancestral do homem, o *Ramapithecus*, na maneira como se portava, ao trilhar a estrada que o levaria à evolução da raça humana." (*ibdem*, p. 21).

Se os nossos ancestrais tiveram os seus comportamentos sexuais originados/inspirados pelos monogâmicos gibãos ou pelos promíscuos chimpanzés, isso é algo do qual ainda não somos capazes de responder. Até porque, como redundamos ao longo de toda essa explanação sobre a sexualidade na Pré-História, o que existem são, apenas, hipóteses. De modo que "não existe motivo para supor-se que a monogamia ou a poligamia fossem 'a regra' na era paleolítica", sentencia Tannahill (*ibdem*, p. 22).

Apesar disso, a *monogamia* (do grego *μονός, monos,* que significa "*um"*, e *γάμος*, *gamos*, que significa "casamento"), modo de relacionamento a dois, em que os parceiros buscam satisfação afetivo-sexual apenas entre eles, é vista, hoje, pelos pesquisadores, como o código relacional mais predominante em todas as épocas estudadas até então. "A única forma de casamento mundialmente aceita em qualquer sociedade é a monogamia", garante Murstein (1976, p. 32).

Nessa perspectiva, Taylor (1997, p. 40) dá crédito a linha teórica promovida por Owen Lovejoy, da Kent State University, que parte da ideia de que a monogamia surgiu como o principal padrão de relacionamento sexual humano. Essa corrente defende que, para que os nossos ancestrais primevos sobrevivessem, os genitores precisaram se organizar mutualmente para garantir as necessidades básicas de sua prole. Para Murstein

(1976, p. 32), as vantagens da monogamia são evidentes: “Imaginemos a dificuldade de um homem com 27 esposas e que muda a família e pertences de uma residência para outra!”, ao que continua:

> Custa menos sustentar uma mulher do que diversas e a competição entre as esposas fica eliminada. Embora a diversidade sexual seja também eliminada – ou, para dizê-lo mais corretamente, reduzida (o recurso à amante ou prostituta pode ser possível) – para o homem existe ainda um máximo de satisfação sexual com um mínimo de despesa econômica. Os filhos desfrutam a atenção e os cuidados indivisos de ambos os pais, contrariamente às outras formas de casamento. O problema de transmissão dos direitos de herança e propriedade mostra-se muito mais suave do que em qualquer outra forma de casamento. Mais importante do que tudo, a interação emocional e companheirística com o conceito de igualdade sexual torna-se mais fácil de alcançar.

O que não significa que as relações monogâmicas estejam isentas de problemas, vide as questões extraconjugais, o tédio e a monotonia frequentemente atribuídos à vida a dois. Em se tratando da Pré-História, também não podemos desconsiderar a existência e evidência, nesse período, de modelos poligâmicos de casamento (em que uma das partes ou as duas se relacionam, reconhecidamente, com mais de um cônjuge), ainda que essas formas relacionais frequentemente tenham ocupado o lugar da exceção ao longo da história:

> Pode-se contar nos dedos das mãos os povos que praticam o casamento em grupo. Entre eles estão os phari, uma tribo do norte da Índia. Lá, as esposas são tão caras que, com frequência, os irmãos devem juntar seu dinheiro para pagar ao pai da moça o ‘preço da noiva’. Ela se casa com os dois ao mesmo tempo. Depois, se os irmãos conseguirem prosperar, compram uma segunda esposa. Ao que parece, as duas esposas têm relações sexuais com os dois maridos. (FISHER, 1995, p. 77).

O fragmento acima ilustra uma das principais dificuldades de se firmar relações poligâmicas: elas pressupõem ainda mais investimento do que as relações monogâmicas. E, quando falamos de investimento, não nos referimos apenas à possibilidade de prover alimentação, segurança e conforto para os convivas, mas, também, ao investimento de tempo, ao investimento sexual, ao investimento afetivo, e todas as demais reivindicações que podem vir a ser requeridas por parceiros conjugais e pelos respectivos filhos que estão suscetíveis a surgirem desses enlaces.

Stearns (2010, p. 41), ao defender que as relações monogâmicas sempre se colocaram como sendo mais viáveis (e daí a sua predominância), também concorda que para se estabelecer a poligamia é preciso que haja capacidade de se sustentar todos os envolvidos – desde os parceiros afetivos, aos vários filhos que poderão surgir dos

múltiplos envolvimentos sexuais. Papel de provedor que, em se tratando da Pré-História, possivelmente era delegado ao homem.

Apesar das dificuldades de sobrevivência em tempos primevos, Taylor (1997, p. 08) assegura que há indícios de que, na Era do Gelo, os machos dominantes praticavam a poligamia através do casamento com várias mulheres. O que não viria a ser necessariamente uma surpresa, uma vez que, de acordo com Fisher (1995, p. 71), várias sociedades humanas permitem ao homem ter mais de uma esposa de cada vez. Em algumas comunidades da África Ocidental, aproximadamente 25% dos homens mais velhos mantém relações estáveis com duas ou três mulheres ao mesmo tempo, o que, para a pesquisadora, seria um sinal de que os homens pré-históricos não se contentavam com uma única parceira sexual porque, no fundo, desejavam espelhar os seus genes.

O curioso, porém, é que, nas sociedades em que a poligamia é permitida, elas atingem, apenas, de 5 a 10% das relações. (Cf.: FISHER, 1995, p. 75). O que pode nos apontar para a reflexão de que, para além das impossibilidades de investimento econômico ou emocional em mais de um parceiro, o casamento monogâmico, tido muitas vezes como uma instituição falida, é o modelo afetivo-sexual mais procurado pelos seres humanos em todos os tempos e em todas as Eras... ainda que tenha se perpetuado em meio às práticas de adultério, as quais podem ser economicamente mais acessíveis do que uma relação poligâmica.

Mas e quanto à *poliandria*, termo que especifica a condição feminina daquela que se casa com vários homens? Os pesquisadores, à exemplo de Taylor (1997), creem que esse tipo de relação, ao longo da história, figurou como sendo muito escasso, tendo estado presente mais em narrativas míticas.

Fisher (1995, p. 77) acredita que a poliandria não é um arranjo relacional tão viável pelo fato de que, entre os machos mamíferos, tanto a gestação quanto a amamentação não são biologicamente possíveis. Por isso, "como os imperadores chineses, qualquer homem pode ter centenas de filhos – se conseguir ter um batalhão de parceiras dispostas a cooperar e sobreviver à exaustão sexual". Já uma mulher, ao longo de sua vida, consegue gerar, no máximo, 25[40] filhos. Sendo assim, se um homem escolhe fazer parte do harém de uma mulher, grande parte de seu esperma será inutilizado, e daí o desencorajamento para esse tipo de união, principalmente, em tempos pré-históricos.

[40] O recorde pertence a uma mulher russa que gerou 69 filhos, a maior parte proveniente de partos múltiplos, em um total de 27 gestações. Mas casos como esse, segundo os médicos, são verdadeiros fenômenos, exceções. (Cf.: FISHER, 1995).

Outra particularidade observada por Fisher (1995, p. 80) em favor da predileção humana pelas relações monogâmicas, é o fato de que, mesmo quando homens e mulheres vivem com diversos cônjuges simultaneamente, os membros em geral elegem um único parceiro como sendo o favorito. Desse modo, mesmo "em comunidades onde o sexo é completamente liberado, a tendência do ser humano é formar casais."

É claro que o casamento para os sujeitos da Pré-História não possuía os sentidos que tem hoje, para nós, na contemporaneidade – principalmente depois da disseminação do cristianismo e da economia capitalista no Ocidente. Mas os valores e acordos que levavam um parceiro a ajudar, viver, prover, cuidar, transar e, muito particularmente, desejar manter um vínculo de intimidade para com o outro, já haviam começado, muito provavelmente, a se estruturar nos primeiros anos da humanidade.

E, nesse contexto, se os nossos ancestrais acreditaram ser importante instituir normas e criar meios de empregar o que mais tarde batizaríamos de monogamia, é porque o desejo de ir para a cama (ou seria caverna?) com outros parceiros que não o(s) cônjuge(s), já começava a se manifestar... e a causar problemas.

1.1.10. OS PRIMEIROS ADULTÉRIOS

As relações que exigiam exclusividade sexual criaram o contexto em que o adultério pôde surgir. Sem o estabelecimento de uma conduta que determinava e limitava com quem os sujeitos poderiam se relacionar afetiva e sexualmente, não existiria a necessidade de se rotular, de maneira pejorativa, quem infringisse o pacto afetivo do casal.

É claro que sociedades diferentes possuem códigos diferentes de conduta sexual, mas até hoje não fora encontrada sociedade em que não existissem transgressores, e o mesmo deve ser aplicado quando se trata dos regimentos culturais que definem o que pode ou não ser realizado em matéria de desejo: "A idéia de que há uma linha sexual que não deve ser ultrapassada, mas que o é na prática, é muito mais antiga do que a história da tentação de Eva pela serpente." (TAYLOR, 1997, p. 09, *sic*).

Ao considerarem, mais uma vez, a necessidade inata de muitos seres humanos de se reproduzir como uma forma de continuarem a existir, Taylor (1997) e Fisher (1995) argumentam que a origem do adultério pode estar na vontade de garantir que genes próprios serão passados adiante.

"Enquanto se considera que a mulher saiba instintivamente que o bebê que carrega tenha metade dos seus genes, o homem – a menos que vigie sua mulher noite e dia – não tem tanta certeza", explica Taylor (1997, p. 75). Nesse sentido, os homens seriam mais propensos a quebrar o acordo da exclusividade sexual, uma vez que se sentiriam estimulados a ter relações sexuais com mais de uma parceira pela estratégia de aumentar as suas chances de que as gerações futuras irão carregar, de fato, o seu DNA. Já os homens fielmente monogâmicos, por outro lado, podem vir a ser enganados por suas esposas e nunca conseguirem ter descendentes com o seu material genético.

Estariam nessas diferenças biológicas o cerne da chamada "guerra dos sexos", que dá à mulher a certeza de ser a genitora de seu filho e, ao homem, a possibilidade da dúvida, como expusera o relato angustiante de Bentinho, em *Dom Casmurro*? Provavelmente, sim. Ainda que, claro, vários outros fatores, não apenas biológicos, como também históricos, psíquicos e culturais, tenham contribuído e ainda contribuem para o reforço dessas posições de rivalidade entre os gêneros. Mas o fato é que, como mostram os estudiosos, as diferenças biológicas marcadas nos corpos de machos e de fêmeas, desde a origem do mundo, se colocaram como problemas agravantes no modo como os casais se relacionam.

Talvez por isso, não seja por acaso que uma das possíveis punições atribuídas a homens que se envolviam com mulheres comprometidas na Pré-História tenha sido a castração. O corpo pré-histórico de um homem, provavelmente da Era do Gelo, foi encontrado castrado, coberto de neve, sem rituais fúnebres, distante de sua comunidade de pertencimento. Antropólogos acreditam que "o homem do gelo", como ficou conhecido, tenha sofrido a punição de sua aldeia – ou a fúria do macho traído – após ter sido pego em flagrante com uma mulher que já havia feito o acordo da exclusividade sexual com outro sujeito. (Cf.: TAYLOR, 1997).

Em outro caso, no sítio de Dolní Vestonice, nas colinas de Pavlov, na República Tcheca, três corpos provenientes da Era do Gelo foram sepultados em uma mesma cova: dois indivíduos masculinos ladeando um de sexo indefinido, que tanto poderia ser um masculino de ossatura leve quanto um feminino. Os três tinham aproximadamente vinte anos quando morreram. Um dos homens tivera uma estaca enfiada em sua região púbica, no cóccix. A figura central estava virada na direção oposta a ela, e a outra estava virada para a direção contrária. O trio foi salpicado com uma tintura ocre, avermelhada (proveniente de óxido de ferro). Para Taylor (1997, p. 110), o posicionamento dos corpos parece em si contar uma história:

> Se a figura central for do sexo feminino, poderíamos vê-la e a figura masculina à direita como um jovem casal heterossexual. Sua posição parcialmente justaposta e olhar desencontrado simbolizam alguma ruptura no relacionamento. A figura à esquerda poderia ser o terceiro participante no drama. Seria ele um amante ilícito da moça? Que comportamento justificou que seu pênis fosse perfurado com uma estaca na morte? Por que suas mãos estão entre as pernas da moça, em uma área assinalada com sangue simbólico?

As evidências nesses restos mortais refletem a existência de relacionamentos sociais e sexuais complexos já em tempos pré-históricos. O sepultamento, ainda que não prove a existência prévia de um adultério, parece demonstrar que, na sociedade a que esses sujeitos pertenceram, a transgressão se fazia presente e as regras de conduta também. Do contrário, por quais outras razões teriam decepado e perfurado a genitália de um deles?

Stearns (2010, p. 40) acredita que, na prática, essas regras de exclusividade sexual, na Pré-História, deviam valer mais para as mulheres do que para os homens. Em tese, várias sociedades primitivas condenaram o adultério independentemente de quem o praticasse, contudo, no dia a dia, o peso da transgressão só recaía para as mulheres casadas que traíam os seus companheiros e para os homens que ousavam sair com mulheres comprometidas. Tanto homens casados quanto prostitutas recebiam uma maior permissividade da cultura, uma vez que, ainda que não tivessem os seus comportamentos vistos com bons olhos, podiam quebrar os pactos da exclusividade sexual sem sofrerem consequências graves, como a castração ou o assassinato.

A prostituição, assim como o adultério, surge com uma transgressão, muito em decorrência das leis sociais regulamentadoras do desejo. Prostitutas e adúlteros da Pré-História, para o bem ou para o mal, se colocavam além da lógica dominante, ao reivindicarem controle sobre a própria sexualidade. E, por isso, costumavam pagar o preço de ultrapassar as limitações que a sociedade impingia sobre os seus desejos. (Cf.: STEARNS, 2010, p. 43).

É por isso que o adultério costuma acompanhar, principalmente, a monogamia. Quanto mais exclusivistas são os pactos sexuais, mais situações são transformadas em ameaças para a manutenção dos acordos firmados entre os parceiros.

Conforme expusemos na abertura desse capítulo, o adultério também é comum em outras espécies. Os melros, pássaros pretos de pequeno porte, costumam viver em grupos em que várias fêmeas copulam com um único macho. Para experimento, cientistas selecionaram um desses bandos e realizaram vasectomia nas aves de sexo masculino. Apesar da aparente impossibilidade de reprodução, machos e fêmeas se uniram no

trabalho da produção de ninhos e, sequencialmente, as fêmeas expeliram ovos fecundados. Com o nascimento dos filhotes, os cientistas tiraram amostras do sangue das crias de 31 fêmeas e constataram que, nos ninhos, os pais estavam criando descendentes que não eram geneticamente seus. “A maior parte dessas fêmeas havia copulado com invasores ou com o macho do território vizinho.” (FISHER, 1995, p. 69).

Através desse exemplo, podemos perceber que o adultério pode, sim, se colocar como uma alternativa secundária ou complementar para as diversas estratégias de acasalamento dos seres vivos em geral. Fator que leva Fisher (1995, p. 70) a se dar conta de que, em todas as culturas de todos os países do mundo, o adultério é identificado e se faz presente.

1.1.11. O SISTEMA AGRÍCOLA E O INÍCIO DO PATRIARCALISMO

Ao longo da história, diferentes sociedades encontraram diferentes saídas para lidar com os problemas que as circundavam e, nesse processo, a sexualidade sofreu interferências, ajustes e modificações a depender do contexto em que ela estava inserida.

A possibilidade de ter filhos em decorrência da prática sexual heterossexual, rivaliza, até hoje, com o desejo de atingir o orgasmo sem a necessidade da concepção. Esse conflito entre o desejo sexual e as consequências que podem advir de sua realização, atrelado ao desenvolvimento da agriculta, resultou na criação de expressões e padrões sexuais que mudaria o curso da nossa história e nos influenciaria ainda em tempos modernos.

Entre 10000 e 5000 anos a.C., os nossos ancestrais começaram, gradualmente, a substituir a prática da caça e da coleta pela da agricultura e da pecuária. Surgida, inicialmente, na região do mar Negro e da Mesopotâmia, a agricultura não demorou a se espalhar para o norte da África, partes da Índia e do sul da Europa, para o sul da China e a América Central. Mas nem todas as sociedades se interessaram em assimilá-la. “Em muitas regiões continuaram existindo agrupamentos dedicados à prática da caça e da coleta, às vezes incrementada com algum cultivo de grãos.” (STEARNS, 2010, p. 29). Também nessa época, sociedades nômades de pastores, alicerçadas na domesticação de animais como gados, cavalos e camelos, começaram a se proliferar.

A domesticação “começou com cabras ou, mais provavelmente, ovelhas, sendo que os primeiros agricultores logo aprenderam que ovelhas segregadas não produziam

cordeiros nem leite", mas quando "um ou dois carneiros eram introduzidos no rebanho, entretanto, os resultados eram espetaculares", ilustra Tannahill (1983, p. 49).

Mais conhecedores do mundo à sua volta, e progressivamente seguros através das técnicas que desenvolviam para sobreviver, os sujeitos pré-históricos mostravam-se, nos termos de Darwin (2009), cada vez mais adaptados. No entanto, uma vez que a agricultura passou a produzir alimentos em maior escala, diminuindo a dependência humana em relação à disponibilidade natural de comida, os povos passaram a se fixar em espaços e a formar vilas permanentes, processo que ficou conhecido como a *revolução neolítica*.

"Pela primeira vez, o homem via os mesmos animais individuais a cada dia, o ano inteiro, mal podendo deixar de notar a duração relativamente constante do intervalo escoado entre um carneiro cobrindo a ovelha e esta produzindo seus filhotes" (TANNAHILL, *ibdem*). Estava arquitetado o contexto para o que viria a ser um "sistema de opressão generalizada", conforme julgou Taylor (1997, p. 09), ao descrever o que simbolizaram as primeiras sociedades agrícolas.

Com o declínio do nomadismo, "aumentaram as oportunidades de supervisão coletiva do comportamento sexual – incluindo a supervisão dos pais e outros parentes mais velhos". (STEARNS, 2010, p. 30). As comunidades podiam se esforçar para monitorar os seus membros e assegurar que a prática sexual não se desse fora do âmbito do casamento. Isso porque, com a agricultura, o índice de mortalidade já não era tão grande quanto o fora na época da caça e da coleta, de modo que o interesse por controle de natalidade, vinculado ao desejo dos homens de originarem linhagens genéticas exclusivamente suas, tornou-se mais intenso.

As primeiras estruturas de casas da habitação agrícola, assim como a vida comunitária, trouxeram a possibilidade para que crianças tivessem mais oportunidades de verem adultos – incluindo os seus pais – mantendo relações sexuais. Grande parte das práticas sexuais de nossos ancestrais pré-históricos, antes mesmo da agricultura, deram-se às vistas e aos ouvidos do resto do grupo, mas algumas sociedades pontuais já demonstravam o desejo de privacidade: algumas delas delimitavam espaços isolados exclusivos para a cópula, como cavernas ou cabanas construídas especificamente para o sexo sem testemunhas[41]. (Cf.: *ibdem*).

[41] Entre as comunidades Inuit na América do Norte era comum a instalação de "acampamentos para amantes", ao lado de acampamentos de caça e residência, para onde os casais podiam ir para praticar a atividade sexual. "Os melhores caçadores eram provavelmente tidos como parceiros sexuais mais atraentes, e pode ser que seduzissem um número maior de mulheres e tivessem mais filhos." (STEARNS, 2010, p. 25).

A domesticação de animais trouxe a disponibilidade, para os humanos, do leite de origem animal, de modo que as mulheres passaram a criar os seus filhos com mais facilidade. Ironicamente, esse fenômeno, ao invés de libertá-las, mais precocemente, dos cuidados para com os filhos, as tornaram ainda mais presas ao lar, ao marido e à sua prole: se os parentes agora podiam receber os cuidados femininos com mais conforto e agilidade, mais e mais descendentes poderiam ser gerados. (Cf.: *ibdem*).

Assim, a população humana cresceu consideravelmente em termos de quantidade. Tannahill (1983, p. 51) estima que em 10000 a.C. a população mundial fosse de aproximadamente três milhões de habitantes, mas "sete mil anos mais tarde, ela se expandia para cem milhões." Os dispositivos e técnicas de cultivo de vegetais, frutas e cereais, bem como a domesticação animal, se opôs, de maneira discrepante, ao modelo selvagem de vida. E os efeitos do povoamento e investimento da terra promoveram revoluções tanto ecológicas quanto demográficas e sociais.

Se os caçadores-coletores haviam se estruturado culturalmente embasados em noções de divisão, partilha e complementariedade, os agricultores primitivos passaram a enxergar o mundo através das ideias de produção, posse e propriedade. Na sexualidade, isso se refletiu em comportamentos possessivos, repressores, machistas, homofóbicos e, principalmente, centralizados na reprodução. "Os agricultores, temendo a natureza selvagem, resolveram destruí-la", analisa Taylor (1997, p. 140).

O trabalho braçal, o esforço diário pela sobrevivência e o investimento de tempo em nome de "pequenos confortos" fizeram com que as pessoas começassem a construir cercas nos lugares por elas ocupados. A permanência de casas e aldeias introduz, assim, tanto a noção de propriedade privada quanto a criação de uma série de oposições binárias: o selvagem e o doméstico, o interior e o exterior, o público e o privado, o macho e a fêmea, e as práticas sexuais aceitáveis e inaceitáveis. (Cf.: *ibdem*).

Nesse movimento, o povo de Jericó, bem como os de outras localidades do Oriente Médio, são exemplos de grupos que flexionaram a sexualidade às necessidades e aos padrões das economias agrícolas. Com as defesas e reflexões a respeito da reivindicação de propriedade, são estruturadas as ideias de maternidade e, principalmente, de paternidade. Pois "antes de passar para sua prole a posse da propriedade, cada vez mais os homens buscavam ter certeza de que os filhos envolvidos eram de fato seus." (STEARNS, 2010, p. 30).

Kosovski (1997, p. 32) defende que essa nova tomada de posição foi fatal à igualdade entre homens e mulheres. A herança representada através das casas, gados e

terras trouxe a defesa da subordinação da mulher, pois o macho exigia dela fidelidade no desejo de garantir que sua propriedade fosse transmitida para filhos biologicamente seus. A criação de rebanhos conferiu ao homem estabilidade e poder e, o trabalho, que, no campo, era anteriormente desempenhado por mulheres, passou a ser desenvolvido por animais. Com o advento do arado e da primitiva enxada, que exigia força física, o homem se viu, finalmente, em supremacia, com a paternidade sobrepujando a maternidade e a linha de sucessão de poder tornando-se exclusivamente masculina. "E a família patriarcal, com o macho mais velho à frente, fez-se a unidade econômica, moral, legal e política da sociedade." Estava estruturado e estabelecido o sistema *patriarcalista*.[42]

É nessa virada histórica, justamente no momento de transição para a criação da escrita, que os deuses passam a ser representados como grandes patriarcas barbados, ao diminuir a importância e o protagonismo das deusas em relação a eles. Com os homens definitivamente na hegemonia, novas regras para controlar a sexualidade feminina foram desenvolvidas. E as diferenças no modo como homens e mulheres passaram a ser socialmente regulamentados, principalmente em termos de padrões sexuais, atingiu a radicalidade.

O lugar social ocupado pela mulher em um casamento nesses anos do período neolítico não diferenciava muito do de uma escrava, na perspectiva de Kosovscki (1997, p. 32). A esposa figurava como parte dos bens do marido e, em alguns lugares, como Nova Guiné, Ilhas de Salomão, Índia, Nova Hébrida e Fiji, estrangulavam-na e enterravam-na com o marido quando ele morria. Isso quando não a induziam a cometer suicídio, para que fosse servir o esposo no além[43]. As filhas, por sua vez, eram tão desprivilegiadas quanto as mães, e podiam ser vendidas pelos pais, que costumavam cobrar-lhes castidade até o casamento. Tanto os filhos homens quanto o próprio patriarca, no entanto, tinham abertura para exercitarem a sexualidade fora de casa, em uma dupla moralidade que não se distancia muito do que ainda pode ser verificado, em muitos lares, atualmente.

---

[42] Gerda Lerner (2019, p. 290) define o patriarcado como "a manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade geral. A definição sugere que homens têm o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder."

[43] Na Índia de tempos primevos, desenvolveu-se uma nova prática, conhecida como *sati*, a qual instigava viúvas a se lançarem nas piras funerárias dos maridos, com a justificativa de que não possuíam mais razão para viver. Prática totalmente desencorajada para os homens que ficavam viúvos. (Cf.: STEARNS, 2018, p. 44).

Portanto, as principais estratégias adotadas pelo sistema patriarcal foram o controle da sexualidade feminina e o reforço exagerado das diferenciações de gênero, fatores que distanciam as primitivas sociedades agrícolas das de caçadores-coletores. Dessa preocupação dos patriarcas em monitorar e regular a sexualidade feminina, conforme faziam com as fêmeas de bichos criados no pasto, se acentuaram os ciúmes e a *possessividade sexual*. Se as sociedades caçadoras-coletoras desencorajavam, segundo Stearns (2010, p. 31), o ciúme, as sociedades agrícolas o legitimavam e o defendiam. "Desse ponto em diante o ciúme seria um fato complicador em muitos relacionamentos sexuais."

Na arte, as mulheres passaram a ser representadas, de maneira mais intensa, como mães, ao passo em que a fertilidade humana foi ilustrada através de imagens e símbolos que remetiam ao ciclo agrícola. Por meio da ênfase concedida à reprodução, várias sociedades consideravam aceitável que um casamento se dissolvesse se um dos membros fosse infértil. E, uma vez que o sexo, associado ao sistema de produção agrícola, passou a ser encarado, restritivamente, com o objetivo na reprodução, tanto as práticas homossexuais quanto a masturbação e métodos abortivos ou contraceptivos foram considerados terminantemente proibidos.

A prática heterossexual se transformou, assim, em uma norma. Era o modelo de orientação sexual aceita, única que poderia e deveria ser exercida e encorajada, pois, assim como as plantações de feijão e rebanhos de cabras, rendia frutos.

Assim, como os agricultores primitivos começaram a desejar se desvincular de todos os comportamentos que os pudessem remeter ao recente passado selvagem, quando possuíam hábitos bastante similares aos dos outros animais, logo se interessaram em tornar pejorativo, para os humanos, tudo o que, em termos de cultura, estivesse relacionado ao universo das feras.

Os apetites sexuais passaram, então, a ser vistos como animalescos. A censura ao desejo libidinal surgiu como uma tentativa de forjar um contraste de padrões humanos contra tudo o que os pudessem referenciar à sua origem selvagem. Noções de "respeitabilidade" e "autodomínio" começaram a ser estimadas e disseminadas, enquanto a realização de desejos pelo impulso foi remetida ao comportamento instintivo animal. Toda e qualquer manifestação da sexualidade que fugisse às exigências do modelo agrícola e patriarcal estavam, agora, lançadas, socialmente, à esfera do "desrespeito". (Cf.: STEARNS, 2010). O adultério se revestiu de uma moralidade exacerbada, lançado

ao campo do que é abjeto, sujo, vil, imoral, afrontoso, bestial... quando praticado por uma mulher comprometida.

"O adultério era uma violação do direito à propriedade do marido, ele era a única parte prejudicada, e a culpa da esposa merecia ser a pena de morte". Na Mesopotâmia, o adultério passou a ser punido, para a esposa adúltera e para o seu amante, com o afogamento. Se o marido decidisse perdoar a sua esposa, a pena para a infidelidade seria cortar o nariz da mulher e castrar o seu companheiro ilícito – o rosto dos dois deveria ser inteiramente desfigurado. Os reis e o Estado passaram a participar das decisões dos castigos, "mas a principal decisão de vida ou morte continuava a critério do marido", assinala Lerner (2019, p. 154).

1.1.12. TRANSIÇÃO DA PRÉ-HISTÓRIA PARA O MUNDO ANTIGO

No Oriente Médio, provavelmente durante o início do segundo milênio a.C., começou a ser imposta a prática de cobrir as mulheres com véus e, posteriormente, com burcas, como meios de considerá-las "respeitáveis" e de dificultarem a vivência da sexualidade feminina. O uso do véu em público também é um sinal, para a mulher, "de sua inferioridade e de seu pertencimento a pais e maridos". Essa medida, porém, não foi adotada por sociedades agrícolas de outras regiões. (Cf.: STEARNS, p. 40).

Paulatinamente, as mulheres, nas sociedades agrícolas, tornaram-se subordinadas aos homens. Os valores da "respeitabilidade", ainda que valessem para todos, eram cobrados, de maneira mais rígida, delas, uma vez que eram vistas como propriedades dos patriarcas. O estupro de uma mulher solteira, por exemplo, "era considerado um crime não contra ela, e sim contra o pai, que era 'dono' da filha e, portanto, tinha sua propriedade aviltada." (*ibdem*, p. 43).

No leste do Mediterrâneo, mitos sobre a existência de uma aldeia de mulheres guerreiras de um único seio, conhecidas por amazonas, expunham o terror que começara a ser arquitetado em torno da possibilidade de as mulheres assumirem posições sociais de comando. (Cf.: *ibdem*).

A ideia de que a vida sexual precisava sofrer um declínio com o passar dos anos provavelmente se espalhou por entre os membros das comunidades agrícolas. Termos como "inapropriado" e "indecoroso" foram atribuídos aos sujeitos que insistissem em ter uma vida sexual ativa mesmo depois de anos de casado. Essa postura era proveniente da

mentalidade agrícola de que o sexo existia, unicamente, para a reprodução. De forma que, particularmente no caso das mulheres, havia a convicção de que, após a menopausa, práticas sexuais não deveriam ser mais exercidas. (Cf.: *ibdem*, p. 35).

No que se refere aos homens, se, nas sociedades de caça e coleta os machos provavelmente mais admirados eram os que se demonstravam mais habilidosos para conseguir comida, no sistema agrícola, tornava-se mais interessante para parcerias sexuais, de acordo com Stearns (2010, p. 37), os homens com mais posses. Dessa maneira, em muitas sociedades agrícolas, as "classes superiores desfrutavam de oportunidades sexuais bastante diferentes daquelas disponíveis para a massa geral da população – incluindo, mais uma vez no caso dos homens, um número maior de parceiras sexuais."

É bem provável que quase todas – ou todas – as sociedades agrícolas, tenham se preocupado em tecer regras distintas a respeito de como deveria ser o comportamento sexual feminino e o masculino, ao radicalizar em uma distinção bifurcada que é até hoje reconhecida como um duplo padrão sexual. Ao longo do período Pré-Histórico, essa diferenciação entre o feminino e o masculino foi valorizada, para além dos argumentos que aqui já foram expostos, pelas religiões.

Se, nas comunidades de caçadores-coletores, tudo indica que o que vigorava era o apreço ritualístico e a crença nas forças da natureza, com cultos a animais totêmicos e símbolos femininos e masculinos representantes da fertilidade, nas sociedades agrícolas, o que vigorou em termos religiosos, foi uma importância exacerbada conferida à fidelidade sexual feminina, seguida por uma série de normas interessadas em restringir o desejo e determinar as práticas aceitáveis e as inaceitáveis de satisfação da libido.

É o que expõe Stearns (2010, p. 35), ao ilustrar que, na Mesopotâmia, o Código de Hamurabi – primeira compilação legal conhecida, criada em 1700 a.C., dedicou grande atenção às regulações sexuais: "O código estipulava que os homens poderiam manter concubinas e amantes, pelo menos enquanto a esposa não tivesse filhos, embora a concubina não pudesse desfrutar da primazia ou posição superior à da esposa da casa." No Código, as mulheres eram educadas para defender sua "honra sexual", e a toda a sociedade é conferido o poder de vigiar o comportamento feminino. Assim, se uma mulher, mesmo casada, for apontada por outro alguém como uma adúltera, mesmo sem ter provas, ela deverá ser amarrada e jogada dentro de um rio, segundo estabelece essa lei.

Mas no Ocidente, os maiores impactos culturais em termos de escritos religiosos, em vigor até hoje, dizem respeito ao Antigo Testamento bíblico. Ele está historicamente

inserido no período de transição da Pré-História para a Antiguidade, e são vários os antropólogos e historiadores que concordam que os seus postulados dizem, em grande parte, de povos e costumes do Neolítico (Cf.: TAYLOR (1997), SANTOS (s/d), STEARNS (2010)). Escrita por agricultores, a Bíblia descreve um mundo governado por homens, onde a violência é admitida como fórmula de repreensão, Deus é representado como sendo masculino e a terra, feminina:

> Adão e Eva foram expulsos do paraíso onde tinham vivido dos frutos das árvores. Como castigo, tiveram que cultivar o solo que tinha sido amaldiçoado por Deus. Seus filhos, Caim e Abel, personificam os dois principais elementos da agricultura, a criação animal e a lavoura. "Abel era pastor de ovelhas, mas Caim cultivava a terra." Caim, tendo assassinado Abel, é informado por Deus que é amaldiçoado pela terra, que abriu sua boca para receber o sangue do teu irmão das suas mãos. (TAYLOR, 1997, p. 145).

A história de Gêneses foi provavelmente escrita em 900 a.C., há quase 3 mil anos, mas a agricultura surgiu antes, no final da Era do Gelo. O surgimento da noção de propriedade, no que se refere à terra, rebanhos e mulheres, teria conferido a essas últimas a valorização da virgindade. "Os textos sobre a virgindade davam pouca atenção aos homens [...] A apologia da virgindade se orientava, pois, para o público feminino. Era, como vimos, um discurso feito por homens para educar as mulheres", corrobora Vainfas (1992, p. 10), ao acrescentar que a exortação de Paulo aos Coríntios constitui uma das fontes básicas do que veio a ser compreendido como "moral cristã": propaganda de renúncia de desejos sexuais e de luta pela castidade, na crença de que tal conduta poderia aproximar os sujeitos do que é puro, bom e divino.

> Acredito que os primeiros agricultores da Europa tinham uma atitude fundamentalmente exploradora com relação a tudo, inclusive o sexo – pessoas violentas e desequilibradas, cuja idéia de diversão era derrubar árvores, erguer grandes falos líticos e santificá-los com vítimas sacrificadas, frequentemente mulheres e crianças. (*ibdem*, p. 145, *sic*).

Nesse sentido, de acordo com Taylor (*ibdem*, p. 161), a fase final da Pré-História se caracteriza, em linhas gerais, pelo fortalecimento, através do registro de textos religiosos, de comportamentos que hoje podemos taxar de machistas e homofóbicos. Para o pesquisador, o Antigo Testamento, que é em parte o "manifesto de uma sociedade agrícola rural", está repleto de homofobia. Os animais domésticos demonstram "comportamento homossexual com relativa frequência, mas não é 'funcional' aos olhos do pecuarista; se todo o rebanho adotasse esse tipo de comportamento, o sistema entraria em colapso."

Nesse contexto, o Antigo Testamento veio a formular uma suposta "verdade" sobre o que deveria ser o desejo humano, ao assumir o monopólio sobre o que os sujeitos deveriam fazer ou não com os seus corpos. Ignoraram, intencionalmente, a prática corrente de homossexualidade, transexualidade, tratamentos hormonais, sexo recreativo, sadomasoquismo e métodos contraceptivos, como os eram vivenciados na Eurásia, em documentações encontradas, datadas de 5000 anos. Variação sexual que foi encoberta quando "os valores cristãos foram adotados publicamente, depois que o ideal cavalheiresco de amor romântico e de preferência não consumado deu origem a uma visão de sexo físico como essencialmente pecaminoso e proibido", da qual o legado perdura, em várias sociedades cristãs, até hoje. (TAYLOR, 1997, p. 17).

Ao reunir os valores, discursos e ideologias das sociedades agrícolas, o Antigo Testamento, mesmo tendo se firmado e sido mais bem estruturado em eras posteriores, tem as suas histórias oriundas de narrativas orais provenientes de tempos pré-históricos e, por isso, revela bastante da cultura desses povos. Tanto é que tudo o que elencamos, até então, a respeito das crenças, organizações sociais e regimentos criados pelos agrícolas primitivos, pode ser verificado, na forma de dogmas cristãos, ao longo dos 46 livros hebraicos, mesmo eles tendo passado por transcrições e revisões em períodos futuros.

Períodos esses que insistiram e continuam a insistir em revisitar, defender e disseminar as práticas dos últimos povos da Pré-História, norteados por mandamentos que, se violados, teriam o poder de despertar os agouros da infelicidade e da desgraça: "Não cometerás adultério. [...] Não cobiçarás a mulher do teu próximo." (BÍBLIA SAGRADA, ÊXODO, 20:17, p. 121).

1.2. Antiguidade: Os deuses também traem

1.2.1. AS PRIMEIRAS CIVILIZAÇÕES

O termo *civilização* pode ser empregado em situações diversas e dizer de diferentes fatores, como os modelos de tecnologia, costumes, posturas, desenvolvimento científico e ideias religiosas referentes à determinado grupo. "Pode se referir ao tipo de habitação ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição

determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos", acrescenta Norbert Elias (1990, p. 20). Desse modo, hoje, provavelmente não existiria nada que não pudesse ser discriminado como sendo "civilizado" ou "incivilizado", daí a dificuldade em se elencar tudo o que viria a ser considerado como sendo representante da civilização ou não. Apesar disso, Elias (*ibdem*) assegura que o núcleo fundamental para o reconhecimento dessa categoria está na consciência que uma nação tem de si mesma, ao considerar-se diferente e mais desenvolvida que sociedades primitivas.

Anterior a Elias, Friedrich Engels (1978, p. 28), em *A origem da família, da sociedade e do estado*, aponta a *civilização* como a marca da passagem da humanidade para a construção de cidades, monumentos, túmulos, palácios, registros intelectuais através da escrita e a implementação de hierarquias sociais. Assim, o período em que nossos antepassados viveram livres na natureza seria considerado, para o filósofo, tempos de selvageria, ao passo que a barbárie teria começado "a partir da utilização da agricultura como meio de subsistência".

Em conformidade ao que analisa Roberts (2001), de maneira geral, a noção de *civilização* difundida por historiadores, antropólogos e sociólogos, ao longo dos últimos séculos, tende a ser enviesada por perspectivas eurocêntricas, mercantis e liberais. E, ainda que outros países tenham noções diferenciadas do que seria a civilização[44], o fato é que, no Brasil, tendemos a compreendê-la, em larga escala, no campo semântico do progresso, da indústria, da erudição e do desenvolvimento.

Civilização deriva do latim *Civita*, que designa *cidade*, e de *civile* (civil), o seu habitante. Civilização, portanto, no entender de Roberts (*ibdem*, p. 78), é o nome que se dá "à interação de seres humanos de forma criativa, quando, por assim dizer, se constituíram numa certa massa crítica de potencial cultural e de recursos materiais", bem como quando as "capacidades humanas são liberadas para se desenvolverem até se tornarem, em larga medida, autossuficientes". Algo que ainda pode ser questionado, pois os povos nativos, conforme observamos nos tópicos anteriores, desenvolveram, criativamente, culturas, práticas e tecnologias (vide a confecção de ferramentas e manipulação de minerais) para se organizarem em coletividade.

Apesar disso, grosso modo, a *civilização*, para se estruturar, depende dos esforços cooperativos de mais pessoas do que antes (nas sociedades primitivas), daí a necessidade

[44] O conceito francês e inglês de civilização possuem sentidos vinculados à fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. Já a noção alemã de *Kultur* alude às questões intelectuais, artísticas e religiosas, ao distinguir essas áreas das esferas políticas, econômicas e sociais. (Cf.: ELIAS, 1990).

de, em geral, as pessoas serem reunidas em vários grupos a ocuparem um mesmo espaço. Porém, por mais que a nomenclatura *civilização* nos remeta às ideias de cidade, organização social regimentada, aglomeração de comunidades e estabelecimento de classes, não podemos, como assegurou Darcy Ribeiro (2006), compreendê-la do plano essencialmente evolucionista, como se as suas transformações socioculturais visassem apenas avanços e nunca retrocessos.

Por meio desse breve contexto, entenderemos por *civilização*, nesse trabalho, os diferentes movimentos e mecanismos de progressos e regressões culturais, sociais, científicos, econômicos e artísticos, de uma determina nação, em seu percurso histórico.

Por mais que, em nosso estudo sobre a Pré-História, tenhamos visto que o desenvolvimento da agricultura e da pecuária estabeleceu o cenário ideal para a estruturação das primeiras cidades e, juntamente à criação da escrita, para a elaboração e o aprofundamento de leis, papéis de gênero e códigos sociais, é importante termos em mente que as civilizações não surgiram de forma homogênea e/ou padronizada. É provável que elas sempre resultem "da junção de uma série de fatores favoráveis de uma área em particular para se lançar em algo suficientemente denso para ser reconhecido depois como civilização", mas não sabemos, de maneira tão exata, quais catalisadores ou detonadores funcionaram, de fato, para acelerar o que, hoje, entendemos como processo civilizatório. (ROBERTS, 2001, p. 76).

A Mesopotâmia, o Indo, a China e o Egito possuem uma geografia favorável para o desenvolvimento de cidades, uma vez que dispõem de vales, rios, terras facilmente cultiváveis, e áreas que poderiam suportar densas populações de lavradores. Mas as civilizações também vieram a se desenvolver em ambientes geográficos considerados hostis ou peculiares, como na América Central, na Creta minoica e na Grécia.

Nesse interim, o advento da civilização traz, consequentemente, o crescimento das diferenças culturais. Os modos de se vestir, a arquitetura, a tecnologia, os pensamentos, as religiões, as leis e os comportamentos passam a ser cada vez mais representantes da identidade das nações e do sentimento de pertença social a um determinado grupo.

Se a Pré-História já sinalizava que diferentes sociedades encontravam maneiras particulares de organização em comunidade, as criações da riqueza, da escrita e de uma série de novas tecnologias, no mundo Antigo, vieram a assegurar, valorizar e dar escopo para as alteridades provindas dos mais variados agrupamentos humanos.

A estruturação de governos formais, no lugar de lideranças menos explícitas, também surge como um nítido fator diferencial entre as civilizações e as sociedades

agrícolas, bem como o estímulo para o comércio e para as atividades burocráticas. Stearns (2018, p. 28) assevera que o modelo de vida proposto pela civilização também fez avançar uma "tendência a enfatizar as diferenças das instituições e formas culturais, destinadas a promover alguma unidade dentro do grupo e diferenciá-lo do mundo exterior." De forma que quase todas as civilizações passaram a apresentar um pronunciado sentido de "quão diferente eram dos 'outros'", a quem os gregos viriam a chamar de *bárbaros*.

As primeiras civilizações começaram a ser estruturadas por volta do quarto milênio a.C. De um modo geral, elas aprofundaram o patriarcado, ao mesmo tempo em que se portaram, diante dele, de maneiras diversificadas e particulares, a depender das crenças e instituições em vigor em cada civilização. "Nesse sentido, pondo um selo próprio no patriarcado, cada civilização uniu as questões de gênero com aspectos de sua estrutura cultural e institucional". (*ibdem*, p. 27).

No Oriente Médio e arredores, uma série de invenções, como a da roda, e a de utensílios provindos da manipulação de metais, como o bronze, deu uma guinada no desenvolvimento das sociedades. E, por volta de 3500 a.C., a primeira civilização, de acordo com Stearns (*ibdem*, p. 28), foi formada na Suméria, entre os rios Tigre e Eufrates. Ideia corroborada por Santos ([s/d], p. 73), para quem "as planícies férteis e irrigadas pelos rios Tigre e Eufrates na Mesopotâmia, formavam o chamado "Crescente Fértil". Foi esta região o berço da civilização mundial". Processo civilizacional que não tardou a acontecer em outras localizações, ao percorrer os rios Nilo, na África, o Indo, no noroeste da Índia, e o Amarelo, na China.

Cada civilização arquitetou-se com características próprias. A Mesopotâmia, por estar mais vulnerável às catástrofes naturais, desenvolveu uma política igualmente instável, com descentralização governamental e religião pessimista, ancorada em ideias de punição na vida após a morte. O Egito, por outro lado, trouxe ênfase para a monarquia e elaborou artes de teor mais alegre e colorido. A China, por sua vez, promoveu a tradição imperial, refletidos também na Índia, na Grécia e, principalmente, em Roma.

O que essas civilizações tinham em comum, era o interesse em controlar a natureza, ao construir barragens, açudes, canais para drenagens, irrigações, e prédios que os protegessem das variações climáticas. Muralhas passaram a ser construídas ao redor das casas, para dificultar a entrada de inimigos, e a natureza foi cada vez mais personificada em deuses: "O deus sol, a deusa lua, a deusa das tempestades, o deus do fogo e das águas. Os animais também são importantes para sua sobrevivência e não raros os deuses com formas de animais". (SANTOS, [s/d], p. 74).

A consolidação do comércio interno permitiu que regiões diferentes de cada civilização se especializassem na venda de determinados produtos. E a afirmação de valores culturais tidos como verdadeiros representantes de cada nação ajudaram a cimentar o arcabouço cultural de cada sociedade: hinduísmo e budismo na Índia, confucionismo e daonismo na China, religiões civis e filosofia secular na Grécia e em Roma. Tanto as instituições quanto as culturas em si trabalharam, paulatinamente, na expansão do sentimento de identidade e de distanciamento das demais sociedades. (Cf.: STEARNS, 2018).

À medida em que as civilizações foram se desenvolvendo, em um jogo de contato, trocas e limitações entre si, os sistemas de gênero foram assumindo formas cada vez mais complexas e sofisticadas, em uma evolução que está totalmente entrelaçada com a das próprias sociedades:

> Enquanto a Mesopotâmia realçava a inferioridade das mulheres e sua sujeição ao controle masculino, a civilização egípcia dava a elas mais crédito, ao menos nas classes altas, e vivia a experiência de várias rainhas poderosas. A bela Nefertiti, como esposa do faraó Aquenaton, influiu em disputas religiosas durante seu reinado. Mais tarde, Cleópatra desempenhou um papel poderoso, embora abortado, como rainha egípcia, lutando para modificar os controles do Império Romano. (STEARNS, 2018, p. 36).

Na China, por outro lado, o homem dentro de sua casa tinha o peso de um imperador na sociedade: sua função era governar. As mulheres eram obrigadas a ser subservientes e a se preocuparem, apenas, com os afazeres domésticos. Já na Índia, as mulheres, consideradas inferiores, eram estimuladas a desejar reencarnarem em homens, para que só assim pudessem evoluir espiritualmente. Lá, os casamentos eram arranjados pelos pais dos noivos, ao visar apenas a ascensão dos negócios familiares. De modo que, nessa configuração, as indianas primeiro serviam aos seus pais e, depois, aos seus maridos. As sociedades do Mediterrâneo, por sua vez, possuíam uma forte ênfase na filosofia racionalista, de maneira que forjaram uma tradição de distinguir traços intelectuais de traços emocionais, atribuindo as qualidades da mente ao universo masculino e, as dos sentimentos, ao feminino. (*ibdem*, p. 38).

Ao historicizar e criticar o modo como essas diferenças entre homens e mulheres foram se articulando já no início das civilizações, Simone de Beauvoir (2009, p. 117) contesta a ausência de mérito no triunfo do patriarcado, uma vez que esse não teria se dado nem por “um acaso nem como o resultado de uma revolução violenta. Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio.”

Na perspectiva de Yalom (2002, p. 22), por outro lado, uma das bases, na Antiguidade, para a defesa de que a mulher é intrinsecamente inferior ao homem e sua dependente "natural", foi o início da difusão do mito de "Gênese", que apresenta Eva como tendo sido criada a partir da costela de Adão. "Até mesmo a palavra *icha*, em hebraico*, ou* woman – de *man* (homem, em inglês) sugere esta posição de inferioridade".

No século VIII a.C., era permitido que um marido hebreu tivesse mais de uma esposa, desde que ele pagasse aos seus sogros uma quantia em dinheiro, chamada de *mohar*, e se comprometesse a promover o sustento de todas as suas mulheres. O *mohar* simbolizava o pagamento pela virgindade da noiva. O pai dela, em contrapartida, dava um *chiluhim*, ou um dote, ao seu genro, que geralmente se tratava de bens materiais a serem utilizados na futura casa dos noivos. O dote era discriminado no *ketubah*, o contrato do casamento[45], assim como a quantia que seria revertida para a esposa em caso de viuvez ou divórcio. No ritual do casamento, o noivo jurava, diante de testemunhas, que a noiva seria sua esposa, deste dia em diante e para sempre. A mesma ação era realizada por ela em relação a ele. Em seguida, um banquete era oferecido para amigos e familiares, em uma festividade que poderia durar dias ou semanas. Se, após a noite de núpcias, o marido constatasse que a sua esposa não lhe chegara virgem, ele poderia matá-la de acordo com as palavras contidas no Torá, que o aconselhava a arrastá-la até a porta do pai dela e apedrejá-la até o óbito. (*ibdem*, p. 24).

Nessas sociedades hebraicas, uma esposa só alcançaria a honra em sua nova família após se tornar mãe. Apesar disso, se um marido quisesse acabar o casamento, só necessitava redigir um documento de divórcio, entregar a duas testemunhas, e expulsar a mulher de casa, mesmo que ela se posicionasse contra. "A lei hebraica permitia que o marido liberasse a esposa 'se ela não fosse agradável aos seus olhos' ou por ter descoberto alguma indecência em seu comportamento", explica Yalom (2002, p. 25). Nesse tempo, era considerado vergonhoso a esterilidade, a desobediência e o adultério – ou a simples suspeita de infidelidade conjugal.

Já na Babilônia, em se tratando do adultério, Tannahill (1983, p. 67) coloca que o marido podia perdoar a esposa e consentir que ela vivesse. E, no Egito, a esposa acusada de adultério podia ser poupada da morte se jurasse inocência, desde que ela não fosse

[45] Simone de Beauvoir (2009) lembra que o estabelecimento do contrato conjugal restringiu de forma considerável a poligamia. Se na vida pública as mulheres não podiam ocupar posições de grandes destaques sociais, na vida privada, exigiam dela uma fidelidade conjugal que não costumava ter reciprocidade por parte dos homens.

pega em flagrante. Na Pérsia, Santos ([s/d], p. 76) explana que a mulher devia obediência absoluta ao marido, e o adultério era severamente punitivo para elas.

Nos tempos bíblicos, "o adultério era uma das várias 'abominações' que levavam os antigos hebreus à morte. Outra era a homossexualidade". (YALOM, 2002, p. 33). Mas ao tratarmos mais especificamente do adultério, não podemos desconsiderar as reflexões feitas, posteriormente, pelos primeiros pensadores das doutrinas judaicas cristãs, como Tertuliano, São Jerônimo e Santo Agostinho, os quais defenderam que todas as mulheres eram filhas de Eva, ou seja, capazes de levar os homens para "maus caminhos". Para eles, Eva, ao provar do fruto proibido oferecido pela serpente e cair em tentação, manchara a moral de toda união carnal, mesmo as praticadas sob as bênçãos do matrimônio religioso: "Disse também à mulher: 'Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio" (BÍBLIA SAGRADA, Livro de Gênese, 3:16).

Couberam a Sara, Rebeca, Lia e Maria assumirem a posição de "mulheres virtuosas" e figurarem como os grandes exemplos de matriarcas do Velho Testamento. A personagem da Virgem Maria se opôs a de Eva de maneira demarcada: era obediente e considerada pura por nunca ter praticado o sexo, características que não lhe foram destituídas, na narrativa bíblica, nem mesmo quando ela gestou e deu à luz a um filho: engravidou sem fazer sexo, por vias milagrosas, através do Espírito Santo. "Embora o casamento entre Maria e José tenha sido meramente um caminho para a missão de Maria de gerar o filho de Deus, esta tornou-se um símbolo da esposa ideal", garante Yalom (*ibdem*, p. 37). Eva, a mulher que, como a adúltera, sede aos próprios desejos, era o exemplo de mulher a ser abominado. Nesse debate mítico-religioso sobre referências comportamentais, prazer e proibição, os homens, como José e Adão, são postos de lado e, quando ocupam o centro do conflito narrativo, é na posição de vítima de suas esposas.

De modo oposto, um poema escrito há aproximadamente 4 mil anos, assinado pela sacerdotisa babilônica Enheduana, celebra a vitalidade e a alegria proveniente do sexo, ao tratar a natureza sexual como um aspecto da natureza espiritual. Blanc (2010, p. 23) assinala que, em um trecho, a literatura de Enheduana afirma que Inana[46], a rainha do Céu

[46] Na antiga Suméria, na Babilônia e no Egito pré-dinástico, a Grande Deusa – Inanna, Ishtar, Astarte, Isis, Ostera, conforme o lugar – dominava a religião pré-patriarcal. Uma das principais formas de culto à deusa era o ato sexual. Suas sacerdotisas tinham o sexo como uma obrigação religiosa. Eram as "prostitutas sagradas" ou "prostitutas do templo". Se um homem quisesse louvar a Grande Deusa, ele devia fazer sexo com ela, ou melhor, com uma das suas sacerdotisas. Após ir até o templo e ter relação com uma religiosa, ele fazia uma doação ao santuário. Acreditava-se que essa homenagem prestada à Grande Deusa sob a forma do ato sexual trazia ao devoto bênçãos, riquezas, saúde e poder. (BLANC, 2010, p. 24).

e da Terra, colocou a *shugura,* a coroa, em sua cabeça, e foi para o campo, transar com o pastor, momento em que atingiu regozijos corporais que a faziam se sentir entre deuses da sabedoria.

Contrariando o pudor dos hebreus, várias foram as civilizações da Antiguidade que tomaram o sexo como algo bom, sagrado, fonte de fertilidade, poder e força. Até cerca de 500 d.C., em sociedades da Mesopotâmia à Irlanda, o ritual pagão conhecido em grego como *Hieros Gamos* (casamento sagrado), condicionava sacerdotes a representarem divindades e copularem entre si. Esse festival, ocorrido uma vez por ano, era tanto uma homenagem aos deuses da fertilidade quanto uma prece por colheitas cada vez mais produtivas.

Na Suméria, Babilônia e Egito, templos sagrados eram frequentados por prostitutas de posição social elevada, respeitadas por serem quem eram. Elas eram consideradas profetizas, curandeiras, belas e detentoras de grande conhecimento. Na Índia, templos-bordéis existiram desde os tempos pré-bramânicos e se estenderam até o século XIX. Neles, as *devadássis* – de *deva*, deus, e *dassi*, servidora – eram sacerdotisas que se prostituíam, tocavam instrumentos, cantavam e estudavam arte. (Cf.: *ibdem*).

Nesse contexto de sexo e civilizações remotas, Cleópatra precisa ser mencionada, ao lado de Eva, como uma representante da astúcia e sensualidade feminina provindas da Antiguidade. Ainda que hoje a tenhamos conhecido através dos textos deixados por Plutarco, mais ou menos duzentos anos depois da morte dela, a personalidade forte, a voz musical e o comportamento sedutor da última rainha do Egito estão, até os nossos dias, impregnados na memória cultural da humanidade.

Nascida em 69 a.C., filha de Ptolomeu XII e descendente de um general macedônio, Cleópatra, de linhagem incestuosa, era conhecida por mandar matar vários dos homens por quem se interessava ou chegava a fazer amor. Não se sabe, ao certo, se essa fama de mulher mortífera e promíscua condizia com a realidade dos fatos ou não, pois os inimigos romanos de Cleópatra se empenharam em uma campanha para lhe pintar como uma bruxa fornicadora, imoral, perversa e sanguinária, quando ela fazia de tudo para mitificar a si mesma como uma deusa, boa, caridosa, e preocupada com o destino daqueles que governava. Sua perspicácia, refinamento e cultura a tornavam fascinante, mas o seu maior atrativo "era o próprio Egito, reino mais rico do Mediterrâneo, e qualquer romano que ansiasse pelo domínio do mundo necessitava de seu poder, de sua armada e de seu tesouro", conta Ackerman (1997, p. 26).

Considerada uma das maiores amantes da história, Cleópatra, que não se envergonhava de manter relações com homens casados, era transgressora e determinada. De Júlio César, teve um filho. De Marco Antônio, foi amante por seis anos, mas sempre era vista sem ele – que costumava partir em longas campanhas militares. Quando Otávio[47] derrota o Egito em Actium, a rainha serpente, como ficou conhecida, comete suicídio junto ao amante. A versão romântica do duplo suicídio sustenta que eles não conseguiriam viver separados. "Pode ser que isso seja verdade, mas eles também conheciam o costume egípcio de exibir inimigos derrotados através das ruas, em uma orgia de humilhações, tortura e exposição", pondera Ackerman (*ibdem*, p. 28).

Preocupada com a estética, com o modo como entraria para a história ou, quem sabe, por motivações religiosas, Cleópatra, de maneira performática – como o era de sua personalidade – orquestrou a sua própria morte. Uma das suposições mais aceitas é a de que ela confrontou uma naja, réptil venerado no antigo Egito, para que, através do veneno do bicho, alcançasse a eternidade, conforme pregava uma superstição egípcia. Depois do "beijo da serpente", Cleópatra providenciou para que fosse descoberta, entre mantos e imagens da deusa Ísis[48], em um leito de ouro puro. A sua mensagem era clara: não queria partir como mais uma mortal. Queria transcender como a deusa que julgava ter sido. Hoje é lembrada em um misto de rainha, bruxa, deusa, revolucionária, transgressora... uma das maiores adúlteras que a Antiguidade possuiu.

1.2.2. O NASCIMENTO DA *PÓLIS*

As cidades na Antiguidade eram verdadeiras fortalezas a protegerem os seus habitantes contra inimigos estrangeiros, bandidos ou piratas, e surgiram justamente da necessidade de segurança: organizados em grandes agrupamentos, os antigos poderiam enfrentar os perigos externos mais facilmente. "Por volta de 600 a.C., quase todas as tribos moravam em cidades construídas ao redor dessas fortalezas, quando passaram a

[47] Otávio ficou tão orgulhoso por esmagar Cleópatra e reivindicar o Egito para o império romano que, em 27 a.C., quando declarou a si mesmo "Augusto César", ele decidiu dar seu nome ao mês de Agosto, por ter sido a época do ano em que havia derrotado a sua inimiga mais dura. (ACKERMAN, 1997, p. 29).

[48] Ísis é uma deusa egípcia, esposa de Amun (posteriormente identificado como Zeus ou Júpiter), divindade suprema dos egípcios da antiguidade. Através da manifestação de sua palavra e vontade, Amum criou Kneph e Ator, de sexos diferenciados, os quais deram origem a Osíris e Ísis. Enquanto Osíris era cultuado como o deus do Sol e do Nilo, responsável por fecundar Ísis (a Terra). Mãe de Hórus, Ísis é considerada a deusa da maternidade e da fertilidade. Os primeiros registros sobre a sua adoração datam de 2500 a.C. (Cf.: BULFINCH, 2006, p. 281).

erguer uma segunda muralha, surgindo assim a *pólis*, a cidade-estado grega", explica Santos ([s/d], p. 77).

Vilas e lugarejos eram incomuns, de modo que os sujeitos dessa época, de acordo com Salles (1982, p. 25), ou viviam próximo ou por trás das grandes muralhas, ou moravam dispersos, no campo. Todavia, ainda que a pólis fosse, para eles, sinônimo de proteção, "a degradação progressiva das relações entre cidadãos fez aparecer no interior mesmo das cidades focos de violência". Seja por motivações políticas, econômicas ou sociais, crimes, como o do adultério, passaram a ser cometidos no perímetro da própria urbe e a modelá-la, paulatinamente, em uma geografia controversa, de prazer, delito e (in)segurança.

Atenas, Corinto e Alexandria eram três cidades símbolos de poder econômico e ordenação política para os povos da bacia do Mediterrâneo. Ainda que Tebas e Esparta desempenhassem papéis importantes para a história da Grécia antiga, eram Atenas, Corinto e Alexandria quem detinham a reputação de polos atrativos para turistas oriundos dos outros países do "mundo civilizado". E, para além dos interesses políticos, intelectuais ou comerciais que fascinavam viajantes até essas metrópoles, estavam os prazeres de ordem sexual comuns às grandes concentrações urbanas. (Cf.: *ibdem*).

Assim, os gregos, para se organizarem socialmente, experimentaram várias modalidades de governo, como a monarquia, a aristocracia, a oligarquia, a tirania e a democracia, em um período da Antiguidade que se estendeu por 1.400 anos, divididos, por alguns historiadores, em quatro fases: Homérica, Arcaica, Clássica e Helenística.

Santos ([s/d], p. 77) coloca que o primeiro período data, aproximadamente, de 1700 a 800 a.C., época em que a sociedade grega se alicerçava em clãs e grandes famílias. Suas principais cidades eram Atenas, Esparta, Tebas, Mégera, Corinto, Argos e Mileto. Cereais, uvas e oliveiras faziam parte de seu principal cultivo, e vacas, cavalos, cabras e ovelhas eram os animais mais presentes em seus rebanhos. Artesanalmente, produziam cerâmica, tecidos rústicos, armas e embarcações. O que se sabe sobre esse período deve-se, principalmente, aos poemas de Homero em *Ilíada* e *Odisseia*.

O Período Arcairo contemplaria os anos de 800 a 500 a.C., e estaria caracterizado pela fundação de colônias gregas em várias regiões do mar Negro e do Mediterrâneo, como Bizâncio, Odessa, Siracusa, Terento, Nápoles, Nice, Marselha, Nicósia e Síbaris. A relação comercial com os povos vizinhos, que acarretou o empobrecimento dos colonos, foi desencadeadora, nessa fase, de brigas entre os povos (*demos*) e a aristocracia. É a época em que nasce o amor pela sabedoria, através da filosofia. (Cf.: *ibdem*).

O Período Clássico é localizado, mais ou menos, entre 500 e 338 a.C., com o apogeu da civilização grega por meio do governo de Péricles. Nesse momento da história, a democracia era a principal forma governamental e os cidadãos passaram a reunirem-se em assembleias para decidir o futuro do Estado.

E, por fim, temos o Período Helenístico (338 a 30 a.C.), marcado por guerras entre as cidades-estados, as quais vieram a dar abertura para o domínio da Grécia pelo rei da Macedônia, Felipe, sucedido por Alexandre, seu filho, que enfrentou revoltas ao longo de todo o governo e acabou por ser derrotado pelo Império Romano. (Cf.: *ibdem*).

1.2.3. AMOR E TRAIÇÃO ENTRE AS DIVINDADES GREGAS

Politeístas, os gregos tiveram os seus mitos, de origem oral, fixados na literatura por meio de escritos dos séculos VII e VI a.C.. Homero, Hesíodo e Ovídio exerceram, através de poemas e epopeias, influência e consolidação da teologia desses tempos e lugares primordiais. Na *Teogonia*, Hesíodo explica como se deram os nascimentos das forças naturais e dos deuses a partir do Caos original, da Terra, do Tártaro e de Eros, bem como dos antigos Titãs e da geração de Crono e de Zeus. Também outros poetas didáticos, como Teógnis de Mégara, ou líricos, como Safo, se interessaram em enriquecer essa tradição por meio da expressão de outros desdobramentos das vidas de deuses e humanos.

O panteão grego foi estruturado em moldes indo-europeus, ainda que também tenha recebido influências do Oriente Próximo e da Anatólia, como analisam Eliade & Couliano (1999, p. 163). Nesse sentido, Zeus se configura como um "deus celeste indo-europeu, rei da geração olímpica, dotado de um poder fecundador exacerbado. Seus atributos são o raio e a águia." Ao passo que a sua mulher legítima, Hera, está para um tipo de "árbitro" das relações conjugais. E, apesar de Zeus ter muitos filhos, apenas um ele teve com a sua própria esposa: Ares, o deus da guerra.

O amor era levado tão a sério na Grécia antiga que não surpreende o fato deles terem cultuado dois deuses a quem pudessem suplicar ou censurar as demandas do coração: Eros e Afrodite (conhecidos como Cupido e Vênus na tradição romana).

Afrodite, assim como as demais personagens míticas da Grécia antiga, tem o seu entorno formulado por lendas distintas que não compõem uma narrativa linear, mas eventos variados a contarem com a sua participação. Existem, por exemplo, duas fortes

tradições para a explicação do nascimento de Afrodite. Para Homero (2010), Afrodite é filha de Zeus e de Dione, ao passo que, para Hesíodo (2015, p. 113), ela surge de uma intervenção de Crono, filho do Céu/Urano e da Terra/Gaia, que decide exterminar o próprio pai após ser impedido de ver a luz, castrando-o:

> O pênis, tão logo cortando-o com o aço
> atirou do continente no undoso mar,
> aí muito boiou na planície, ao redor branca
> espuma da imortal carne ejaculava-se, dela
> uma virgem criou-se. Primeiro Citera divina
> atingiu, depois foi à circunfluída Chipre
> e saiu veneranda pela Deusa, ao redor relva
> crescida sob esbeltos pés. A ela. Afrodite
> Deusa nascida da espuma e bem-coroada Citeréia
> apelidam homens e Deuses [...].[49]

Mesmo após ter sido decepado, o pênis de Céu, que, no instante do aniquilamento, copulava a sua esposa, Terra, não perdeu o poder de fecundação: atirado ao "undoso mar", ele "boiou na planície, ao redor branca/ espuma da imortal carne ejaculava-se, dela/ uma virgem criou-se", e Afrodite, "Deusa nascida da espuma", fora finalmente originada, tendo nascido já adulta, nua e bela.

Para Juan Manuel Terenzi (2015, p. 71), a palavra *espuma*, em grego, se diz ἀφρός (aphrós), ao derivar do adjetivo ἄφρων (áphroon) que, em língua portuguesa, equivale a "louco" ou "insensato". Nesse sentido, na tradição de Hesíodo, o nascimento de Afrodite, a "Deusa nascida da espuma", vincula-se à ideia de arroubo de loucura. Terenzi (*ibdem*) acrescenta, porém, que "a semente cultivada nesta espuma é o pênis ceifado de Céu", o que leva Hesíodo a, engenhosamente, denominar Afrodite de φιλομμηδήα (philomedéa), aquela que cultiva o amor-ao-pênis.

O fato de Afrodite, nessa tradição, surgir das águas, também apresenta diferentes possibilidades interpretativas. Segundo Chevalier & Gheerbrant (2012, p. 16), "a água é fonte de vida e fonte de morte, criadora e destruidora [...] e por ser também um dom do céu, ela é um símbolo universal de fertilidade e fecundidade", características que vem a fazer parte das ações e personalidade da deusa do amor, reconhecida como responsável pela perpetuação da vida apesar de ser capaz de arquitetar grandes vinganças.

Na estrofe de Hesíodo apresentada anteriormente, também é passível de nota as referências à Citera e Chipre, sendo a primeira uma ilha grega que faz parte das rochosas ilhas Jónicas e, a segunda, definida por um país insular ao leste do Mar Mediterrâneo, ao

[49] Essa é uma versão traduzida por Jaa Torrano, e corresponde aos versos que vão do 188 ao 197, no texto original.

largo das costas da Síria e da Turquia. Os dois espaços ficaram notadamente conhecidos como redutos de cultos à Afrodite, a qual chegou a receber, como cantou Hesíodo, o codinome de Citeréia: "Deusa nascida da espuma e bem coroada Citeréia/ apelidam homens e deuses".

Afrodite, portanto, torna-se a deusa responsável pela perpetuação da vida, prazer e alegria, cantada por Homero (2010, p. 98) como "a mais bela entre as deusas imortais". No "Hino à Afrodite", o poeta (*ibdem*) frisa, em diferentes passagens, o poder de sedução que tem a divindade do amor:

> Ela conduz até mesmo a razão de Zeus, que se compraz em lançar o raio,
> ele, que é o maior, que tem na partilha a maior parte das honras;
> mesmo esse espírito sábio, quando ela quer, ela engana,
> fazendo-o facilmente unir-se às mulheres mortais
> e esquecer-se de Hera, sua esposa e irmã.[50]

Dissimulada, mentirosa, manipuladora, linda e cativante, Afrodite, assim como Eva e Cleópatra, é mais uma personagem feminina da Antiguidade que está imbuída das imagens de traição. Ao usar o desejo sexual como uma das principais armas de suas maquinações, Afrodite finge, engana e persuade humanos e deuses. Filha de Zeus na tradição homérica, ela recebe do pai "[...] o doce desejo/ de se unir a um homem mortal, para que ela não fosse afastada rapidamente/ de um leito humano [...]" (HOMERO, 2010, p. 100). E, assim, "Afrodite que ama o pênis", quando se vê diante de Anquises, príncipe troiano, primo do rei Príamo, coloca-se como uma virgem aos olhos dele, reverenciando-o e se passando por uma reles mortal, até conseguir levá-lo para a cama:

> Quando eles iam subir para o leito bem construído,
> Ele é envolvido pela harmonia, beleza e brilho de seu corpo,
> Seus broches, espirais recurvadas, flores e colares.
> Anquises desnuda-lhe a cintura, tira-lhe as vestes brilhantes
> E coloca-as sobre o trono tauxiado de prata. (HOMERO, 2010, p. 108, versos 161-165).

Elementos como "harmonia, beleza e brilho", assim como "broches, espirais recurvadas, flores e colares", utilizados como artefatos responsáveis por atrair e fascinar a escolha objetal de Afrodite, tem a sua eficácia confirmada ao serem colocados, por Anquises, sobre o "trono tauxiado de prata".

Para Chevalier & Gheerbrant (2012, p. 910, grifos do autor), o trono tem a função universal de "*suporte* da glória ou de manifestação da grandeza humana e divina. [...] Simboliza o equilíbrio final do cosmo, equilíbrio *constituído pela integração total de todas as antíteses naturais*".

---

[50] Em tradução de Wilson Alves Ribeiro Jr, correspondente aos versos 36 ao 40, no texto original.

Equilíbrio e antítese representados, por Homero, na consumação amorosa entre uma deusa e um mortal, meta desenfreada e conquistada por Afrodite, glorificada pela imagem singular das suas vestes sendo colocadas sobre a imponência de um trono de prata.

A prata, por sua vez, está em relação ao feminino: "Pertence a cadeia simbólica Lua-água, princípio feminino. Tradicionalmente, por oposição ao ouro, que é princípio ativo, macho, solar, diurno, ígneo, a prata é princípio passivo, feminino lunar, aquoso", acrescentam Chevalier & Gheerbrant (*ibdem*, p. 739), ao trazerem imagens inteiramente ligadas à deusa de feminilidade acentuada que, na tradição de Hesíodo, nasceu da espuma das águas.

Por outro lado, Eros, na mitologia contada por Hesíodo (2015), é filho do Caos, do vazio original do universo, de modo que o seu poder de unir os elementos para fazê-los passar do caos ao cosmos surge como uma força ordenadora e unificadora. Em outros mitos, conforme Lins (2012, p. 45), Eros tende a ser representado como o Cupido, filho de Afrodite, uma criança mimada que, para a angústia da mãe, resiste a crescer.

Eros, o deus grego do amor e do desejo, era frequentemente representado como um belo rapaz, às vezes alado, de olhos cobertos, que disparava as flechas do amor em deuses e humanos. Hesíodo (2015, p. 119, 120), na *Teogonia*, o descreve como "o mais belo entre Deuses e imortais", a quem "dos Deuses todos e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade".

Platão (2016, p. 41), em *O Banquete*, um dos primeiros tratados da história a respeito do amor, afirma que Eros é "entre os deuses o mais antigo", aquele que, com efeito, "deve dirigir toda a vida dos homens". Universal e poderoso, Eros, para o filósofo grego (*ibdem*, p. 121), é filho do Recurso (Poros) e da Pobreza (Pínia), tendo sido concebido no mesmo dia do nascimento de Afrodite: "Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite [...], gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela". E por ser filho do Recurso e da Pobreza, "foi esta a condição em que ele ficou".

Considerado sempre pobre, longe do ideal de beleza e delicadeza como representado na tradição de Hesíodo, Eros é retratado por Platão (2016, p. 121) como sendo "duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão." Do pai, legou o perfil traiçoeiro, que se deixa seduzir para o que é belo e bom, além da coragem, do ar decidido, enérgico, caçador, "sempre a tecer maquinações,

ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista."

Herdeiro do Recurso e da Pobreza, Eros, para Platão (*ibdem*, p. 123), teria uma natureza que não é nem mortal nem imortal, pois, graças à natureza do pai, "ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita". De modo que o que consegue sempre lhe escapa, e Eros nunca está de fato rico, nem de fato pobre, assim como também não consegue deter completamente nem a sabedoria nem a ignorância, pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe ignorante e pobre. Assim, Eros, na perspectiva platônica, estaria mais para o amante, aquele que busca e demanda amor, do que para o amado, o alvo e o objeto a ser procurado e conquistado.

Na tradição romana de Apuleio (2019) (*O Asno de Ouro*), Eros é Cupido, filho de Afrodite, de quem, certo dia, recebe uma missão motivada pela inveja da deusa da beleza: fazer com que a princesa Psiquê, a mais bela das mortais, se apaixonasse pela criatura mais feia, vil e monstruosa que existisse. Cupido até tenta honrar o pedido da mãe, mas ao ver Psiquê, apaixona-se por ela – Apuleio narra que, no instante em que a viu, ele se feriu em uma das suas próprias flechas. Sentindo-se incapaz de cumprir as ordens da mãe, Cupido trama uma fuga para Psiquê, a levando, sem que mais ninguém soubesse, para o seu castelo. Lá, Psiquê foi feliz, amando e servindo-se das riquezas de seu amante, ainda que não pudesse ver o seu rosto – Cupido sabia que, se ela soubesse quem ele era, logo Afrodite tomaria consciência de sua desobediência. Mas influenciada pelos maus conselhos de duas irmãs, Psiquê não resiste e, empunhando uma luminária, revela, nas penumbras do castelo, a identidade de seu companheiro. Indignado, temeroso e revoltado com a ousadia da companheira, Cupido a abandona e foge para a casa da mãe. Psiquê passa a amargar todas as pragas lançadas por Afrodite enquanto luta para reencontrar o seu amado. Até que Zeus, intercedendo pelo casal, ordena o casamento entre Cupido e Psiquê, possibilitado pela transformação dela em uma imortal.

Se, na mitologia ocidental, Eros passa a ser a personificação divina do amor e do sexo, conforme reforçou os textos de Hesíodo, Platão e Apuleio, para Homero, "o amor é Afrodite", demarca Riane Eisler (1996, p. 114). Tanto Eros quanto Afrodite são um dos deuses mais antigos do panteão olímpico. Eles são, ainda hoje, símbolos de que o amor pode se guiar por diferentes manifestações, desejos, objetivos e imperativos. São lembranças de que o amor pode ser norte para as mais puras e sublimes intenções, como, também, para as mais maliciosas e indecorosas, como as práticas de adultério.

Para além da tradição mítica, nem todas as mulheres da Antiguidade tinham o costume de se casar com homens jovens, como o belo Eros dos olhos de Apuleio. Nessa época, não era incomum o casamento de mulheres com homens dez ou vinte anos mais velhos do que elas. Enquanto cidadãs, elas eram excluídas das atividades que não dissessem respeito ao cuidado doméstico e, enquanto esposas, elas mal tinham oportunidade de estarem juntas de seus maridos, uma vez que os homens costumavam passar a maior parte do tempo em ginásios, praças, mercados e bordéis.

O casamento "era respeitado como uma instituição voltada para o aumento da prole e os cuidados com o lar; preencher os desejos da alma do companheiro não era sequer levado em conta", aprofunda Yalom (2010, p. 45), ao acrescentar que, para os gregos, "a união ideal, pelo menos entre a elite culta, era a homossexual".

Não à toa, durante a era de Homero (século VIII a.C.), a *Odisseia* traz a representação do que os gregos consideraram como sendo a imagem da esposa ideal: a personagem de Penélope, uma mulher madura, inteligente, dedicada ao lar e extremamente fiel ao seu marido:

> [...] Odisseu Laércio, venturoso,
> conquistaste uma esposa hipervirtuosa;
> que pensamentos magnos tem tua consorte,
> filha de Icário, nobre. Do esposo Odisseu
> não se esqueceu. O *kleos*, que é o eco do renome,
> perdurará. À percuciência de Penélope,
> hão de compor os numes aprazível canto
> os homens ctônios.
> (HOMERO, 2014, p. 715, *Odisseia*, Canto XXIV:192-199).[51]

Ao ser caracterizada como uma esposa "hipervirtuosa", que do "esposo Odisseu nunca esqueceu", Penélope, que chega a ser admirada até pelos deuses, é colocada como referência a ser seguida pelas mulheres casadas da antiguidade. Mesmo tendo ficado anos amargando a ausência de seu marido, Odisseu, que havia partido para a Guerra de Tróia (também conhecido como Ulisses na tradição romana), Penélope mantém-se firme no cuidado de Ítaca, na criação de Telêmaco e na rejeição dos pretendentes que ansiavam ocupar o posto do seu esposo. "Penélope é retratada na *Odisseia* como símbolo perfeito da fidelidade conjugal. Lealdade absoluta ao herói, ausente durante vinte anos", ilumina

[51] Em tradução de Trajano Vieira.

Brandão (2014, p. 489), ao tratar essa personagem como um emblema da esposa que não sucumbe aos "demônios da ausência" do marido.[52]

A estratégia de prometer que só faria a escolha de um novo companheiro quando terminasse de confeccionar o manto de seu sogro, o qual tecia de dia e desfazia de noite, expusera a engenhosidade e a perseverança que uma "boa esposa" deveria ter em nome da conservação do seu casamento. Odisseu, por sua vez, nos anos em que estivera fora de casa, tivera amantes, como a ninfa Calipso, com quem se relacionara, na Ilha de Ogígia, por sete anos. No entanto, é preciso demarcarmos, também, que o próprio Odisseu dissera a Penélope, ao partir para Tróia, que se ele não retornasse antes de Telêmaco alcançar a maioridade, ela deveria procurar um novo marido.

"Exigia-se fidelidade da mulher casada não por razões morais, mas como um meio de assegurar a legitimidade dos filhos. Por outro lado, podemos constatar a existência de uma poligamia declarada dos homens", esclarece Vrissmtzis (2002, p.29), especialmente quando estavam "longe de casa, em longas jornadas ou na guerra. Essa infidelidade temporária, contudo, não era vista como uma ameaça de destruição da família ou da paz social".

Por outro lado, Helena, a rainha de Esparta, era a antítese da "prudente Penélope". Esposa de Menelau, ela se rendeu aos encantos do troiano Páris e acabou por ser raptada por ele, tendo provocado, assim, a Guerra de Tróia – Afrodite tendo sido a causa desse adultério, por tê-la prometido ao troiano. À Príamo, seu novo sogro, Helena lamenta as decisões que tomara:

> Despertas, caro sogro, em mim solicitude
> e desconforto. Houvera me levado Tânatos
> quando segui teu filho, abandonando o tálamo,
> filha pequena, companhias agradáveis.
> [...] por isso o pranto me consome.
> (HOMERO, 2020, p. 113; *Ilíada,* Canto III:171-177).[53]

Vrissimtzis (2002, p. 29) atenta para o fato de que Homero, em nenhum momento, chama Helena de amante, mas de esposa de Páris. Isso, talvez, pelo fato de a dissolução do casamento ocorrer quando um dos cônjuges abandonava o outro e se casava novamente. Mas "a infidelidade era, com certeza, condenada, e conhecemos algumas das

[52] Brandão (2014, p. 498) também pontua que tradições locais e mais tardias ao texto de Homero narraram histórias em que Penélope tinha ido para a cama com cada um dos seus pretendentes, ao chegar a ter com Anfínomo um filho, o deus Pã. "Ulisses, inconformado dos adultérios da esposa, a teria punido com a morte." Apesar disso, essa tradição mítica não teve a mesma força e amplitude que a da Penélope arquitetada como uma esposa extremamente fiel ao marido.

[53] Tradução de Trajano Vieira.

grandes calamidades que ela desencadeara", como Agamêmnon assassinado pelo amante da sua esposa, Clitemnestra, a qual também recebeu a mesma punição de seu filho, Orestes.

Mulher de um encanto fascinante, Helena tinha atributos suficientes para seduzir o homem que desejasse, pois "era a mais famosa fêmea fatal da Antiguidade, uma das mulheres mais perigosas e temidas pelos homens por sua extrema beleza", conforme avalia Yalom (2002, p. 39). Ideia corroborada por Ackerman (1997, p. 50), ao lembrar que o poeta Christopher Marloew, na Inglaterra do século XVII, afirmou ter a bela Helena "um rosto capaz de lançar ao mar mil navios". A punição para Helena, porém, foi retornar para Esparta, onde foi obrigada a viver com o seu primeiro marido, Menelau.

De acordo com a versão de "Eurípedes, em *Orestes*, Menelau e Helena, antes de chegarem em Esparta, passam por Argos, no exato dia em que Orestes matara sua mãe Clitemnestra. Ao ver Helena em meio a um fausto oriental, investiu contra ela", e a acusou de ser a responsável por todas as desgraças acontecidas. Helena foi mãe de nove filhos, mas "dos filhos que tivera com Páris nenhum sobreviveu: Helena foi assassinada por Hécuba e os quatro jovens morreram soterrados por um teto que desabou durante o saque e o incêndio de Troia", conta Brandão (2014, pp. 296-7).

Assim, no mundo greco-romano, Penélope e Helena, como os cristãos fizeram com a Virgem Maria e Eva, representavam, respectivamente, uma dualidade opositiva da boa e da má esposa. Helena, por ser adúltera, era a advertência do que uma esposa não deveria ser, Penélope, por ser fiel ao marido, o exemplo.

"Helena era amante da riqueza, Páris amante do prazer; Odisseu era sensato, Penélope era prudente. Por isso o casamento deles é divinamente feliz e invejado, enquanto o daqueles causou aos gregos e bárbaros uma *Ilíada* de males", aconselha Plutarco (2019, p. 46-7), em *Preceitos conjugais*.

Isso nos conduz à constatação de que, com exceção da poesia de Safo, a literatura grega foi escrita predominantemente por homens e representava a mulher a partir da ótica masculina. As dicções femininas, como a exemplificada no último fragmento em recuo, emergiram por meio das mãos de escritores homens. De modo que as próprias imagens produzidas e retratadas em objetos também eram oriundas do pensamento dominante masculino, "pois o homem seleciona o tema de sua arte conforme os valores socialmente aceitos", avalia Silva (2014, p. 226). Para Santos ([s/d], p. 79), os deuses e heróis gregos "são machistas e adúlteros. Ulisses, herói e aventureiro, personagem de Homero, tinha a esperá-lo a fiel Penélope que, por vinte anos, não cedeu ao assédio de seus pretendentes".

Cabe-nos refletir de que maneira se dava a identificação das mulheres gregas com as personagens dessas narrativas míticas. Teria sido algo similar ao modo como algumas mulheres da contemporaneidade ainda se voltam para figuras bíblicas na busca por diretrizes e/ou providências divinas? A deusa Hera, defensora do casamento, protetora das mulheres, esposa e irmã de Zeus, teria sido para os gregos o que, hoje, a Virgem Maria é para muitos ocidentais?

Hera, a maior das deusas olímpicas, filha dos titãs Crono e Reia, era uma esposa possessiva, ciumenta, inflexível, muitas vezes enganada, capaz de perseguir e armar complôs contra os filhos e as favoritas de seu marido. Fatores que a colocam em disparidade para com a imagem da "matrona sagrada" encabeçada pela Virgem Maria.

Reza o mito que, certa vez, o profeta Tirésias foi escolhido por Zeus e Hera para solucionar um impasse: revelar quem sentia mais prazer, se o homem ou a mulher, uma vez que ele já havia sido os dois (ao interromper a cópula entre duas serpentes, matando a fêmea, Tirésias foi transformado em mulher, efeito que ele conseguiu reverter anos depois). Na discussão com o marido, Hera partia da convicção de que o homem sentia mais prazer, ao passo que Zeus discordava. Tirésias acabou com o embate ao revelar que, se dividíssemos o prazer em dez partes, a mulher ficaria com nove e, o homem, apenas com uma. Ao que Hera, furiosa por ter sido derrotada no debate com o marido, cegou o profeta Tirésias como vingança. (Cf.: BRANDÃO, 2014).

Apesar da fama de perigosa, imagens de Hera, a esposa rancorosa, tida por muitos como antipática, enfeitavam os templos gregos e demais locais sagrados, ao sugerir que as mulheres gregas a tratavam com respeito, temor e adoração. Yalom (2002, p. 37) acredita que as esposas da Grécia antiga "recorriam a ela para se sentirem protegidas de seus próprios maridos, cujo convívio libertino com outras mulheres era sempre motivo de discórdia."

Mas Zeus não ficava atrás de Hera em suas crises de ciúmes. Ixion, após ser transportado ao céu, despertou em Zeus a fúria de um esposo ciumento depois dele ter demonstrado que havia se atraído por Hera. Zeus tratou de agir: o lançou nas profundezas do Tártaro, onde, como punição, foi torturado. Acorrentou Ixion a uma roda em constante movimento, em Episódio narrado no *Ixion,* de Ésquilo, indisponível para nós nos dias de hoje. (Cf.: BUXTON, 2019).

É através dos escritores, poetas e dramaturgos da Antiguidade, que a literatura passa a representar os dilemas dos envolvimentos a dois, com as suas angústias, suas torturas provenientes dos ataques de ciúmes e dos paradoxos do desejo; tudo o que hoje

consideramos, tradicionalmente, como sendo partes “naturais” do quadro das emoções vinculadas ao amor. Mas já nos antigos mitos gregos, o mundo dos deuses e o mundo dos mortais estão tão interligados que eles se apaixonam entre si e se traem. “Certamente, a vida amorosa dos deuses era muito mais livre e excitante que a dos mortais, mas quem os condenaria por isso?”, provoca Vrissimtzis (2002, p. 27).

Na sociedade aristocrática e feudal retratada por Homero, o casamento era um costume padrão, presente em todas as classes, compreendido como uma instituição que norteava a administração do lar, no objetivo maior de produzir herdeiros legítimos e propagar o poder. O adultério, porém, já estava impregnado e representado na cultura dessas mulheres ora submissas, ora transgressoras, e desses homens excessivamente norteados pelos ideais de virilidade...

1.2.4. ORIGENS DA VIRILIDADE

Com o desenvolvimento da noção de *virilidade,* os gregos asseveraram ainda mais as diferenças que deveriam ser estabelecidas entre homens e mulheres, o que teve impacto direto na vida sexual desses sujeitos. O termo *andreía* aponta para o que no termo latino *vir* se transformará em uma longa tradição em várias línguas ocidentais: *virilita, virility, virilidade.* Definida como os comportamentos e ações que qualificariam o homem ocidental ideal, a virilidade surge como o destrinchamento de tudo o que seria necessário para formar a “perfeição” da masculinidade. Para os gregos, a força, a coragem, a afirmação pessoal, o domínio sexual e a preocupação pelo desenvolvimento desses atributos, eram as principais características de um homem viril. “O que permite ainda hierarquizar: estigmatizar os ‘covardes’, por exemplo, os indecisos, os ‘medrosos’, insistir sempre sobre a necessidade de fortificar e de educar”. (CORBIN et al., 2013, p. 11).

Ainda que o modelo viril pudesse ter mudado ao longo de seu processo de formação, as referências ao vigor e à dominação nunca foram abandonadas, assim como a ausência de diálogo para com a mulher no desdobramento dessa estrutura também foi uma constante. A preocupação com a estética do próprio corpo também era um sinal de virilidade e, não à toa, a beleza do homem grego sempre serviu de referência e inspiração ao longo da história ocidental, pois os gregos viam relação entre corpo e mente, moral e beleza, educação e estrutura física/biológica.

Todavia, na Grécia antiga, as noções basilares do *ser viril* acabou por se associar à própria compreensão do que é *ser homem*, de modo que Homero (2015), quando intentava descrever que um guerreiro havia manifestado virilidade, colocava que ele havia se apresentado *como homem*, dando a entender que ele tinha exprimido força e brutalidade, talvez até de modo exagerado. Por dispor de um *thymos*, de uma vontade, o homem grego precisa aprender a controlar o seu desejo, para que a sua virtude não se transforme em desgraça, como no uso da violência excessiva e banal. (Cf.: CORBIN et al., 2013).

Específica do macho, a *andreía* reúne todos os predicados que o homem-cidadão deveria possuir na democracia ateniense: "a educação para a coragem que louva o orador não tem outro objetivo senão aquele de formar um cidadão perfeito, mestre da palavra, dispensador de bons conselhos." (*ibdem,* p. 23). Em Atenas, portanto, os ideais de virilidade também perpassam pelo acesso à palavra, à política, à eloquência e à persuasão, áreas distantes do universo feminino ateniense[54].

Ainda que a guerra e a política oferecessem, para os homens gregos, os contextos mais favoráveis para a manifestação da sua *andreía,* a capacidade de impor o seu desejo sexual e de dominar a sua *oîkos* (casa) eram consideradas igualmente importantes.

Nessa cultura, os machos eram reverenciados, ainda bebês, por seus familiares e pela cidade. O pai carregava o menino recém nascido nos braços e fazia um giro por ruas e casas para que todos o reconhecessem como novo membro da sociedade, formalizada pelo registro cívico. Assim, o jovem grego crescia não apenas sob o olhar e a repreensão de seus mestres e parentes próximos, como da cidade inteira, em um sistema de formação educacional com intensa coerção social. (Cf.: *ibdem*).

Em Esparta, que considerava as crianças como sendo as riquezas da comunidade, os nascidos com deformidades não eram bem-vindos. Os anciãos enviavam o bebê com anomalia a um lugar denominado "*Apothétai*, que era um precipício do Tãýgeton. Eles julgavam, com efeito, que seria melhor para ele mesmo e para o Estado não permitir sua sobrevivência, visto que desde o nascimento carecia de saúde e força". (*ibdem*, p. 23). As amas de leite habituavam os meninos espartanos a não serem mimados, delicados, ou

[54] Silva (2014) pontua que, apesar das divergências entre os historiadores, existe o consenso de que a mulher ateniense era encarregada das tarefas religiosas e dos afazeres domésticos. Sobre a mulher espartana, as raras e contraditórias informações não permitem ao pesquisador determinar se em sua educação havia preceitos diferentes daqueles estabelecidos em Atenas, assim como não seria possível afirmar, pela ausência de registros, se a educação estatal espartana se destinou à formação da mulher. As "apostas" feitas pela maior parte dos estudiosos acreditam que não.

cheios de caprichos e, eles, a medida em que cresciam, aprendiam a não temer a escuridão, a solidão, nem a dor. Para as mulheres, portanto, cabia se ocuparem das crianças, ao desprover os pais das responsabilidades pelo cuidado e criação de seus filhos[55].

A contraditória educação espartana (*agṓgḗ*) é uma das mais famosas de toda a Grécia desde a Antiguidade. O treinamento dos seus homens era mais duro conforme eles avançassem em idade. Tinham a cabeça raspada, eram obrigados a andar descalços e a jogar nus pela maior parte do dia. Quando atingiam os doze anos, recebiam uma capa que só era trocada anualmente. Sujos, não adeptos de banho, só realizam asseios em alguns dias do ano. Dormiam em tropas, sob uma espécie de capacho confeccionado com juncos, que eles mesmos construíam (as madeiras tendo sido quebradas com as próprias mãos, sem o auxílio de ferramentas). Não se aprofundavam no estudo das letras, e eram instruídos a obedecer sem contestações, suportarem o cansaço e vencer os combates. As cicatrizes e ferimentos eram ignoradas, e só a "boa morte", a morte no campo de batalha, podia ser valorizada. Eram criados para ser guerreiros em uma sociedade que visava a reprodução de um homem-modelo: o macho extremamente viril. (Cf.: *ibdem*).

Em Atenas, a família se fazia mais presente no crescimento de seus jovens que, quando não estavam na escola ou no ginásio, estavam no seio familiar. Existem poucos registros sobre a educação ateniense, e os deixados por Aristófenes devem ser tomados com precaução, devido ao seu tom caricatural. Mas tanto em Atenas como em todo o mundo grego, é sabido que a tradição é defendida como um valor supremo, de forma que qualquer inovação tende a ser vista como uma infidelidade às próprias origens. Mesmo assim, "a educação dos sofistas favorece a eclosão de um pensamento individual portador de inovação intelectual, do qual toda a tradição literária e artística ateniense é testemunha. Ela separa a *andreía* de seu contexto militar", o que traz valor para outros aspectos do comportamento masculino, os quais privilegiam indivíduos obedientes à lei e úteis à cidade. (*ibdem*, p. 35).

---

[55] O fraco interesse dos pais por seus meninos também se dava pela frequência da mortalidade infantil antes dos cinco anos, que os levava a não manifestar demasiado apego aos filhos antes dessa idade. Mas a responsabilidade coletiva dos homens no "adestramento" espartano também explica, sem dúvida, o desengajamento individual dos pais, visto que o espartano era, antes de mais nada, um filho da própria Esparta. (CORBIN et. al., 2013, p. 23). No que se refere aos papéis socais das mulheres na Antiguidade, Silva (2014, p. 226) argumenta que a tradição histórica trata a mulher espartana como sendo mais livre para circular na cidade, diferente da ateniense, a qual era mais confinada ao espaço doméstico. Contudo, esses modelos seriam defasados e incompletos em sua tentativa de interpretar a história grega sob o ponto de vista da participação feminina: "Entendo que a reprodução desse modelo de mulher com liberdade sexual e política construído em torno das espartanas representa um dos elementos que visava reforçar as diferenças entre os sistemas sociais de Atenas e Esparta".

Em Atenas, Creta e Esparta, a passagem do menino para a vida adulta envolvia ritos, inspirados em ritos de passagem de etnias primitivas, que visavam a transformação de uma virilidade potencial em uma virilidade assumida. Ainda na condição de efebos, eles eram obrigados a deixar o coração da cidade para irem se refugiar em suas margens (individualmente em Esparta, coletivamente em Atenas e com amante masculino e companheiros em Creta). Nessa fase da vida, afastados da cidade, os garotos adentravam em um mundo onde as regras citadinas tendiam a ser invertidas. Para sobreviver, eles caçavam, roubavam, se escondiam, assim como mantinham relações homoafetivas que eram enxergadas como constituintes da virilidade grega. Ao se comportarem de maneira contrária daquilo que se espera deles enquanto cidadãos, os efebos descobriam que a sua integração ao grupo dos homens devia "ser precedida de uma viagem a outro mundo onde a astúcia, a enganação, a feminilidade fossem a regra"[56]. (*ibdem,* p. 39).

Uma vez adquirida a virilidade, os novos homens retornavam para a cidade e podiam ser recebidos com a festa das *Oskhopória*, representando o retorno de Teseu vencedor do Minotauro. Nessa nova etapa da vida, eles também ganhavam presentes: geralmente equipamentos militares, vistos como a consagração primordial de um guerreiro a serviço da cidade. Só então, esses jovens homens eram considerados prontos para se casarem, construírem uma família e, talvez, o mais importante: formar novos machos.

1.2.5. O STATUS SOCIAL DA MULHER GREGA

Vrissimtzis (2002, p. 34) é enfático ao determinar que as mulheres da Grécia Antiga não tinham direitos políticos e, se fossem julgadas pelos valores atuais, seriam vistas como subalternas. Apesar disso, acreditar que era insignificante o lugar que elas ocupavam em sociedade, pode ser um erro. Os gregos antigos atribuíram às suas mulheres os papéis maternos e filiais, e ser mãe era a missão destinada a toda mulher – o que não era considerado pouca coisa.

[56] Algumas iniciações femininas da Grécia antiga também comportavam inversões de gênero e sexuais. Em Esparta, a noiva tendia a cobrir seu rosto, na véspera do casamento, com uma barba postiça. De modo que, nesse contexto, manifestar outros gêneros e sexualidades não era uma exclusividade dos homens. (CORBIN et. al, 2013, p. 39).

É certo que essas mulheres não tinham direitos jurídicos para efetuar transações. Elas não possuíam bens ou propriedades, assim como não tinham poder de venda ou de compra. Quando desejavam realizar um trâmite comercial, precisavam da intercessão de pais, maridos, irmãos ou tutores, de modo que elas sempre estavam sob a tutela masculina.

Nem nos *Dêmos* (território que se autogovernava e seus habitantes), nem nas *Frátias* (união de várias famílias da mesma linhagem) havia o registro, nos catálogos oficiais, dos nomes das mulheres. De modo que uma filha sem irmãos, quando perdia um pai, tornava-se herdeira (*epíkleros*), mas para receber a herança tinha de se casar com o parente paterno do sexo masculino mais próximo, pois era ele quem teria o poder de manipular os bens do casal.

"As moças não recebiam educação formal, mas aprendiam com suas mães ou com uma serva experiente a administrar o lar, bem como a arte de tecer e, ocasionalmente, algumas noções de leitura, escrita e aritmética", coloca Vrissimtzis (2002, p. 35). Assim como nas sociedades ocidentais de hoje, quanto mais baixa fosse a classe de uma menina, menos chances ela teria de aprender a ler e a escrever. De todo modo, no período helenístico (323-30 a.C.), as garotas passam a ter o direito de frequentar a escola.

Na esfera pública, era recomendado às moças que elas não saíssem de casa e, quando o fizessem, que não fosse sem a companhia de uma escrava ou um tutor.[57] As saídas de ordem religiosa ou familiar eram bem vistas. Vizinhas e amigas podiam se visitar, mas sempre sob a ideia de que uma mulher respeitável não fica circulando em público. Em suas casas, possuíam um ambiente voltado para elas, o gineceu (*gynaikoníte*), comumente situado em andares superiores, para onde elas se retiravam sempre que aparecia gente de fora. Se expor nos umbrais da residência poderia gerar mexericos maledicentes sobre a conduta dessas mulheres e, as compras, elas precisavam destinar aos homens e aos escravos. "Esta era a tão louvada *sophrosyne* ("prudência") grega que se exigia das moças!" (*ibdem*).

> Teano, depois de envolver-se em seu manto, mostrou o braço. E quando alguém disse-lhe: " – O seu braço é belo", ela respondeu: " – Mas não é público." Mas não somente o braço não deve ser público, mas também a palavra da mulher prudente, também que ela demonstre pudor e seja precavida quando desnudar sua palavra para um público externo; pois nela vemos o

[57] "Em algumas ocasiões, as mulheres das classes mais baixas eram obrigadas a trabalhar fora de casa por causa de sua extrema pobreza; também vendiam seus produtos no mercado (*ágora*) ou trabalhavam principalmente como fiandeiras ou costureiras. Contudo, só se recorria ao trabalho externo como última opção." (VRISSIMTZIS, 2002, p. 37).

> sentimento, o caráter e a disposição daquela que fala. (PLUTARCO, 2019, p. 55).

Vrissimtzis (2002) defende que, em Esparta, as moças participavam das atividades físicas, algo que era estimulado pelo regime eugenista espartano. Já na Ilha de Lesbos, no século VI a.C., fora criada uma instituição pedagógica para moças, coordenada pela poetisa Safo.

Em se tratando da mulher ateniense, ela precisava evitar os contatos com o sexo oposto e não tinha o direito de escolher o homem com quem iria se casar. Era o seu tutor, geralmente o seu pai, quem escolhia o seu cônjuge, por mais que o pretendente não fosse do seu agrado. Isso porque os casamentos, independente da classe social, não tinham como premissa o amor e o sexo, mas as vantagens e os interesses de toda a família. A vida sexual da mulher "estava centrada mais na procriação que no prazer e, por conseguinte, relacionava-se unicamente com essa finalidade. É, portanto, evidente que o sexo desempenha um papel insignificante no casamento", argumenta Vrissimtzis (2002, p. 56).

Com o casamento, o tutor da mulher ateniense passava a ser o seu marido, o que geralmente a conferia um pouco mais de liberdade. Sua posição em sociedade, no entanto, não se alterava de maneira significativa, pois ela continuava a passar a maior parte do tempo dentro de casa. Agora, porém, era ela a responsável pela administração do lar e pelo ordenamento de tudo o que envolvesse a vida cotidiana: "cuidava da criação das crianças, supervisionava os escravos, cuidava das provisões, fiscalizava a elaboração, preservação e estocagem de produtos agrícolas e de origem animal", assim como também "se encarregava da tecelagem para confecção do vestuário da família", delineia Vrissimtzis (2002, p. 36), ao enfatizar que a mulher casada de Atenas era quem detinha as chaves da casa – privilégio que poderia ser revogado por seu marido.

Uma vez casada, a mulher agora poderia supervisionar os escravos que cuidavam dos visitantes de sua casa e, quando era o seu marido quem trazia as visitas, não podia participar das reuniões. Assim como não era conveniente para uma esposa acompanhar o seu marido em suas saídas. A norma é que eles sempre saíssem de casa sem elas, para que pudessem dar continuidade aos negócios públicos, encontrar os amigos, desfrutar de palestras, de jogos e de banquetes – os banquetes eram "jantares organizados exclusivamente para os homens, seguidos por beberagem de vinho, discussões e passatempos, que, na maioria das vezes, terminavam em orgias, com a participação de hetairas", define Vrissimtzis (2002, p. 37).

A mulher ateniense também podia ir ao teatro, ao lado do marido, assistir às tragédias – jamais às comédias, pois as comédias possuíam linguagem indecorosa e inapropriada para as mulheres respeitosas. Homens é quem podiam assistir comédias sem ser necessariamente julgados. A mulher ateniense considerada respeitável era tratada com tanto pudor que nem o seu nome poderia ser pronunciado em público, e essa mesma norma também valia para as representações pictóricas: "todas as representações eróticas não-mitológicas em qualquer tipo de vaso, de qualquer período, retratam exclusivamente hetairas e prostitutas" (*ibdem*, p. 54).

Nessa conjuntura, as mulheres que "não se davam ao respeito", tinham dificuldade de arranjar um esposo, se casar, se tornar mãe, e construir uma família. Não muito diferente do que ainda vivenciamos em nossos dias, tantos séculos depois.

1.2.6. CASAMENTO GREGO

De maneira geral, para os gregos, tanto para o homem quanto para a mulher, o casamento era considerado um dos eventos mais importantes de suas vidas. Ele representava um ritual de passagem para o mundo adulto, em cerimônia realizada, geralmente, no inverno, que podia durar de dois a três dias.

No primeiro dia do evento, o pai da noiva "fazia oferendas aos deuses do matrimônio, Zeus e Hera, enquanto a noiva oferecia seus brinquedos em sacrifício a Artemis, deusa da castidade e da infância, e também da natureza e da caça" (YALOM, 2002, p. 43). No segundo dia, os noivos, em uma carruagem (a noiva usando um longo véu), seguiam até a casa em que viveriam juntos, acompanhados pelos convidados da festa, que entoavam músicas nupciais e empunhavam tochas e velas por todo o trajeto. Na residência, um banquete era oferecido para os melhores amigos do casal. E, uma vez consumado o matrimônio, as esposas tinham muita dificuldade para se desfazer dele, caso viessem a isso desejar.

"Mesmo o mais cruel dos casamentos não poderia ser desfeito a pedido da esposa, especialmente depois do nascimento de um filho", alerta Yalom (*ibdem,* p. 44). De modo que os recursos mais viáveis para uma esposa insatisfeita era tolerar os abusos cometidos por parte do marido ou abandonar a moradia conjugal e voltar à custódia de seu pai, processo que exigia a autorização de um *Arconte* (magistrado), o qual abria uma investigação para averiguar se a esposa tinha motivos legítimos para romper com a união

conjugal: provas de abuso sexual e violência física poderiam favorecer a sentença pela via do divórcio. Mas mulheres divorciadas, ainda que pudessem se casar novamente, não eram bem vistas.

Conforme apontamos anteriormente, as relações conjugais não precisavam ser estimuladas por sentimentos amorosos, pois o *casamento* "nada mais era que uma união de caráter econômico e social com o propósito de preservar e dar continuidade ao *oíkos* (casa), à *pólis* e à raça", explica Vrissimtzis (2002, p. 24). O casamento era entendido, mesmo em tempos homéricos, como o alicerce da sociedade. Era nele que uma família constituía o seu núcleo principal e a base para a perpetuação de sua linhagem. Lembremos que casais como Zeus e Hera[58], Heitor e Andrômaca, Odisseu e Penélope, eram exemplos reforçados pelos poemas de Homero como modelos de uniões matrimoniais.

O incesto era uma prática abominada pelos deuses, mas dois irmãos por parte de pai, filhos de mães diferentes, podiam se casar. Assim como também era permitido o casamento entre primos de primeiro grau, bem como o de uma sobrinha com o seu tio – principalmente se a herança da família estivesse em jogo. Não havia disposição legal que regulamentasse a idade com que alguém podia se casar, mas é pouco provável que os jovens se casassem antes da puberdade. (Cf.: *ibdem*).

Por ser fundamental para a propagação da *pólis*, o casamento era tratado como um assunto do Estado: "em Atenas houve durante um período a determinação legal, para quem ultrapassasse os 40 anos e permanecesse solteiro, de pagar uma multa específica pela infração de *agamía*, isto é, por não ter se casado", explana Vrissimtzis (2002, p. 46), ao demarcar que em Esparta também havia uma lei semelhante estabelecida pelo legislador Licurgo.

Apenas no século VI a.C. o casamento assume, em Atenas, uma forma legal, através do legislador Sólon. Antes ele ocorria com base na força da tradição, sem a necessidade de leis escritas. Posteriormente, em 451 a.C., passaram a considerar, em Atenas, como legítimos, apenas os casamentos que fossem realizados entre cônjuges atenienses, por temor de que o poder da *pólis* acabasse por cair em mãos estrangeiras.

> Para um cidadão, o principal motivo de se casar era o de vir a ter filhos do sexo masculino que assegurariam a continuação da família e cuidariam dele na velhice. Outro motivo para que um casamento se realizasse era a possibilidade de se unirem duas famílias poderosas e suas fortunas, com a intenção de proteger interesses comuns. [...] Além disso, nem antes, nem durante, nem

[58] Apesar das brigas, infidelidades conjugais de Zeus e dos ciúmes de Hera, conforme já apresentamos anteriormente, esse casal era considerado "perfeito" justamente por conseguirem sobreviver às adversidades. (Cf.: VRISSIMTZIS, 2002).

> depois da cerimônia nupcial fazia-se votos de amor, fidelidade ou devoção entre marido e mulher. Os votos eram de prosperidade e fertilidade para os recém-casados. (VRISSIMTZIS, 2002, p. 44).

Sendo assim, a vida entre os componentes do casal tinha os seus distanciamentos. Marido e mulher raramente faziam juntos as refeições, pois o homem, encarregado de ser o provedor da casa, passava a maior parte do dia fora dela. Mas eles também não dormiam juntos, pois as mulheres se recolhiam a noite para o gineceu e os homens para o androceu. Eles também costumavam resumir as suas conversas às questões cotidianas da família, pois a mulher era inculta e enclausurada, e o homem, culto e sociável.

Nos *Preceitos conjugais*, Plutarco (2019, p. 37) assevera que "a mulher prudente" deve "ser mais olhada quando está ao lado do seu marido, e manter-se em casa e permanecer oculta quando ele não está presente". Assim como a "a mulher não deve ter amigos particulares, mas ter amigos comuns aos do seu marido; os deuses são os seus primeiros e os maiores amigos" (*ibdem,* p. 43); "a mulher deve conversar com o seu marido ou por meio do seu marido, não lhe causando aborrecimento" (*ibdem,* p. 56); "quando se deixam dominar pelos maridos, elas são louvadas, mas se quiserem dominar mais que serem dominadas, caem em desgraça" (*ibdem,* p. 56).

Em Atenas, uma esposa só era considerada definitivamente pela família do marido depois que gerasse um filho dele. Enquanto não assumisse o posto de genitora de um descendente do esposo, seu casamento podia ser facilmente desfeito tanto por seu pai quanto por seu cônjuge, geralmente por razões relacionadas a negócios. Seu marido, por sua vez, não precisaria fazer uso de justificativas para rejeitá-la, desde que fizesse a devolução integral do dote ao seu sogro. (Cf.: YALOM, 2002).

Para Foucault (2014, p. 174), a dissimetria do que era imposto ao esposo e a esposa pela instituição do casamento grego era abismal. As mulheres com o status jurídico e social de esposas deveriam restringir toda a sua atividade sexual a seu marido, que deveria ser seu parceiro único e exclusivo. Quanto ao marido, ter relações sexuais apenas com a sua esposa, definitivamente, não fazia parte de suas obrigações. Enquanto homem casado, só lhe era proibido estabelecer outro casamento, uma vez que os gregos eram monogâmicos. Mas nenhuma relação sexual lhe era proibida em virtude do vínculo matrimonial, de modo que ele poderia ter amantes, sair com prostitutas, ficar com os escravos e as escravas de sua casa ou se satisfazer com rapazes de fora. "O casamento de um homem não o liga sexualmente. Isso tem como consequência, na ordem jurídica, que o adultério não é uma ruptura do vínculo do casamento".

Vrissimtzis (2002, p. 44) corrobora o pensamento de Foucault (2014), ao explicar que, na Grécia Antiga, a atração sexual entre marido e mulher costumava ser algo raro, pois os homens "costumavam dormir com suas esposas apenas para gerar filhos e satisfaziam suas necessidades sexuais fora de casa". Também existe a hipótese de que, após ter tido a quantidade de filhos desejada, boa parte dos homens gregos deixavam de ter relações sexuais com as suas esposas. Tais implicações afetivas, no entanto, não exterminava a possibilidade de um sentimento amoroso profundo que um companheiro podia nutrir pelo outro no interior do matrimônio... mesmo em meio aos tantos amantes que costumavam rondar o casal.

1.2.7. INFIDELIDADE CONJUGAL: ENTRE O PRAZER E A HONRA

Adultério, na Grécia antiga, portanto, é entendido como a infração da mulher casada, quando essa vem a ter relação de cunho afetivo-sexual com um homem que não é o seu marido. Nessa sociedade, a responsável pela preservação da exclusividade sexual do matrimônio é a mulher, jamais o homem. "Pois se a mulher pertence ao marido, este só pertence a si mesmo", sentencia Foucault (2014, p. 180).

Uma vez consumado o adultério, as sanções são tomadas na esfera pública e privada. A mulher acusada de adultério perde o direito de participar de cultos e cerimônias públicas, como uma forma de punir as transgressoras e deixar de sobreaviso as que possuem potencial para a falta. A ideia era incuti-las do compromisso que deveriam ter para com a honestidade e da responsabilidade que precisavam assumir para com o lar. O status familiar e cívico da esposa grega, portanto, lhe impusera regras de condutas que a restringiu à figura do esposo e da esfera doméstica.

O homem casado, por outro lado, em relação à sua mulher, passou a ter a obrigação de manter relações sexuais com ela – após lei estabelecida pelo estadista Sólon, a qual determinava que toda esposa tinha o direito de fazer sexo com o seu marido pelo menos três vezes por mês. Outro dos deveres de um homem grego, casado ou não, era o de respeitar as mulheres casadas e as jovens que ainda estavam sob poder paterno; nesses casos, a falta seria contra o homem que detém o poder sobre a mulher, e não contra a mulher em si. (Cf.: *ibdem*).

As esposas, pois, tinham a função de gerar uma descendência legítima para o seu marido, além de serem fiéis guardiãs do lar: "o mundo da mulher era a sua casa e sua

família. Em sua casa, era a soberana absoluta; como mãe era respeitada não só por seu marido e seus parentes, mas por todos os demais", analisa Vrissimtzis (2002, p. 33). Mas se elas viessem a cometer adultério, e fossem descobertas, eram expulsas de casa, pois tal prática comprometia a legitimidade dos descendentes dos seus maridos, os quais se sentiam severamente insultados em sua honra e em suas posses. Quem a visse na rua ostentando joias ou visitando templos públicos, tinha o direito de arrancar os seus ornamentos, as suas roupas, e açoitá-la.

O homem sabidamente traído que resistisse a se separar de sua esposa adúltera (muitas vezes para não ter que fazer a devolução do dote), era estigmatizado de *atímia* (desonrado) e perdia os seus direitos políticos. Uma vez que eram bastante movidos pela opinião pública, temiam a *aidós* (vergonha), e buscavam a honra, os gregos tomavam por insuportável tudo que os pudesse levar à zombaria ou ao desprezo de seus semelhantes.

> Esses valores estão tão entranhados na vida social grega, que mesmo em Atenas do período clássico pode-se constatar que todo cidadão ateniense ambicioso e politicamente motivado valorizava sobretudo a exibição, o sucesso e o reconhecimento públicos como objetivos de sua atuação. [...] Não esqueçamos que a Guerra de Tróia ocorreu para salvar a honra de Menelau! (VRISSIMTZIS, 2002, p. 58).

A honra do marido era tão levada a sério que Drácon, legislador ateniense do século VII a.C. (o primeiro a estabelecer leis escritas), determinou que, se o esposo traído flagrasse a sua mulher com um amante, poderia matá-lo que seria absolvido – lei que ainda perdurava no período clássico.[59] Outra punição para o homem que fosse pego, em comércio amoroso, com uma mulher casada, era o *rapanismós*, que era a introdução, em público, de um rabanete do ânus do amante. Multas também precisavam ser pagas.

"Contudo, aqueles que dispunham de recursos ou de bastante influência permaneciam incólumes, como, por exemplo, Alcibíades, que, estando exilado em Esparta, envolveu-se com Timaia, a esposa do rei Ages", pondera Vrissimtzis (2002, p. 59).

Já os maridos podiam se divertir com *concubinas*, as quais, enquanto amantes, estavam para os prazeres do dia a dia, eram "teúdas e manteúdas [...] cuja existência era aceite por lei, não sendo sequer censurado o seu convívio com a mulher legítima", afirma

[59] É famoso o caso de Eufileto, que matou Eratóstenes, o amante de sua mulher, ao flagrá-los. A mulher dele, que dormia no gineceu, costumava beliscar o bebê de noite para que ele chorasse e ela precisasse descer para o andar de baixo fingindo pegar água ou comida para o filho. Mas o que acontecia, na verdade, era o encontro dela com o amante, acobertado por uma escrava, enquanto o marido dormia. (Cf.: VRISSIMTZIS, 2002).

Melo (2017,p. 24). Vrissimtzis (2002, p. 30) desenvolve que o concubinato era uma instituição paralela a do casamento, pois quando "partiam para guerrear em terras estrangeiras, os heróis não podiam ficar desprovidos de mulheres", de modo que eles faziam procuras nas cidades em que passavam "para capturar belas jovens, que se tornavam suas escravas, destinadas a proporcionar companhia e conforto".[60]

Assim como também havia as *hetairas*, as quais estavam, mais ou menos, para o que hoje trataríamos como prostitutas de luxo. Essas últimas ofereciam não apenas serviços sexuais, como companhia e alta cultura. (Cf.: SANTOS, [s/d], p. 77). Salles (1982, p. 136) argumenta que as hetairas eram tidas, ao mesmo tempo, como companheiras, ornamentos e musas, e contribuíam para o refinamento e prosperidade dos círculos artísticos, literários e filosóficos de cidades como Atenas, Corinto e Alexandria.

Enquanto acompanhantes de filósofos e discípulos, as hetairas realçavam a noção grega de que o prazer e a beleza deveriam fazer parte da vida cotidiana. Cultas e elegantes, elas se opunham às escravas compradas e vendidas como objeto de consumo. Tanto diferencial fez com que várias hetairas reivindicassem não ser tratadas como meras distrações sexuais, ao exigirem, também, ser amadas pelos seus protetores. De "escravas submissas, transformam-se em senhoras exigentes. Decerto, continuam a ser legalmente postas à margem da sociedade hierarquizada e expostas a todas as variações da sorte". (*ibdem*). O próprio Plutarco (2019, p. 65) alertou para o fato de que era necessário, para o homem grego, distinguir as esposas das mulheres das "recreações" sexuais: "Está bem respondido para os adúlteros e licenciosos, a esposa legítima não deve ser semelhante às mulheres que surgem ao acaso".

Nesse contexto de desequilíbrio entre direitos e deveres de esposos e esposas no que tange à relação conjugal, não é difícil compreendermos as razões das tragédias gregas girarem tanto em torno dos conflitos matrimoniais: "a mulher não podia alegar o adultério por parte de seu marido, mesmo que tivesse sido explícito, como motivo para o divórcio", salienta Vrissimtzis (2002, p. 60). E, apesar de todo esse contexto cultural, não podemos partir da ideia que as mulheres gregas lidavam de bom grado com a agitada vida sexual de seus maridos:

---

[60] Homero (2020, p. 331), na *Ilíada*, tornou famosas as concubinas Criseide e Briseide, companheiras, respectivamente, de Agamêmnon e Aquiles. "Entre os mortais, só atridas amam as esposas?/ Um homem reto e atinado ama a sua/ e a protege, como eu amei de coração/ a minha, embora conquistada pela lança", desabafa Aquiles, se referindo a Briseide (*Il*. IX, 341-3). Rei de Tróia, Príamo, pai de cinquenta filhos e doze filhas, mesmo casado com Hécuba, também fora homem de muitas mulheres: "[...] E Príamo desposou sua filha, e muitas outras." (*Il.* XXI, 88). Menelau, por ter tido apenas uma menina com Helena, foi atrás de uma concubina que lhes desse um filho homem, resultando em Megapentes.

> Se, como um gato se irrita e enlouquece com o odor das mirras, como dizem, do mesmo modo, as mulheres que se irritam e enlouquecem quando encontram mirras, seria terrível se o seu marido não a aceitasse sem a mirra, mas pelo prazer dele ignorasse o fato de que sua mulher passa tão gravemente mal. Mas, uma vez que elas sofrem por isso, não porque seus maridos usam mirra, mas por ter relações sexuais com outras, é injusto que as mulheres, por causa de um breve prazer, sintam tanta dor e fiquem irritadas; como as abelhas (porque se opõem e combatem aqueles que ficam com essas mulheres); e que os homens não se aproximem de suas mulheres ingênuas e puras de outras relações sexuais depois que tiverem relações sexuais com outras. (PLUTARCO, 2019, p. 64).

Não por acaso, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes retrataram violências domésticas causadas por esposas e maridos sanguinários, às voltas com as tensões decorrentes de "breves prazeres" com terceiros. Jasão e Medéia, Agamêmnon e Clytemnestra, Édipo e Jocasta destroem-se e afundam os seus casamentos. Para Yalom (2002, p. 41), essas narrativas revelavam um medo profundo de que tinham os gregos de que as suas mulheres tomassem consciência da opressão na qual estavam e decidissem assumir posturas transgressoras, combativas ou vingativas, algo do qual nos aproximaremos no último capítulo desse trabalho.

1.2.8. CASAMENTO E ADULTÉRIO NA ROMA ANTIGA

Um século antes ou depois de nossa era, na Itália romana, entre seis e sete milhões de habitantes viviam em territórios rurais e tinham como centro uma cidade com monumentos e mansões particulares, conhecidas como *domus*, relata Paul Veyne (2008, p. 189). Desses seis ou sete milhões, um ou dois eram compostos por escravos, que exerciam serviços domésticos e trabalhos agrícolas. Para eles, o casamento foi uma instituição proibida até o século III, de modo que tudo leva a crer que esses sujeitos tinham práticas promíscuas, com a exceção dos escravos que ocupavam cargos de gerência ou trabalhavam diretamente para o imperador: esses tinham direito a uma concubina exclusiva, muitas vezes escolhida pelo seu próprio governante. Já os homens considerados livres eram os que provinham de uniões legítimas (entre cidadãos casados) ou eram bastardos ou eram escravos que haviam recebido a alforria, os quais podiam desfrutar da instituição civil do casamento.

Veyne (*ibdem*, p. 190) enxerga o casamento romano da antiguidade como uma instituição paradoxal, "um ato privado, um fato que nenhum poder público precisava sancionar: a união não dependia de um ato diante de um prefeito ou de um vigário".

Tratava-se de um gesto, de um contrato público verbal, no estilo do que muitos de nós, hoje, fazemos com o noivado ou a união estável. Os filhos que nascessem após esse pacto eram considerados legítimos, assumiam o nome do pai, e tinham o dever de darem continuidade à descendência da família. Possuíam por direito, como herança, o patrimônio do pai após a morte dele, caso não tivessem sido deserdados.

Sendo assim, o divórcio, legalmente, carregava a mesma informalidade do casamento. "Bastava que o marido, sozinho, ou a mulher, sozinha, quisesse o divórcio para que a separação fosse legal", conta Veyne (*ibdem*, p. 191). Tendo sido repudiada ou tendo optado pelo divórcio, a mulher deixava a casa, os filhos, e seguia o seu caminho sem mais convivência diária com a família a que um dia pertencera.

Os romanos, desse modo, quando desejavam casar-se, ou estavam interessados em enriquecer através do matrimônio (pois o casamento era tido como um meio honrado de ascender socialmente) ou estavam motivados em manter viva a tradição de constituir família. Portanto, se casar, nesse contexto da Roma do século I, era se posicionar como um cidadão que havia cumprido os seus deveres cívicos. O marido era estimulado a ser um bom esposo e a respeitar a sua mulher, e a esposa, por sua vez, devia prestar total fidelidade amorosa ao seu esposo. Movimento histórico que demarca a internalização da moral monogâmica para o casamento, que influencia o Ocidente até hoje em seus valores conjugais.

Apesar disso, as esposas romanas, na prática, tinham para os seus maridos o mesmo valor que os seus negócios, os seus escravos, os seus clientes, os seus filhos e os seus bens. Elas eram vistas como sendo parte do patrimônio dos seus senhores, os quais se recusavam a tratar com elas quaisquer decisões graves ou importantes que precisassem tomar. "Mas a esposa reinava sobre os empregados domésticos servis. Teria ela também as chaves do cofre-forte? Teria, se seu dono e senhor a julgasse digna disso, se ela fosse honrada a esse ponto", esclarece Veyne (*ibdem*, p. 197).

Apesar da atuação tímida na esfera pública, na cama, durante o sexo, a mulher romana, aparentemente, dominava. Em Pompeia, foram encontradas várias representações, em residências domésticas, da posição sexual em que a mulher "domina" o homem, colocando-se por cima dele, em caráter ativo, conforme destaca Cavicchioli (2014, p. 269). Veyne (2008), por outro lado, problematiza a leitura mais progressista do feminino na antiguidade, ao colocar que a posição sexual da mulher sobre o homem pode reforçar, apenas, a obrigação que ela tinha de se esforçar para satisfazer a ele.

De fato, na prática, a esposa romana era uma subalterna a quem o seu esposo tinha uma certa deferência mais por respeito ao pai dela. Ainda que ela pudesse vir a se orgulhar por ser uma mulher livre, detentora de escravos e empregados, além de ter o *status* de casada, muitas vezes ela se sentia pressionada a engolir em silêncio os romances que o marido podia manter, fora do casamento, tanto com homens quanto com mulheres.

Rousselle (1984, p. 100) detalha que o romano casado podia ter relações sexuais com escravos dos dois sexos, prostitutas, atrizes, concubinas (mesmo as que pertenciam a outros homens) e mulheres condenadas por adultério. Nenhuma dessas práticas conferia ao homem o rótulo de adúltero, pois essas eram relações consideradas aceitáveis dentro do matrimônio. Ele, porém, não podia ter nenhum tipo de envolvimento com mulheres solteiras na condição de livres, pois, aí sim, poderia ser acusado de estupro ou de infidelidade conjugal.

Tanto o adultério quanto o estupro eram julgados nos tribunais públicos, que agiam no sentido de evitar que tais práticas ficassem sem punição. E não só os que haviam cometido tais crimes eram castigados, como, também, aqueles que de alguma forma sabiam da existência dos incidentes e não denunciavam os criminosos. O pai que flagrasse a própria filha adulterando tinha o direito de matá-la, assim como o seu amante. "De resto, não é no momento do flagrante que ele deve matar: tem a possibilidade de fazê-lo mesmo depois que passou a fúria", acrescenta Rousselle (1984, p. 104). Porém, se ele não tentasse matar a filha, não poderia matar o amante, e teria a obrigação, nesse caso, de fazer uma acusação pública sobre a constatação do adultério descoberto.

Já o marido, ao descobrir a traição de sua esposa, tinha o direito legal de matar o amante (ainda que a família do morto pudesse vir a processá-lo por homicídio), mas não a sua mulher. Todavia, antes de deferir qualquer golpe mortal contra o amante, o marido traído deveria estar seguro de que o homem a deitar com a sua esposa era um reles escravo ou um infame liberto, se não quisesse ter maiores complicações judiciais, o que aponta para os privilégios das posições sociais na Roma do século III: quanto mais abastado socialmente fosse o adúltero, maiores seriam as suas chances de sair ileso de um caso de infidelidade conjugal.

Para Stearns (2018, p. 38), os primórdios da sociedade romana impuseram duras punições sobre as mulheres e, ao seu ver, o assassinato de adúlteras não era tolerado pelas leis jurídicas, mas o era pela cultura, como ainda acontece hoje na sociedade brasileira, e os nossos altos índices de feminicídio são a prova disso. Segundo a moral vigente

naqueles tempos romanos, o "marido é o juiz da esposa. Se ela comete uma falta, ele a pune; se ela bebeu vinho, ele a condena; se ela cometeu adultério, ele a mata."

Na ótica de Rousselle (1984, p. 105), o conjunto da legislação romana parecia feito essencialmente para "impedir os maridos de aceitarem a liberdade sexual de suas esposas, liberdade que seria o equivalente deles, ou mesmo de conservar uma esposa após uma infidelidade bastante efêmera". Assim que começava a ter dúvidas sobre um possível adultério, o marido tinha a obrigação de repudiar a sua esposa diante de, pelo menos, sete testemunhas, para depois reunir provas que a condenassem no tribunal:

> Com efeito, ainda que o marido não tenha nenhum desejo de matar e nem mesmo de acusar o amante de sua esposa, é obrigado a fazer a acusação de adultério porque ele mesmo corre o risco de ser acusado de proxenetismo se um terceiro fizer contra sua mulher a acusação a que ele gostaria de renunciar. (ROUSSELE, 1984, p. 106).

Quando a esposa quebrava a exclusividade sexual, ao vir a manter um caso com um de seus escravos, por exemplo, o marido era socialmente criticado. O Senado alegava que o esposo traído havia afrouxado a vigilância e a firmeza para com a sua esposa, de modo a ter permitido que a prática do adultério contaminasse não só a sua casa, como a cidade. (Cf.: VEYNE, 2008, p. 198). Judicialmente, as adúlteras eram punidas com a perda de um terço de suas propriedades, e "a punição era relativamente suave comparada com outras civilizações patriarcais", alega Stearns (2018, p. 38).

Como o casamento era um arranjo doméstico e um dever cívico, o que a tradição mais privilegiava era a consumação de uma missão culturalmente pré-definida: *procriar*. Yalom (2012) corrobora as perspectivas de Veyne (2008) e Rousselle (1984), ao perceber a instituição do casamento romano como sendo destinada a gerar filhos legítimos para o homem, conforme acontecia entre os gregos e os hebreus:

> Lembre-se de que o casamento em toda a Antiguidade era um acordo familiar arranjado por questões políticas, sociais e econômicas. Ninguém esperava que os noivos estivessem "apaixonados" – provavelmente, eles mal viam o rosto do parceiro. [...] Tanto para as famílias tradicionais indianas como para os romanos clássicos, era normal que o amor viesse depois do casamento. Se assim não acontecesse, a harmonia conjugal já era considerada suficiente. (YALOM, 2012, p. 66).

É claro que o afeto mútuo entre o par matrimonial era desejado, ainda que não fosse uma regra, tampouco a principal motivação da união conjugal. Não à toa, os laços entre os noivos, com a convivência, tendiam a se tornar mais estreitos, de forma que não era incomum existirem casais da estóica tradição romana que se exilaram ou praticaram o duplo suicídio. Demonstrações públicas de afeto, por outro lado, não eram bem vistas

para ninguém, e mesmo homens mais velhos que, por um acaso, tratassem mulheres mais novas de maneira mais "calorosa", acabavam por ser considerados ridículos. (*ibdem*, p. 55).

Na Roma antiga, os homens admirados eram aqueles que, como boa parte dos homens livres, eram cultos, conhecia mitologia de maneira profunda, e havia estudado literatura, retórica e o idioma grego desde a infância, acompanhado, frequentemente, por um pedagogo. A educação era valorizada pelo prestígio social que ela trazia para o homem, pois um romano inteligente era um romano respeitado. Já a mulher não precisava estudar, pois, aos quatorze anos, ela seria considerada suficientemente adulta e pronta para o casamento, e aí caberia ao seu marido decidir se iria instruí-la ou não. (Cf.: ACKERMAN, 1997).

No fundo, as esposas romanas eram tratadas como mulheres sem vontade própria, as quais precisavam das decisões de seus maridos no curso de suas vidas. Se fosse do interesse do senhor, ele podia, inclusive, fazer com que a sua esposa dormisse com outro homem, desde que disso pudesse obter privilégios. Nesses casos, a quebra da exclusividade sexual, por parte da mulher casada, não era considerada adultério, garante Santos ([s/d], p. 83).

1.2.9. ÚLTIMOS ANOS DA ANTIGUIDADE

O intervalo entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média é marcada pela queda do Império Romano e, consequentemente, pelo poder que ele tinha de influenciar o Ocidente. Escravos alforriados, mulheres, agricultores e artesãos, passaram a sentir a necessidade de buscar deuses que os salvassem da desgraça e da miséria, tendo se organizado, inicialmente, em pequenos grupos, à maneira de seitas. Nos séculos II e III, se alastraram os cultos que valorizavam os cuidados com o corpo e a alma, bem como, influenciados pelo paganismo do Imperador Marco Aurélio um século atrás, defendiam que a renúncia da sexualidade era a base para uma vida plena e saudável. Sacrifícios e cultos às divindades romanas já não eram praticados por esses sujeitos, que passaram a adorar um Deus único e a se considerarem cidadãos dos Reinos dos Céus, estrangeiros

nas próprias terras[61]. Estava dado o contexto ideal para a estruturação do cristianismo, que alcançou seu ápice na Era Medieval. (Cf.: LE GOFF, 2017).

Com o surgimento de uma nova ética sexual, o casamento passou a ser visto como algo bom e ao mesmo tempo maléfico, pois continha a relação sexual e, consequentemente, o prazer, que se tornou sinônimo de pecado. O sexo tornara-se tão "pecaminoso e repulsivo, que até mesmo no quadro do casamento – considerado este como um ato permitido por Deus – ele se afigurava vergonhoso e mais ignóbil do que a eliminação de dejeções", relata Morton Hunt (1963, p. 118).

Os primeiros dirigentes do cristianismo viam as mulheres como seres "piores do que a própria inferioridade". Elas passaram a ver enxergadas como "fracas, débeis, lerdas de raciocínio, simples, instáveis, enganadoras, e não o tipo de pessoa a quem *se pudesse* confiar as questões públicas", denuncia Murstein (1976, p. 119, grifo do autor). Tertuliano, nascido em Cartago (115 d.C.), província romana, colocou-se como o primeiro autor do cristianismo, tendo chegado a pronunciar que as mulheres eram o portão do demônio, e até mesmo os cabelos delas deveriam ser temidos, pois eram capazes de distrair até anjos a serviço de Deus. (Cf.: *ibdem*).

Mas como não havia outro jeito para que os homens continuassem a gerar mais homens, o casamento heterossexual acabou por se transformar em um dos sacramentos do cristianismo. De toda forma, regras precisaram ser criadas para deixar claro o quanto a união sexual, mesmo dentro do matrimônio, era algo considerado menor e, muitas vezes, inadequado.

No ano 312, o Imperador Constantino converteu-se ao cristianismo, época em que apenas algo entre cinco a dez por cento da população do Império (aproximadamente 70 milhões de habitantes) era cristã. Ao desafiar e desprezar o paganismo da maior parte dos seus súditos, Constantino, movido, de acordo com Veyne (2010, p. 13), por um desejo de "salvar a humanidade", tinha "o sentimento de que, para essa salvação, seu reinado seria, sob o ponto de vista religioso, uma época de transição na qual ele próprio teria um papel importantíssimo a representar".

[61] Esse não foi um período livre de conflitos e tensões. Os primeiros cristãos foram acusados de magia negra e canibalismo por quem resistia ao seu crescimento. Vários romanos acharam um absurdo o fato deles se considerarem tão bons quanto os superiores e por se julgarem filhos do próprio Deus. Superstições os acusavam de serem responsáveis pelos desastres naturais, e alegavam que os deuses estavam furiosos com a tolerância que muitos estavam tendo para com eles, daí o envio de pragas e misérias. Entre os anos de 112 e 311, no Coliseu, vários cristãos foram esquartejados diante de plateias que aplaudiam e bebiam vinho. (Cf.: VEYNE, 2010).

Ao tornar o cristianismo uma religião amplamente favorecida, e ao tratar, em documentos oficiais, o paganismo como algo supersticioso e desprezível, Constantino abriu caminho para que o Imperador Teodósio I, oitenta anos mais tarde, em 392, instituísse o cristianismo como a religião oficial do Estado. Ao deixar de fazer parte de pequenas seitas e se constituir, apenas, por adeptos perseguidos; além de se transformar em uma religião aceita e legalizada, o cristianismo passou a ser a única crença possível de ser professada. O culto de qualquer outra religião poderia resultar em punições passíveis de chegar até a condenação à morte. O paganismo greco-romano estava, enfim, condenado às esferas do crime, da visão dos mitos enquanto ficções desimportantes, e do ostracismo.

Após séculos de vitórias sucessivas e amplas conquistas territoriais, o Império Romano entrou em crise. Sua queda ocorreu em 476 d.C., em decorrência de inúmeras invasões bárbaras, saqueamentos e problemas econômicos consequentes. Enquanto isso, o cristianismo ganhava cada vez mais força e se espalhava por toda a Europa, ao transformar a Era seguinte em uma das mais sanguinárias e perturbadoras da história da humanidade, com fortes impactos nos relacionamentos interpessoais, nos papéis de gênero e nas vivências das sexualidades: “a cultura ocidental cristã fez do sexo o centro proibido do mundo”, defende Calligaris (2019, p. 186).

Era o início do que viria a, no final do século XIX, oferecer o contexto ideal para a criação, por parte de um médico, de um método que livraria pessoas psiquicamente atormentadas de parte do seu sofrimento, sofrimentos esses que tinham como base desejos sexuais reprimidos...

2. O sexo começa na fantasia

2.1. O "MITO" SIGMUND FREUD: UMA VIDA ROMANCEADA

Sigismund Schlomo Freud, que, posteriormente, passara a assinar apenas Sigmund Freud, desde criança, era fascinado pela literatura. Nascido em 6 de maio de 1856, em uma vila de Freiberg, na Morávia ocidental (então pertencente ao Império Austro-Húngaro), ele aprendeu a ler com o pai, Jacob Freud, através de uma Bíblia bilíngue[62]. Tratava-se de uma edição feita por Ludwig Phillipson, em hebraico e alemão, voltada para judeus reformados. Os pais de Freud gostavam de lê-la, mas pouco conservavam das observâncias religiosas. Celebravam feriados como Páscoa e Natal mais pela festividade do que pela fé, apesar de nunca terem deixado de se afirmar como judeus, o que fez com que Sigmund crescesse religiosamente distante de práticas e posições ortodoxas. Apesar disso, a leitura em voz alta do Antigo Testamento costumava ser realizada, pela família, com uma atmosfera de encanto, de modo que o hábito de ler despertou, em Freud, desde a tenra idade, uma paixão duradoura. (Cf.: GAY, 2012).

As leituras em grupo dessas passagens bíblicas, no entanto, não se davam à obra do acaso. Amalia Nathansohn, mãe de Freud, que, depois dele, teve mais sete filhos, tinha uma predileção por esse primeiro. Chamava-o de "meu Sigi de ouro" e, certo dia, ouvira de uma camponesa a profecia de que aquele menino se tornaria um homem grandioso. Amalia não teve dificuldade em convencer o marido dessa premonição, e Jacob logo acreditou que o seu herdeiro poderia ter um destino diferente do dele e de todos os homens de sua linhagem, os quais eram, em sua maioria, pequenos comerciantes de formação intelectual modesta. Freud seria um homem do saber, e os seus genitores se empenharam, inicialmente, em fazê-lo conhecer as narrativas bíblicas. (Cf.: ROUDINESCO, 2016).

Nessa época, o clima nessa família era de luto, não só pelas crises financeiras que haviam sido enfrentadas por Jacob, como pela perda de Julius, o filho que Amalia tivera logo depois de Freud, morto de infecção intestinal com apenas seis ou oito meses. "A morte de Julius e a dor de sua mãe, podemos imaginar, com certeza criaram reações ameaçadoras em uma criança tão pequena", avalia Breger (2002, p. 25), ao enfatizar que o nascimento desse segundo menino fizera o pequeno Sigmund ter de enfrentar emoções

[62] Em 1891, Jacob deu essa Bíblia para Freud de presente de aniversário, com uma dedicatória em que pede para que o filho a guarde como um símbolo do amor que o seu pai sentia por ele. (Cf.: ROUDINESCO, 2016). Sobre a relação de Freud com a sua cidade natal, que depois da queda do império austro-húngaro passou a se chamar Príbor (parte da antiga Tchecoslováquia), consultar *As cidades de Freud*, de Giancarlo Ricci (2005).

de rivalidade em relação ao irmão e de privação em relação à mãe, a qual agora já não podia se dedicar só para ele. Assim, para o enciumado Freud da mais tenra infância, a morte de seu irmão pode ter sido sentida com misturas de dor e alívio.

Contratada para ser a sua babá, Resi Wittek (ou Monika Zajic[63]) era idosa, feia e pouco desejável, o oposto de Amalia e, por ser católica fervorosa, costumava levar o pequeno Freud, junto com ela, para a missa. Quando voltava para casa, Sigmund pregava e reverenciava o nome do Deus cristão, além de pedir para que a sua cuidadora lhe contasse mais histórias sobre santos e demônios, ao que ela costumeiramente atendia. A relação dos dois, no entanto, não durou muito tempo e, acusada de furto, essa senhora foi presa e Sigmund nunca mais a viu. Anos mais tarde, Freud dirá que essa babá fora a sua primeira professora de sexualidade: "ela me lavava numa água avermelhada em que se havia banhado antes" (FREUD, [1897] 1986b, p. 270). A partir daí, a ideia de um Freud bolinado ou abusado sexualmente pela empregada prosperou, sem que provas mais evidentes a esse respeito tenham vindo à tona.

No ano de 1860, após a falência comercial de Jacob, a família Freud se muda, em busca de uma vida melhor, para Viena, onde passam a morar em um apartamento insalubre do subúrbio. Jacob, vendedor de lã, no sonho de alcançar uma prosperidade financeira que nunca veio, transparece, para Sigmund, então com apenas três anos, a imagem de um homem fraco e humilhado que perdurará até a sua morte, em outubro de 1896. Essa ideia do fracasso paterno foi reforçada pelo evento, relatado pelo próprio Freud ([1900] 2019), de quando Jacob fora ultrajado, no meio da rua, por um cristão que se enfureceu de vê-lo cruzar o seu caminho. Jacob teve o seu chapéu atirado na lama, somente por ser judeu, e não reagiu. Foi o estopim para Sigmund passar a nutrir a convicção de que não poderia se identificar com a covardia de seu pai.

Samuel Hammerschlag, um judeu amigo de Amalia e Jacob, torna-se professor de hebraico de Freud e se compromete a financiar os seus estudos escolares, o que aproxima Sigmund ainda mais dos textos sagrados. "Nada o atraía mais, em sua infância, do que a saga egípcia de Moisés, as aventuras de José e seus irmãos ou os casamentos múltiplos dos patriarcas centenários, que engendravam uma descendência numerosa", conta Roudinesco (2016, p. 24). Povoada de diferentes mulheres, servas e concubinas, a

[63] O nome dessa governanta é uma incerteza. Roudinesco (2016) esclarece que existem dois documentos oficiais, um com o nome de Resi Wittek e outro com o nome de Monika Zajic, os quais apontam essas mulheres como tendo sido cuidadoras de Freud. Hoje se acredita, no entanto, na existência de um equívoco, pois esses dois nomes diriam respeito a uma mesma pessoa.

imaginação de Freud na infância era despertada pelas histórias de personagens como Sansão, Saul, Davi e Jacó. Nos textos do judaísmo, se identificava com os traços estruturais familiares e, através deles, chegou à conclusão de que famílias numerosas costumam ser fonte de bênçãos e de preocupação.

Mas Hammerschlag, o qual era mais interessado no estudo de ética do que no de teologia, assim como os pais de Freud, não incutira, em seu pupilo, emoções ou pensamentos relacionados à fé religiosa. Peter Gay (1992) assegura que o próprio Freud afirmava que havia crescido em completa ignorância sobre o que, de fato, era o judaísmo, apesar do acesso que teve às suas narrativas. Esse era um reflexo do combate, no século XIX, entre a ciência e a religião, bem como da propagação do darwinismo, do materialismo, das ideias Iluministas, do Liberalismo e da Ciência, assim como do preconceito, principalmente, contra o povo judeu. Jacob, que já não era muito religioso, fez, com Sigmund, o que faziam muitas famílias judias de sua época: focar mais no progresso prático e intelectual de seus filhos e menos em orações ou apelos às divindades.

Marialzira Perestello (1996), em *A formação cultural de Freud,* aponta que a importância que costuma ter os contos de fadas para as nossas crianças, tiveram não só as narrativas bíblicas, mas também os textos de Miguel de Cervantes e de William Shakespeare para Freud em sua infância. Ele leu Shakespeare aos oito anos e *Dom* Quixote logo em seguida, e repetiu a leitura desses dois autores por diversas vezes durante a maturidade.

Em 1865, quando tinha apenas nove anos, Freud entrou para o *Gymnasium*, quando a idade comum para o ingresso era de onze anos. Nessa instituição educacional, além das disciplinas mais habituais, como matemática e língua materna, havia o estudo de grego por seis anos, latim por oito, e matérias aprofundadas sobre história antiga, literatura clássica e literatura contemporânea.

Nesse contexto cultural, o Freud pré-adolescente não demora a citar, com familiaridade, no meio de conversas cotidianas, versos de Horácio, William Shakespeare, Johann Wolfgang Goethe e Heinrich Heine. Aos treze anos, tornou-se amigo de Eduard Silberstein, filho de um banqueiro judeu romeno, com quem passa a estudar espanhol e a trocar impressões sobre obras literárias. Os dois garotos, "apaixonados por literatura, fingiam-se heróis de romances. Para alimentar melhor seus devaneios, fundaram uma 'Academia Castellana' em homenagem a seu escritor predileto: Cervantes", o qual passa a ser lido, por eles, diretamente da língua original, conta Roudinesco (2016, p. 29). Nessa mesma idade, Sigmund vivencia o rito judeu *bar mitzvah* e, meses depois, ganha de

presente obras do escritor judeu alemão Ludwig Börne, admirador da Revolução Francesa. Era mais uma formalidade religiosa cumprida pelos Freud que, apesar de não serem tão devotos, nunca tiveram a pretensão de apagar a identidade judaica de suas raízes.

Indignado com o antissemitismo, assim como com a resignação do pai diante dos preconceitos por ele sofridos, Freud passa a se identificar com personagens de vingadores, vencedores e conquistadores, como Aníbal, Alexandre e Napoleão. Foi quando começou a entender que, para sair do anonimato e alcançar a glória tão desejada por ele e por seus pais, precisaria assimilar novas culturas. Se associou, então, aos filhos da burguesia mercantil judaica do Império Austro-Húngaro, "obrigados a se desjudaizarem para poderem ser intelectuais ou cientistas. Para existirem como judeus, foram obrigados a adotar as culturas grega, latina e alemã", precisa Roudinesco (2016, p. 28).

Adolescente, no verão de 1871, Freud passa as férias em Freiberg, na casa de um negociante de têxteis e amigo do seu pai, Ignaz Fluss. Deslumbrado pela filha de Ignaz, Gisela, então com doze anos de idade, a apelida de *Ichthyosaura* e passa a chamar a si mesmo de "príncipe do Lias e senhor do Cretáceo", em referência às personagens criadas pelo escritor Viktor von Scheffel. Posteriormente, em carta para o amigo Eduard, reconhece que transferiu para Gisela a atração que sentia, na verdade, pela mãe dela, Eleonora.[64] "Mesmo a beleza de Gisela é selvagem, diria, trácia, o nariz aquilino, o cabelo longo e negro, a boca contraída, que herdou de sua mãe [...] A senhora Fluss não conhece terreno algum que se furte à sua influência", reflete Freud ([1872] 1995, p. 33) em missiva.

Já em carta para Emil Fluss, irmão de Gisela, em 1873, Freud comenta que fez uma prova de grego "que constou da passagem de 33 versos de *Édipo-Rei*", mas que se saiu bem na prova porque já havia lido a obra de Sófocles, anteriormente, por conta própria. (FREUD, [1873] 1982, p. 14). Meses mais tarde, aos 17 anos, Sigmund ingressa na Universidade de Viena, onde segue estudos científicos em anatomia, biologia, zoologia, fisiologia e medicina.

---

[64] Freud (1986, p. 279) relembra esse evento em 1899, no texto "Lembranças encobridoras": "Eu estava com dezessete anos e na família com que me hospedei havia uma filha de quinze anos, por quem me apaixonei imediatamente. Esse foi o meu primeiro amor, e foi bastante intenso, mas eu o mantive em completo segredo". É interessante perceber como a idade da moça identificada por Freud e a revelada por Roudinesco (2016) referente ao período em que eles se conheceram não coincidem, talvez porque ele tenha preferido alterar esse dado para dificultar a identificação da jovem. Todavia, é sabido que, ao longo dos próximos anos, Freud e Gisela voltariam a ter contato, sem que nunca tivessem ultrapassado as fronteiras da amizade.

Mas os aprendizados voltados para a área da saúde não retiram o interesse de Freud pela literatura. Em epístola, datada de 22 de agosto de 1874, para Eduard Silberstein, ele faz críticas sobre ficções que havia lido recentemente, como *A dama das camélias,* de Alexandre Dumas Filho, publicada em 1852:

> defino esta obra como literatura de folhetim. E, não obstante, não penso, de maneira alguma, como sustentam alguns estetas, que, de acordo com as leis burguesas ou mosaicas, tudo que é imoral seja não-poético. (*ibdem,* p. 18).

E, nessa mesma missiva, acrescenta que a versão de *Tristão e Isolda* publicada por Gottfried von Strassburg em 1865, diferente da referida obra de Dumas Filho, consegue "transfigurar o imoral ou o proibido pela sociedade em um trajeto altamente poético. O imoral da poesia só começa com o impuro e o repulsivo." (*ibdem*). Ainda nessas mesmas linhas, o jovem Freud reconhece que esse seu ponto de vista não passa de um posicionamento moral, e divaga em reflexões sobre a maneira como o mesmo público que se reveste de pudores diante da manifestação da sexualidade, tende a consumir textos literários que contrariam os seus próprios valores e costumes:

> Daí a curiosa falta de lógica do nosso público de hoje com relação a todas essas palhaçadas francesas de incêndios mortais e de adultérios, já que tantas vezes voltam a repelir este tipo de obras para logo em seguida dar-lhes atenção e até aprová-las. Deve ser difícil em geral poder traçar o limite entre o imoral para a poesia e o imoral para o mundo, mas permitido para a poesia. (*ibdem*).

As "palhaçadas francesas" de incêndios mortais e de, principalmente, adultérios, ironicamente, fazem uso de temas que também irão atravessar, futuramente, a obra do próprio Freud, conforme explicitaremos ao longo dessa tese. De todo modo, é interessante notar como o Sigmund dos 17 anos já se inquietava com questões relacionadas ao desejo sexual e às interdições da sociedade, além de percebemos que a origem de problematizações desse tipo surgia muitas vezes, para ele, através da leitura de obras literárias, mesmo aquelas das quais ele não gostava e tentava diminuir com a alcunha de "folhetim". Também dignos de observação são os questionamentos que ele, em plena adolescência, tecia a respeito dos limites da literatura, naquilo que ela poderia ou não representar, assim como a sua autocrítica um tanto incomum, nos dias de hoje, para um jovem, que o faz reconhecer estar imbuído de perspectivas essencialmente morais, pessoais e controversas.

Roudinesco (2016, p. 30) esclarece que o Freud adolescente, leitor e admirador das *Novelas exemplares* (1613), de Cervantes, mantinha uma atitude ambígua a respeito do desejo sexual humano. "Por um lado, sofria com as frustrações impostas pela

sociedade em que vivia, a ponto de considerá-las a causa dos mais sombrios tormentos subjetivos; por outro, via a exibição pulsional como fonte de destruição". Ele buscava controlar os seus ímpetos sexuais ao mesmo tempo em que era capaz de construir críticas sobre os danos de uma cultura conservadora e puritana. Era um rebelde metódico, e desde sempre fora fascinado pelos mistérios da sexualidade.

Apesar disso, não devemos esquecer que Freud fora educado de maneira liberal e fazia parte de um sistema endógamo, caracterizado pelo costume dos casamentos arranjados entre famílias de um mesmo grupo étnico ou religioso. Sua mãe, Amalia, por mais que fosse elegante, imperiosa e autoritária, não teve meios de rebelar-se contra as imposições que a limitavam às condições de esposa e dona de casa. Pariu oito filhos em dez anos, ou seja, nunca deixou de estar grávida entre a data do seu casamento, em 1855, e a do nascimento do seu último filho, em 1866. Seu matrimônio com Jacob foi arranjado por seu pai, o qual também era negociante. Jacob, vinte anos mais velho do que ela, vinha de dois casamentos, já tinha filhos e netos, enquanto Amalia possuía a mesma faixa de idade que os rapazes com quem ele tivera com a sua primeira esposa. Jacob tinha idade suficiente para ser o pai de Amalia, e isso sempre intrigou Freud: sua mãe aparentava ser mais uma das filhas do seu próprio pai, e ele, Sigmund, era curiosamente tão novo quanto os seus sobrinhos. (Cf.: ROUDINESCO, 2016).

Com um pai que poderia ter sido o seu avô e uma mãe que estava mais para a esposa de seus irmãos, Freud cresceu em uma família diferente, ainda que estritamente patriarcal. As suas irmãs julgavam-no tirânico: ele controlava o que elas liam, não gostava quando elas tocavam piano, e achava natural elas terem que dividir um quarto entre elas quando ele tinha um só para si (com direito a lamparina à óleo – um pequeno luxo que elas não tinham).

A vida intelectual do jovem Sigmund era bastante produtiva, e o fato dele pertencer a uma família de judeus tinha influência direta nisso, pois as famílias judias cobravam o estudo com afinco por parte de seus membros homens como forma de virem a vencer os preconceitos sociais. Mas como a maioria das mulheres de sua geração, suas irmãs não receberam nenhuma formação intelectual que as impedissem de ser, apenas, esposas, mães e donas de casa. As mulheres de sua época eram desestimuladas, para não dizer privadas, de ter uma profissão. A ordem familiar na qual Freud "imergia em sua infância e durante sua adolescência repousava sobre três fundamentos: a autoridade do marido, a subordinação das mulheres, a dependência dos filhos", esmiúça Roudinesco (2016, p. 33).

Nesse contexto, Freud tornou-se uma testemunha da evolução da família burguesa e da transição de um modelo de família arraigado em casamentos arranjados, para uma nova proposta de construção familiar: a dos casamentos por amor, embasados na livre escolha por parte dos futuros cônjuges. (Cf.: GIDDENS, 1993).

Ao mesmo tempo, após entrar na faculdade, Sigmund queixa-se da falta de tempo para se aprofundar na leitura de obras literárias contemporâneas, mas admite que, mesmo em meio às obrigações, tem lido escritores como Goethe, Cervantes, Hesíodo, Homero, além de já ter tido contato com os textos de Gotthold Ephraim Lessing, Georg Christoph LichtenBerg, Friedrich Hebbel e Gustav Freytag. (Cf.: PERESTRELLO, 1996).

Em geral, Freud, depois de passar o dia na universidade, lia "das dez da noite às duas da madrugada. Por vezes, entretido, ia até as quatro e meia da manhã e, claro, nos dois dias seguintes, exausto, não podia estudar." (*ibdem*, p. 28). Suas leituras "não obrigatórias" também contemplavam filosofia, estudos sociais e tragédias gregas. Comprava livros com o pouco dinheiro que obtinha. Não demorou a estudar a história da literatura por conta própria, ao mesmo tempo em que estava dividido pelas aulas, pela clínica e pela generosidade do professor Josef Breuer, o qual o convidou a acompanhá-lo no tratamento de pacientes, sobretudo, mulheres, com perturbações psíquicas que desafiavam a ciência médica da época.

Intrigados, os médicos não conseguiam descobrir a origem dos sintomas dessas mulheres, as quais sofriam de desmaios, espasmos, cegueira, paralisias, fortes ataques emocionais, dentre outros tipos de sofrimento psíquico e corpóreo. Era/é uma neurose em que os conflitos psíquicos costumam se exprimir através de sintomas corporais, simbolizações, angústia e/ou ataques emocionais exagerados, "teatrais" (Cf.: DIDI-HUBERMAN, 2015). Identificadas como *histéricas*, essas pacientes, as quais foram reduzidas à categoria de "loucas" pela medicina do século XIX, se tornaram interessantes aos olhos de Freud, que se empenhou em realizar uma investigação mais aprofundada de suas comorbidades.

Era o início do que viria a ser a Psicanálise. Breuer havia ensinado a Freud o que ele denominava por *método catártico*, um procedimento clínico em que as histéricas eram estimuladas a trazer à tona lembranças traumáticas muitas vezes já esquecidas. Tal método tinha o objetivo de expurgar afetos dolorosos que ainda incomodavam as doentes, por mais que a princípio elas demonstrassem desconhecer qual seria a origem dessas perturbações.

Também de importante contribuição para o nascimento do que viria a ser a teoria freudiana, foi o atendimento de uma dessas mulheres, conhecida como Stra. Anna O., considerado o caso fundador da psicanálise: ela havia percebido que, mais do que ouvir, necessitada ser escutada pelo médico a respeito de seus sofrimentos. Sentia que falar sobre si mesma era como realizar uma *limpeza de chaminé* e, quanto mais expressava as suas angústias para os doutores, mais acreditava na possibilidade de uma *cura pela fala*. (Cf.: FREUD, [1893-95] 2016a).

Em março de 1881, cada vez mais engajado no estudo de novos métodos para a compreensão da mente humana, Sigmund concluiu a sua formação universitária e defendeu a sua tese de doutorado. Nesse período, entre 24 e 25 anos, traduziu o ensaio "A sujeição das mulheres", de John Stuart Mill, dedicado à emancipação feminina e ao socialismo, apesar de ter se posicionado, ao longo de todo a vida, mais como um liberal ou um simpatizante da socialdemocracia.[65]

Freud ingressou como médico assistente em um Hospital Geral de Viena em 1882 e, na prática hospitalar, iniciou especializações em cirurgia, dermatologia, oftalmologia e psiquiatria, com diferentes sumidades médicas da época, como Theodor Billroth e Hermann von Zeissl.

Entre 3 de outubro de 1885 a 28 de fevereiro de 1886, o jovem Freud, até então um neurologista e anato-patologista, após ganhar uma bolsa de estudos, fez uma residência em Paris. Tornou-se aluno de Jean Martin Charcot, no hospital psiquiátrico *La Salpêtrière*, o qual tinha, nessa época, mais de 4 mil pacientes mulheres internadas[66]. Era o contato com um dos maiores clínicos, psiquiatras e neurologistas da Europa, fundador da neurologia moderna e ávido pesquisador da histeria. De todo modo, "não resta dúvidas de que Charcot era mais que um professor para Freud, tendo contribuído para a conquista de um novo continente: o da sexualidade", salienta Roudinesco (2016, p. 66).

Em 13 de setembro de 1886, mesmo ano em que abre o seu consultório particular em Viena, Sigmund realiza um casamento no civil com Martha Bernays, por quem se apaixonou aos 26 anos de idade. A *Correspondência de amor* trocada com ela, do namoro ao casamento, somam mais de 900 cartas e, como a maior parte dos escritos de Freud

[65] Os interesses de Freud por políticas públicas mais preocupadas com a justiça social foram exploradas por Elizabeth Ann Danto (2019), em *As clínicas públicas de Freud*.

[66] Georges Didi-Huberman (2015) parte das fotografias de pacientes histéricas da *Salpêtrière*, publicadas entre 1875 e 1880, para compreender a história dessas mulheres no período em que o hospital psiquiátrico era liderado por Charcot. Outra indicação aos interessados nessa temática são os estudos de Etienne Trillat (1991), que retraça o percurso e a compreensão da histeria ao longo da história, de Hipócrates à medicina contemporânea.

(1982, p. 34), apresenta uma série de referências literárias, seja na citação direta de passagens de textos ficcionais, seja na comparação que ele costumava fazer de si mesmo com personagens de poemas e narrativas: “sinto-me tão parecido com um cavaleiro errante em uma peregrinação ao encontro da princesa amada prisioneira de seu perverso tio”, diz, certa vez, para a namorada, após marcarem um encontro em que ela estaria acompanhada de um parente. Para Roudinesco (2016, p. 51), as cartas escritas por Freud, redigidas tanto em alemão quanto em espanhol,

> atestavam um real talento literário. Ele escrevia ao sabor da pena e sabia exprimir seus afetos em poucas linhas, interrogar seu inconsciente e suas pulsões, manifestar com palavras simples, porém sensatamente escolhidas, seus estados de ânimo, suas perturbações, suas hesitações, suas ambiguidades.

Agora, aos 30 anos, o cientista positivista, darwinista e racional, acreditava que uma união conjugal formalizada em cartório bastava, livrando-se dos “rituais religiosos aos quais tinha horror. Porém, para a sua grande decepção, teve de encarar a realidade: na Áustria, seu casamento jamais seria validado sem uma cerimônia religiosa.” (ROUDINESCO, 2016, p. 63). No fim das contas, Sigmund aceitou fazer uma cerimônia matrimonial celebrada na sinagoga de Wandsbek pelo rabino David Hanover, mas pediu para desconsiderar alguns rituais e precisou aprender, de última hora e sem nenhum interesse, alguns outros.

Se, nesse final de século XIX, os sujeitos considerados loucos ou psiquicamente atormentados estavam mais submetidos a uma clínica do olhar, como a de Charcot, e iam aos consultórios médicos para ouvirem o que os respectivos estudiosos tinham a lhes dizer sobre as suas enfermidades, Freud – tanto influenciado por Charcot, quanto por Breuer, assim como por pacientes emblemáticas como a Srta. Anna O., Sra. Emmy von N., Miss Lucy R., Katharina, e Srta. Elisabeth Von R.[67] – alicerça uma clínica fundada na escuta do que os pacientes tem a dizer sobre os seus sofrimentos psíquicos. Uma clínica voltada para a interioridade dos sujeitos, sedimentada na relação entre o profissional e o cliente e em um novo método de exploração da mente: estava criada a psicanálise, a “análise da psique”, formalizada pelas publicações, entre 1893 e 1895, de *Estudos sobre a histeria*, em coautoria com Josef Breuer e, entre 1893 e 1899, das *Primeiras publicações psicanalíticas*, de autoria exclusiva do próprio Sigmund.

[67] Esses nomes foram criados por Freud para proteger a identidade de suas pacientes, as quais, a partir dos anos 1960, foram reveladas por biógrafos: chamavam-se Bertha Pappenheim, Fanny Moser, Aurelia Öhm, Anna von Lieben e Ilona Weiss, respectivamente. (Cf: ROUDINESCO, 2016).

Viciado em trabalho, Freud não demorou a também se tornar dependente de nicotina. Fumava em média vinte charutos por dia, enquanto focava a maior parte das suas horas na clínica, no estudo, na pesquisa científica e na tão sonhada busca pelo sucesso. Fez uso de cocaína por meses, então uma droga experimental, pouco conhecida, mas, por receio de seus efeitos, parou de consumí-la, definitivamente, em 1892, o que o tornou um fumante ainda mais compulsivo. Com a esposa, era controlador, ciumento e, de maneira ambivalente, gentil e romântico. Não incentivava a emancipação de Martha, pelo contrário, gostava de vê-la dependente dele, restrita aos cuidados domésticos e, ela, a qual compartilhava a opinião do esposo, considerava isso uma prova de amor, como demarca Célia Bertin (1990) em *A mulher em Viena nos tempos de Freud*. Juntos, Freud e Martha tiveram seis filhos: Mathilde, Martin, Oliver, Ernest, Sophie e Anna.

Após a Primeira Guerra Mundial, as mulheres vienenses, menos politizadas que os seus maridos ou irmãos, não tomaram iniciativas progressistas. Contentam-se com "empregos subalternos, tentam apenas obter um pouco mais nos campos que lhes concernem diretamente: os cuidados com os bebês, as creches, as cantinas escolares, etc. E, na maioria das vezes, quando podem, permanecem em casa.", contextualiza Bertin (1990, p. 171).

José Artur Molina (2016, p. 52), em *O que Freud dizia sobre as mulheres*, corrobora o pensamento de Bertin (1990), ao frisar que na Viena do século XIX e início do século XX, as mulheres que provinham de famílias abastadas não eram estimuladas a estudar e, as que eram operárias, não tinham nem tempo, nem oportunidades para isso. "Até homens notadamente inteligentes como Freud pensavam que as mulheres deveriam ficar na esfera doméstica: elas tinham outra natureza e não deviam competir com os homens".[68]

Aos 40 anos, às vezes sofrendo de impotência e, no desejo de aliviar a mulher de mais gestações, Sigmund renunciou às relações sexuais. (Cf.: ROUDINESCO, 2016). É curioso o fato de que o maior teórico moderno da sexualidade humana tenha tido uma vida sexual, mesmo em sua época, considerada curta. Não por acaso, dos 40 aos 60 anos, já com a psicanálise em efervescência, Freud é tomado por vários sonhos eróticos e se sente estimulado a analisá-los e, muitas vezes, compartilhá-los com outros estudiosos da mente. Desde a infância era "fascinado pelo desejo do incesto, os casamentos

[68] A limitação de Freud em relação à sexualidade feminina, emblemada em sua icônica pergunta "afinal, o que querem as mulheres?", é utilizada até hoje em julgamentos generalistas e depreciativos a respeito de sua obra, conforme voltaremos a debater ainda nesse capítulo.

consanguíneos, as relações intrafamiliares transgressivas, as genealogias claudicantes", de maneira que procurava enxergar nos filhos imagens negativas ou positivas de seus próprios pais, ou em cada babá o substituto de uma mãe, de uma tia, de uma irmã ou de uma avó. (*ibdem*, p. 65).

Essa fixação em falar, estudar, se interessar e ver a sexualidade e as suas proibições como promotores dos comportamentos e sofrimentos humanos, legou a Freud, em seu tempo e no nosso, a acusação de "pervertido", tendo sido julgado, por muitos, ainda hoje, como um "burguês libidinoso", "tarado", "que vê sexo em tudo".

Em *Psicanálise – a Mistificação do século*, o casal Edward e Cathey Pinckney (1970, p. 75, *sic*) não economizam injúrias contra Sigmund e a sua criação:

> Assim é que, há pouco mais de cinqüenta anos, um homem doente e solitário – um homem que não suportava que os outros o fitassem; um homem que tinha sentimentos anormais em relação à própria mãe, às expensas da espôsa; um homem que vicariamente se comprazia em sórdidas histórias sexuais – lançou uma doutrina para justificar suas próprias anormalidades. Desde o advento dessa doutrina, ela se infiltrou em nossa cultura e até mesmo em nossas atividades diárias, a ponto de a moralidade estar fora de moda e a imoralidade virtualmente aceita.

Nesse mesmo viés, Jacques Van Rillaer (2014, p. 155), em *O livro negro da psicanálise*, uma reunião com artigos de vários representantes da Teoria Cognitivo Comportamental, debocha, dentre outros fatores, do método psicanalítico de interpretação: "depois de ter entrado no sistema freudiano, tudo ganha sentido, tudo se esclarece, tudo se explica: o menor lapso, qualquer sonho, um ritual compulsivo, o delírio de um esquizofrênico... Basta dizer 'eu não sei'. Tudo se decodifica [...]".

Frederick Crews (1995, [s/p]) é outro que, desde o início dos anos 1990, tem alimentado tabloides e editoras com publicações que prometem "desmascarar" o fundador da psicanálise, como vende a orelha de um de seus livros, *As guerras da memória: o legado de Freud em xeque*, publicado após a repercussão de dois artigos de sua autoria em revistas populares. No primeiro desses textos, ele reúne o que chama de "uma série de indícios que sugerem" que Freud manipulou amigos e familiares para fundar uma espécie de "seita religiosa", e o segundo expõe os "efeitos devastadores" da psicanálise na sociedade. As acusações polêmicas não demoraram a se transformar em números comerciais: os exemplares "da revista sumiram das bancas e terapeutas, pacientes, estudiosos, filósofos e outros cujas vidas haviam sido tocadas pelas ideias de Freud responderam em uma das maiores enxurradas de cartas já vistas pelo *New York Review*". Em 2017, Crews lançou uma nova "fornalha" antifreudiana, através do livro *Freud: The*

making of an illusion (“Freud: a criação de uma ilusão”, em tradução livre), ainda sem edição no Brasil, em que ele defende que Sigmund nunca conseguiu curar de fato ninguém com a psicanálise.

Como notamos, os insultos e as perseguições em torno da psicanálise e de Freud, que teve os seus livros queimados em praça pública por nazistas na Alemanha de 1933, causam estardalhaço até hoje, de modo que questionamentos sobre a sua biografia ou sobre a prática psicanalítica, continuam a servir de inspiração para jornalistas e editores. Não que eles não possam ser contestados.

Como ainda veremos nessa tese, tanto Freud quanto a psicanálise foram criticados por trabalhos de pesquisadores academicamente respeitados, como Simone de Beauvoir (1999), Deleuze e Guattari (2011), Bakhtin (2017) e Adorno (2015). Todavia, a ideia equivocada de que, ao atingir a criatura, se atinge necessariamente a sua criação, em termos de Freud e da psicanálise, é uma prática frequente, mesmo quando as “revelações” biográficas sobre ele não passam de “indícios” e “sugestões” meticulosamente articuladas não para informar, mas para gerar lucro.

Motivada pelo alvoroço que provocou a publicação d*O livro negro da psicanálise*, em 2005, na França, Elisabeth Roudinesco (2011) escreveu *Freud – mas por que tanto ódio?*, lançado, na Europa, em 2010. Era um rebatimento geral às publicações sensacionalistas, pouco interessadas em discutir ideias e mais engajadas na criação de escândalos sem apresentação de provas, além da apresentação de uma defesa, por parte de uma psicanalista, para os boatos atribuídos nos últimos anos ao pai da psicanálise.

Em quatro ensaios, Roudinesco (2011, p. 07) explica que o antifreudismo tem a mesma idade que a psicanálise: “Ninguém toca impunimente no sexo, no segredo da intimidade, nos assuntos da família, na pulsão de morte e na barbárie dos regimes que escravizam mulheres, homossexuais, marginais e anormais sem pagar um preço por isso.”

Os nazistas consideravam a psicanálise uma “ciência judaica”, os stalinistas a compreendiam como uma “prática burguesa”, os cristãos radicais atribuíam ao pensamento de Freud tudo o que há de “mais satânico”, políticos da extrema-direita o taxavam de “degenerado” e os cientistas se empenhavam em afirmar que a psicanálise não é uma ciência.

“Freud desafiou os cristãos frontalmente, pois ele se sentia compelido a explorar e explicar o estilo de vida e a aparente segurança dos cristãos em suas crenças. Por que vivem os cristãos da maneira que vivem?”, reflete o psiquiatra Dan Blazer (2002, p. 86), em *Freud versus Deus*, “Por que eles negam, com sinceridade, os prazeres a si mesmos,

especialmente os prazeres sexuais?", se pergunta o autor, na admissão do mal-estar provocado pelos textos freudianos nas sociedades modernas e contemporâneas, principalmente por suas críticas feitas às religiões e ao enrijecimento e limitações concedidas às vivências das sexualidades.

Daí para a criação de "notícias não confirmadas" sobre o freudismo, hoje nomeadas de *fake news*, muitas vezes publicadas em livros sem rigor de pesquisa, com erros historiográficos primários, ausência de provas e falta de apresentação de fontes de arquivo ou bibliográficas, segundo Roudinesco (2011), foi muito rápido: já o acusaram de ter mantido relações incestuosas com as suas filhas, de ser admirador de Hitler e Mussoloni, de ter tentado assassinar o seu ex-amigo Wilhelm Fliess, de ter mantido uma relação de adultério com a própria cunhada, de ser homofóbico, falocrata, ávido por dinheiro, dentre tantos outros factoides gerados, unicamente, no interesse de desmerecer a psicanálise.

Roudinesco (2011) apresenta a defesa para cada uma dessas infundadas acusações e, ao invés de fazermos o mesmo em nossa tese, recomendamos a leitura direta de sua obra. Todavia, por se tratar do tema desse estudo, convém um breve esclarecimento sobre o caso da suposta infidelidade conjugal por parte de Freud.

Foi Carl Gustav Jung, discípulo de Sigmund até 1913 e, posteriormente, um de seus maiores rivais, quem disseminou a fofoca de que Freud era infiel e tinha um caso com Mimma, a sua cunhada. Em 29 de agosto de 1953, em entrevista para Kurt Eissler, Jung, que rompeu com a psicanálise para fundar a sua psicologia analítica, conta que a própria Mimma teria lhe confidenciado esse romance clandestino na primeira vez em que se viram, quando ele visitara a casa do então amigo Sigmund. "Não vemos como Mimma poderia ter feito tais confidências a um homem a quem encontrava pela primeira vez", argumenta Roudinesco (2011, p. 55), ao lembrar que "Jung era conhecido por seus casos extraconjugais, inclusive com pacientes", como denunciou Sabina Spielrein, ex-paciente e ex-amante de Gustav. Teria Jung, por vingança ou ressentimento, inventado uma forma de compartilhar a sua fama de adúltero com o criador da psicanálise?

Demonizado por muitos, santificado por outros, mitificado pela idealização de que a tudo "Freud explica". O fato é que Sigmund não era uma divindade, tampouco um "mito", mas um humano, com qualidades, manias, dúvidas, convicções e defeitos como qualquer outro sujeito, ainda que tenha, sim, tido uma inteligência acima da média.

Freud era um homem do seu tempo, imbuído por perspectivas, costumes e preconceitos de sua época, ao mesmo tempo em que era autocrítico, visionário e aberto a

mudar os seus pontos de vista, movimento repetido, sem constrangimento, até a publicação do último volume de sua obra. Assim como também era, de fato, chegado a brigas, disputas, contendas, e não negava que sempre se encarregou de manter por perto um rival com quem pudesse duelar, mesmo que para isso precisasse transformar amigos em opositores: foi assim com Breuer, Fliess, Jung, Otto Rank, Alfred Adler, dentre tantos outros. Ao mesmo tempo em que, mesmo do lugar de ateu, era capaz de estabelecer uma amizade respeitosa e duradoura como a que estabeleceu com o psicanalista e pastor protestante Oskar Pfister.

Mas em sua morada, em um apartamento vienense da Theresienstrasse, proibiu a esposa e os filhos de celebrarem o Shabbat e de cozinharem segundo as regras da alimentação *kosher*. Não circuncisou nenhum de seus três filhos homens, e não fingia gostar de sua sogra, Emmeline, bastante religiosa, e a falta de admiração entre eles era recíproca.

Freud se reconhecia como herdeiro do judaísmo, desprezava e reagia a quem o tratasse com preconceito por ser judeu, mas resistia a qualquer tipo de religiosidade. Influenciado pelo materialismo do filósofo alemão Ludwig Feuerbach, abraçou a ideia de que as religiões se figuravam como obstáculos para o alcance do conhecimento e do progresso humano. Conservou a crença de que os deuses eram criações humanas para carências infantis, conforme viera a explicar em 1927, no ensaio "O futuro de uma ilusão", o seu ataque mais severo às religiosidades. Era um judeu sem deus, como afirmou em carta para Pfister em um diálogo sobre psicanálise e religião que durou de 1909 até 1939, ano de seu falecimento (Cf.: FREUD, [1909-1939] 1998). Sua postura também era embasada na de Goethe, seu escritor predileto da fase adulta e da maturidade, para quem o artesão era "o símbolo da resistência do artista frente à militância religiosa" (ROUDINESCO, 2016, p. 45).

Admirador da literatura universal, da civilização greco-latina, do Oriente e dos povos primitivos, Freud via-se como um sucessor de Goethe (Cf.: *ibdem*). Também se comparava às famosas personagens criadas pelo escritor alemão, como Fausto e Mefistófeles, o que o estimulava no ideal de trazer à tona o lado sórdido da humanidade, com tudo o que nela há de diabólico, hostil, vergonhoso, indevido, desconhecido, conforme estabelecera, de maneira mais contundente, em sua teoria, após a publicação de *A interpretação dos sonhos*, em 1900. Roudinesco (2016, p. 97) acredita que o objetivo de Sigmund com a psicanálise era promover

> uma revolução do íntimo oriunda do Iluminismo sombrio e do romantismo negro, revolução completamente racional e obcecada pela conquista de rios subterrâneos. Ulisses à procura de uma terra prometida povoada de espectros, miragens, tentações: era esta a promessa da viagem freudiana ao âmago de um inconsciente definido como 'outra cena' e que supunha uma organização das estruturas do parentesco capaz de explicar as modalidades de uma nova ordem familiar da qual ele se pretendia o clínico, porém da qual era igualmente ator.

Freud amou a literatura durante toda a sua vida e classificava de "íntima" a sua relação com as obras, personagens e escritores. Em carta para o então amigo Wilhelm Fliess, em fevereiro de 1900, disse, após comprar um livro, que esperava "encontrar palavras para o que permanece emudecido" dentro dele (FREUD & FLIESS, 1986b, p. 399). Mesmo quando, na ascensão de Hitler, em 1938, teve de se exilar em Londres, levou pilhas de livros nas bagagens. Poemas e narrativas lhes eram tão importantes quanto familiares e amigos.

Nos últimos dias de sua vida, Freud voltou as suas últimas horas para a leitura de *A pele de onagro*, publicado em 1831, por Honoré de Balzac: "Era justamente o livro de que eu necessitava; fala do encolhimento e da morte por inanição", teria comentado (PONTALIS & MANGO, 2013, p. 267).

Sua biblioteca em Viena constava com mais de 2 mil volumes, e metade desses livros hoje podem ser encontrados no Freud Museum, em Londres. Não se tratam, obviamente, apenas de obras literárias, mas de tratados sobre religião, história, filosofia, etnologia, ciências da natureza, biografias e relatos de viagem. Shakespeare se fazia presente em edições inglesas e alemãs. Fiódor Doistoiévski representado em romances dos quais Freud admirava, por mais que não fosse afeito ao homem que os escrevia (excessivamente neurótico, segundo o seu julgamento). Tinha obras completas de Gustave Flaubert e Anatole France, além de inúmeras outras aquisições raras, de bibliófilo.

Se dos autores alemães gostava mais de Goethe e Heine, dos escritores contemporâneos eram Thomas Mann, Arnold, Arthur Schnitzler, Romain Rolland e Stefan Zweig quem chamavam a sua atenção, os quais conheceu pessoalmente ou chegou a se corresponder. Não ignorou os livros de Émile Zola, Schiller, Charles Dickens e Oscar Wilde. Fazia anotações e sublinhados em algumas páginas lidas, muitas vezes com críticas diretas ao próprio autor: "Não, não! Burrice. Estúpido." (PONTALIS & MANGO, 2013, p. 268).

Freud usava a linguagem com uma destreza, seja na fala ou no texto escrito, que não é difícil compará-lo a um escritor. Ele tinha domínio e habilidade com a língua alemã,

e sabia, como um poeta, articular metáforas, ambiguidades e polissemias na construção das ideias e imagens que evocava. Seus casos clínicos, muitas vezes, são narrados com o suspense, as descrições, o encadeamento de fatos e os desfechos dignos de quem conhece em proximidade a arte da construção narrativa. Sua obra, dividida em vinte volumes pela Companhia das Letras, já foi traduzida para mais de sessenta idiomas.

Versátil no estilo textual, os escritos teóricos de Freud convocam interlocutores imparciais para dentro de suas reflexões ("A questão da análise leiga"), adversários de debates ("O futuro de uma ilusão"), e um argumentador incansável que se dirige aos mais variados tipos de leitores ("Conferências introdutórias à psicanálise"). O prêmio Goethe que recebeu em 1930 na cidade de Frankfurt foi outorgado ao pesquisador pela incomparável exploração das paixões humanas, mas não é por acaso que, até hoje, muita gente se equivoca e acredita ter sido esse um reconhecimento pela importância literária do estilo de sua escrita. O próprio prêmio Nobel de literatura, em 1936, chegou, de fato, a cotá-lo para receber a homenagem. (Cf.: PONTALIS & MANGO).

Apesar de reconhecer o quanto a psicanálise deve às obras literárias, Freud se recusou a tratar as duas áreas como uma coisa só: "não tentemos dar literatura em lugar de saber", provocou. (*ibdem*). De toda forma, ainda que sejam áreas independentes, não podemos negar que, pelo menos em sua origem, a psicanálise bebeu muito na fonte da literatura. Conforme o livro predileto da infância e adolescência de Freud, Sancho Pança prega o que ele viria, enquanto pesquisador, a entender por realidade objetiva, consciente, ao passo que Dom Quixote dá mais valor aos próprios sonhos e fantasias, ao que se manifesta em seu inconsciente. "Freud, com sua intuição, seguiu mais os escritores do que a medicina organicista. Cervantes foi-lhe mais útil que a anatomia cerebral", equaciona Perestrello (1996, p. 39).

Freud veio a falecer no dia 23 de setembro de 1939, na efervescência da Segunda Guerra Mundial, por meio da eutanásia, o suicídio assistido. Teve câncer no maxilar e, após a putrefação da região bucal e uma série de cirurgias sem sucesso, contou com a ajuda do médico e amigo Max Schur e da filha Anna na aplicação de três doses de morfina. Seu corpo foi cremado sem nenhum ritual religioso, e as suas cinzas depositadas em um vaso grego decorado com temas de oferendas. Na ocasião, Stefan Zweig (2013, p. 145) lhe remetera as últimas palavras fúnebres: "Obrigado pelos mundos que nos abriste e que agora percorremos sozinhos, sem guia, sempre fiéis a ti, sempre pensando em ti com veneração, amigo mais precioso, mestre mais amado, Sigmund Freud."

Dois anos e meio depois Zweig cometeu suicídio na cidade de Petrópolis-RJ, no Brasil. Eram tempos de crescimento de ditaduras, de guerras e do fascismo em todo o mundo. Mas, até o último instante, Freud, apaixonadamente, buscou a verdade, como assinalou Ernest Jones (1989, p. 427). Ainda que nem sempre ele soubesse qual verdade estava – ou não – à sua espera. A fantasia herdada de seus pais, de que seria "um grande homem" e marcaria o seu nome na história, no entanto, se cumpriu. Afinal de contas, as fantasias costumaram ser levadas, por ele, muito a sério...

2.2. NOS PRIMÓRDIOS DA PSICANÁLISE, A *FANTASIA DE SEDUÇÃO*

Fantasia é um termo técnico da psicanálise que possui distintas definições em função de suas variadas linhas teóricas. O próprio Freud amadureceu o conceito da terminologia alemã *Phantasie* ao longo de sua obra e, no vocabulário psicanalítico de Laplanche e Pontalis (2016, p. 169), ela é descrita como o "roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente."

Marco Antonio Coutinho Jorge (2010, pp. 09-10) defende que a *fantasia* é o "verdadeiro conceito fundamental da psicanálise", a qual possibilita, aos sujeitos, apaziguamento diante do que lhe é inassimilável, pois ela funcionaria como uma "tela protetora" que nos possibilita o contato com o laço social, com os outros, com o mundo. "As culturas podem ser consideradas como fundadas em laços fantasísticos privilegiados, e acreditamos poder postular que, se diferem entre si de forma tão acentuada, isso se deve às estruturas fantasísticas e delirantes que lhes são próprias."

Em seu mais recente *Dicionário amoroso da psicanálise*, em um verbete aberto para *fantasia*, Roudinesco (2019, p. 118) a coloca como uma representante deformada da realidade, a qual, para a psicanálise, tenderia a surgir tanto de maneira sexualizada, "quanto de um discurso sexo-lógico fundado no culto de performances imaginárias."

Anteriormente, em parceria com Michel Plon (1998, p. 223), no *Dicionário de psicanálise*, os dois pesquisadores explicam que, inicialmente, Freud fez uso do termo *fantasia* no sentido corrente que a língua alemã lhe confere: enquanto imaginação, devaneio, idealização. A partir de 1897, no entanto, essa terminologia passou a figurar nos textos freudianos enquanto conceito, ao designar "a vida imaginária do sujeito e a maneira como este representa para si mesmo a sua história".

O fato de Freud ([1896] 1986a, p. 190), inicialmente, ter assimilado *fantasia* com a mesma perspectiva do senso comum, fez com que ele, ao publicar o ensaio "A etiologia da histeria"[69], em 1896, atingisse o ápice das consequências desse equívoco. O trabalho, em linhas gerais, apresentava o que ficou conhecido por *teoria da sedução*. Era a defesa, com base em dezoito casos clínicos (seis homens e doze mulheres), de que os principais desencadeadores de neuroses eram experiências sexuais vividas na infância.

Sigmund (*ibdem*) acreditava que os seus pacientes histéricos haviam iniciado a vida sexual de maneira prematura, sem que estivessem biológica e psiquicamente preparados. Constatou, a partir dos relatos desses sujeitos, que eles foram expostos à ataques sexuais quando ainda eram crianças, tendo participado, desses eventos, de maneira passiva, sem ocuparem a posição de agentes no intercurso sexual do qual foram convocados por terceiros: haviam sido seduzidos.

O vocábulo *sedução*, para o senso comum, está carregado de ideias que, necessariamente, implicam um agente sedutor, ativo, e um sujeito a ser seduzido, passivo, os quais não estão impedidos de virem a alternar ou manterem esses papéis em constante oscilação na chamada "cena sedutora". Historicamente, de maneira geral, conforme elucidamos no capítulo anterior, os que se encontravam em posições sociais mais privilegiadas, tendiam a assumir atitudes ativas diante de pessoas consideradas hierarquicamente inferiores, como expusera Foucault (2014) a respeito do homem grego. Nesse sentido, mulheres, crianças, jovens, alunos, escravos e empregados foram, ao longo dos séculos, mais suscetíveis a serem alocados em um lugar de passividade, daqueles que são "seduzidos" nas experiências de sedução[70].

"Em essência, a palavra sedução é carregada de todo o peso de um ato baseado na violência moral e física que se acha no cerne da relação entre a vítima e o carrasco, o senhor e o escravo, o dominador e o dominado", corroboram Plon e Roudinesco (1998,

---

[69] Freud apresenta esse trabalho em 21 de Abril de 1896 em uma conferência da Associação local de Psiquiatria e Neurologia para um público seleto, em que estavam presentes, por exemplo, o renomado psicopatologista Richard von Krafft-Ebing, que julgou a apresentação de Freud, jocosamente, como um "conto de fadas científico". (Cf.: GAY, 2012, p. 109).

[70] Sabemos que posições invertidas também podiam ocorrer, pois a sedução foi – e com frequência é – utilizada como artifício por quem está em uma posição hierárquica inferior para barganhar com quem detém mais privilégios, e as divindades gregas, como Hera e Afrodite, deram inúmeros exemplos de como a feminilidade pode ser oportuna mesmo diante de poderosos, como Zeus. De toda forma, quando historiadores e antropólogos refletem sobre a sexualidade em tempos Pré-Históricos e Antigos, como observamos no Capítulo Um, enfatizam os sistemas econômicos e a cultura patriarcal como determinantes para as divisões dos papéis sexuais em sociedade, daí as noções de *sedutor* e *seduzido* acabarem por se vincular às relações de poder, em que os homens teriam o "aval social" para ocuparem o lugar ativo. Freud ([1896], 1986a) comunga desse mesmo raciocínio, em "A etiologia da histeria", por isso também privilegiarmos, aqui, esse enfoque.

p. 696). Foi justamente dessa premissa coercitiva que Freud ([1896] 1986a, p. 187) partiu entre 1895 e 1897, ao elaborar a teoria da sedução e, através dela, tratar a experiência sexual na infância como sendo a etiologia da histeria. “O coito na infância”, por não ter sido psiquicamente elaborado, costumava causar danos aos afetados por esse acontecimento, os quais passavam a associá-los a registros banais do cotidiano: “no caso de outra moça, o simples fato de ouvir uma charada que sugeria uma resposta obscena foi suficiente para provocar o primeiro ataque de angústia e, com ele, o início da doença”.

Tanto a realidade social da Viena do século XIX, quanto os testemunhos denunciados pelos pacientes da clínica de Sigmund, traziam evidências suficientes de que mulheres e crianças estavam sexualmente vulneráveis ao desejo de sujeitos em posições hierárquicas superiores. E, quanto mais ouvia, no espaço sigiloso de seu consultório, os relatos de experiências sexuais acontecidas na infância, mais se tornava nítida, para Freud (1986a), a constatação de que eventos sexuais precoces costumavam ser registrados, pelo psiquismo daqueles que por eles passavam, como lembranças tão inquietantes, que esses sujeitos preferiam esquecê-las, censurá-las, *recalcá-las*[71].

E, curiosamente, esses histéricos não tinham, a princípio, “nenhuma sensação de se lembrarem das cenas” sedutoras. A teoria da sedução explicava que as lembranças desses eventos de forte teor sexual, ocorridos, principalmente, em tenra idade, costumavam ficar quase inacessíveis no psiquismo dos pacientes, e só vinham à tona depois deles terem superado uma série de resistências internas:

> A *defesa cumpre seu propósito de arremessar a representação incompatível para fora da consciência quando há cenas sexuais infantis presentes no sujeito (até então normal) sob a forma de lembranças inconscientes, e quando a representação a ser recalcada pode vincular-se em termos lógicos e associativos com uma experiência infantil desse tipo.* [...] As cenas devem estar presentes como *lembranças inconscientes*; apenas desde que e na medida em que sejam inconscientes é que elas podem criar e manter os sintomas histéricos. (FREUD, [1896] 1986a, p. 195, grifos do autor).

Na contramão do que defendiam os estudiosos de seu tempo, os quais, como Charcot, acreditavam que a etiologia dos ataques histéricos estava em fatores biológicos, provavelmente hereditários, Freud ([1896] 1986a, p. 196) se firmava, cada vez mais, ao lado oposto desse debate, com a alegação de que os sintomas neuróticos estavam

[71] O recalque, na psicanálise freudiana, é compreendido como um mecanismo psíquico de defesa, frequente em sujeitos histéricos. Ele é uma operação inconsciente pela qual o sujeito procura repelir representações (pensamentos, imagens, recordações) de sua atividade mental consciente. (Cf.: FREUD, [1896] 1986a).

relacionados era com a biografia sexual desses sujeitos: “sustentamos, portanto, que as experiências sexuais infantis constituem a precondição fundamental da histeria”.

Era a ideia até então inexplorada de que as experiências sexuais na infância, tenham sido elas praticadas por um adulto ou por outra criança[72], acabavam por produzir tensões psíquicas que podiam tanto comprometer o corpo físico (principalmente através de somatizações e conversões histéricas, em que sintomas corporais surgem como válvula de escape para processos mentais que não foram bem assimilados), quanto modificar o psiquismo dos atravessados por esses eventos particulares, no desenvolvimento de neuroses[73].

Tal propositora foi recebida de maneira gélida pela sociedade médica europeia do final do século XIX. “Argumentar que a sexualidade é um dos componentes dos sintomas histéricos era uma ideia que não condizia com a moral vigente”, assegura Ferreira (2018, p. 37). Ora, se havia tantos sujeitos histéricos, conforme a acusação implícita do Freud de 1896, é porque os lares estavam repletos de abusadores sexuais.

Assim, em uma época em que as mulheres histéricas figuravam, em termos de quantidade, como uma das principais vítimas dessa condição psíquica, apresentar uma tese desse tipo era atentar, diretamente, contra os homens. Contra os patriarcas, mais precisamente. Pois eram justamente os chefes de família os mais denunciados como violadores sexuais por parte das pacientes de Freud ([1896] 1986a). Para além dos pais, ainda que em menor número, professores, irmãos, empregados, governantas e babás também eram apontados como *sedutores*, para usar a expressão utilizada por Sigmund em uma época em que discussões sobre a pedofilia ou o abuso sexual estavam longe de possuir os aprofundamentos e compreensões que temos hoje.

Descreditado pelos pares profissionais, porém apoiado, mais exclusivamente, pelo médico e amigo Wilhelm Fliess[74], com quem se correspondeu durante dezessete anos,

---

[72] Freud (1986a) sustenta que, mesmo quando uma criança se coloca na posição de sedutora em relação a uma outra, é porque, previamente, essa que agora seduz fora, anteriormente, sexualmente violada. De modo que, na origem dessa cadeia de eventos de sedução envolvendo crianças, teremos, precisamente, alguém mais velho (provavelmente um adulto) e alguém mais jovem (uma criança).

[73] Em 1769 o médico escocês William Cullen cria o termo *neurose* para definir as doenças nervosas que acarretavam distúrbios na personalidade. A partir de 1893, Freud passa a fazer uso dessa nomenclatura para “designar as doenças nervosas cujos sintomas simbolizam um conflito psíquico recalcado, de origem infantil”, determinam Plon e Roudinesco (1998, p. 535), os quais acrescentam que psicanalistas pós-freudianos irão propor novas definições/ampliações para esse termo – Algo que não interessa aos objetivos dessa tese, declaradamente freudiana.

[74] A intensa aproximação entre Freud e Fliess, a que hoje temos acesso através das cartas enviadas de Sigmund para ele (as cartas de Fliess para Freud foram destruídas), é justificada pelo biógrafo Louis Breger (2002, p. 182) da seguinte forma: “Freud sofria de grave ansiedade depressiva acompanhada da sintomatologia específica do medo de morrer e da fobia de viagens, ambas relacionadas às perdas

Freud ([1887-1904] 1986b), em maio de 1897, admite, por carta, ter tido um sonho incestuoso. Sonhou que manifestava desejo sexual por sua filha mais velha, Mathilde e, a princípio, interpretou essa experiência onírica como sendo mais uma prova de que a teoria da sedução estava certa: os pais incestuosos, enquanto abusadores sexuais de suas próprias filhas, deveriam, de fato, ser os causadores das neuroses dessas mulheres psiquicamente perturbadas. Sigmund, desde então, passou, inclusive, a ter dúvidas sobre o comportamento sexual do seu próprio pai, Jacob, diante de seus filhos.

Mas o desconforto e a inquietação para com a tese da teoria da sedução não deixaram de atormentar Freud. "Ele sabia perfeitamente bem que não atacara sexualmente Mathilde nem suas outras filhas, e que um desejo sexual não é o mesmo que um ato sexual", assevera Peter Gay (2012, p. 109). Ele também tinha consciência de que não fora molestado por seu pai, bem como não havia atentado sexualmente contra nenhum de seus filhos. Como, então, acusar os patriarcas, de maneira tão generalizada, de serem abusadores sexuais de sua prole, em uma época em que a histeria era tão abrangente quanto o hoje são a depressão e os transtornos de ansiedade generalizada?

Em 21 de Setembro de 1897, em uma das cartas mais importantes para a história da psicanálise, Freud ([1887-1904] 1986b, p. 265) admite para Fliess que se dera por vencido e já não considerava que tudo o que as suas pacientes relatavam tivesse, necessariamente, acontecido: "E agora quero confiar-lhe, de imediato, o grande segredo que foi despontando lentamente em mim nestes últimos meses. Não acredito mais na minha neurótica (teoria das neuroses)."

Freud reconhece que o desinteresse de seus colegas de profissão por sua tese, a debandada de seus pacientes de seu consultório, e a falta de sucesso nos casos que atendia, foram as primeiras razões que o fizeram reavaliar a sua teoria a respeito da origem das neuroses. "Depois, a surpresa de que, na totalidade dos casos, o pai, sem excluir o meu, tinha que ser acusado de pervertido (...) A incidência de perversão teria que ser incomensuravelmente mais frequente do que a histeria dela resultante", confessa (*ibdem*).

Nem todos os pais eram violadores, o que as histéricas denunciavam em consultório não havia, obrigatoriamente, acontecido de fato, mas isso não significava que elas estavam necessariamente mentindo quando diziam ter sido vítimas da sedução de terceiros. Sigmund precisou formular uma hipótese que pudesse considerar essas duas

---

traumáticas de seus primeiros anos. Foi por essa época e em meio a esse quadro que tentou entender e tratar sua própria perturbação interna com o mesmo método que utilizava com seus pacientes histéricos: iniciou a autoanálise, fazendo dos sonhos seu instrumento e de Fliess sua caixa de ressonância."

evidências opostas. Ele “percebeu duas coisas: ora as mulheres inventavam, sem mentir nem simular, cenas de sedução que não haviam acontecido, ora, quando essas cenas haviam tido lugar, elas não explicavam a eclosão de uma neurose”, detalha Roudinesco (1999, p. 697).

E, na sequência da carta a Fliess, Freud ([1887-1904] 1986b, p. 266) finalmente apresenta um argumento desfavorável à teoria da sedução, uma ideia que acabou por vir a transformar as teorias psicanalíticas posteriores e dar sustentação a estruturação teórica da própria psicanálise: “não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto.”

Essas declarações colocavam um fim nas ideias deterministas de que os conteúdos das lembranças sexuais de seus pacientes diziam respeito, exclusivamente, às experiências factuais, vividas na concretude da realidade externa. Era o início da compreensão de que, em se tratando da mente humana, não se devia supervalorizar as exigências factuais da realidade e desvalorizar os intercursos da fantasia.

Caminho que já vinha sendo delineado, também, na observação que Freud fazia de como os “ataques histéricos são sempre endereçados a uma outra pessoa, sendo que esta *outra* do presente estará sempre no lugar de uma outra anterior” (FERREIRA, 2018, p. 46, grifo do autor). Assim, cada vez mais interessado em estudar antropologia, Sigmund, em estudos paralelos sobre a teoria medieval demoníaca, relacionou as possessões espirituais aos elementos presentes na histeria, como as noções de ser possuído por um corpo estranho e de se ter a consciência dividida em partes aparentemente desconexas. É o gancho para ele vir a entender que, tanto nos discursos das bruxas medievais quanto nos discursos de suas pacientes histéricas, a fantasia era um elemento recorrente.

Nesse período, Freud se perguntava o que haveria de factual nas fantasias relatadas por suas pacientes histéricas, bem como também se indagava o que havia de fantasia na narração dos supostos fatos que lhes chegavam aos ouvidos. “Esta passa a ser uma questão fundamental não somente na obra freudiana, mas em toda a psicanálise até a presente data”, avalia Ferreira (2018, p. 50).

Seriam as distorções psíquicas entre a fantasia e a realidade reservadas, apenas, a um determinado grupo de sujeitos, como os histéricos? Estariam as recordações e impressões que temos das nossas experiências vividas alteradas, em alguma medida, por nossas próprias fantasias? Guiado por essas questões e interessado, cada vez mais, pelo

estudo dos sonhos, Freud ([1900] 2019) começa a relacionar, consequentemente, fantasia e realidade, fantasia e sonho, fantasia e sintoma, fantasia e desejo.

A conclusão de Sigmund ([1900] 2019, p. 540) foi a de que boa parte das lembranças de sedução denunciadas por seus pacientes eram, na verdade, fantasias, frutos de desejos reprimidos. "Os sintomas histéricos não se ligam a lembranças em si, mas às fantasias construídas com base em lembranças". Como acontece com a "Srta. Elisabeth von R.", cujo verdadeiro nome era Ilona Weiss, que procura Freud ([1893-95] 2016a, p. 226) se queixando de violentas dores nas pernas e sempre se demonstrava impaciente com a presença do inconveniente cunhado. O tratamento faz a paciente descobrir que as suas dores se relacionavam ao dia da morte de sua irmã, quando, ao vê-la no caixão, teve o pensamento inconfessável de considerar que agora o seu cunhado estava finalmente livre para ficar com ela: "ela conseguia se poupar da dolorosa certeza de que amava o marido de sua irmã, criando para si, em contrapartida, dores físicas".

A fantasia de ter sido seduzido, nesse contexto, seria uma censura para uma ideia inaceitável: a *fantasia de sedução*, ao representar aquele que a imagina na posição de sujeito a ser desejado, importunado, cumpriria a função de proteger o psiquismo do trauma de se ver desejando alguém considerado proibido, como a vontade de vir a se relacionar, de maneira afetivo-sexual, com (um d)os próprios pais. Desse modo, a fantasia de sedução, em favor do desejo que o sujeito possui por pessoas que lhes são sexualmente inacessíveis, trabalha na construção de imagens em que elas se veem seduzidas pelos que lhes são amorosamente vetados. Em uma lógica erotômana[75], o psiquismo, na tentativa de aliviar a tensão surgida em decorrência de desejos considerados impossíveis de serem realizados, ecoa a distorção fantasiada, como se dissesse: "mas não sou eu quem me atraio por ele, *é ele quem se atrai por mim, é ele quem me seduz*".

[75] O psiquiatra francês Gaëtan Gatian de Clérambault (1872/1934) descreveu, com pioneirismo, sobre uma síndrome proveniente do espectro da psicose, que viria a ser considerada uma espécie de "loucura amorosa": a erotomania. Após a postulação da síndrome erotômana por Clérambault, a psicanálise, inicialmente através de Freud (2010), mais precisamente em sua análise do caso do Presidente Schreber, traz a erotomania como uma das possibilidades da paranoia se converter. Como, na psicose, as representações das quais o sujeito não suporta são rejeitadas por ele e lhes retornam do plano da exterioridade, a ideia, no erotômano, do "eu o amo", sofreria uma denegação interna e, projetada fora do sujeito, retornaria sob o molde do "ele me ama". O curioso é que, na erotomania, a consciência do sentimento amoroso não se inicia através de uma percepção interna do erotômano, mas de uma percepção externa de que se está sendo amado, percepção essa que não demora a se transformar em firme convicção, e daí a onda delirante na qual ele se afoga. Didi-Huberman (2015) aponta que, já no século XIX, a erotomania também costumava se figurar como sintoma entre os sujeitos predominantemente neuróticos, como os histéricos, o que favoreceu o engano de Freud com a teoria da sedução.

Em se tratando do adultério, essas constatações podem nos fazer avançar na compreensão de que, assim como acontece na fantasia de sedução, a infidelidade conjugal (re)monta um cenário em que o adúltero se vê sexualmente posicionado diante de alguém que lhe é interditado. A relação infiel arquiteta, em si mesma, as condições em que sedutores e seduzidos se veem tentados a burlar as leis que os proíbem do encontro sexual e, que muitas vezes, os fazem argumentar que "a traição nunca havia sido uma hipótese", ou que eles só transgrediram os pactos com o parceiro "porque foram seduzidos", ainda que tenham lutado veementemente contra essa ação. E, muitos, de fato, lutam. Mas lutam, não necessariamente, contra as clandestinas investidas, suas ou de seus amantes, mas, principalmente, contra os conteúdos mais profundos de suas próprias fantasias, pois, como alega Naouri (2009, p. 272, grifo do autor), "sexo está na cabeça! Sexo é o produto conjuntural de uma infinidade de fatores – entre os quais o amor – acumulados na psique, que ressurgem e se combinam [...] no próprio instante em que o sexo é evocado".

Muitos adúlteros não sabem, mas o sexo, antes de se materializar em seus amantes, se encontra em partes suas, escondidas, ignoradas, inapreensíveis, que podem ser reveladas, um tanto distorcidas, pela própria infidelidade conjugal. Se, para as histéricas, a fantasia de sedução era entendida, por Freud ([1896] 1986a), como a expressão de desejos reprimidos, a fantasia de adultério, que também pode remontar a imagem fantasística de se ver seduzido (ou atraído) por alguém veementemente proibido, pode estabelecer laços com desejos e fantasias originadas de lembranças arcaicas, reprimidas.

Nesse contexto, é válido citarmos o texto "Análise fragmentária de uma histeria", notadamente conhecido como "O caso Dora", quando Freud ([1905] 2016b) declara ter feito a descoberta da *transferência*. Ele acreditava que através dessa paciente (seu verdadeiro nome era Ida Bauer e, nessa época, tinha 18 anos) confirmaria a sua teoria da sedução. Mas Dora reagiu mal ao tratamento e abandonou as sessões depois de apenas 11 semanas. Foi quando Sigmund percebeu que ela havia transferido, para ele (ou seja, transferido para a própria figura do psicanalista), dramas que ela havia vivenciado com figuras importantes da sua própria história.

O curioso, para o interesse de nosso trabalho, é que o "caso Dora" gira em torno de adultério: O pai da moça tinha uma relação extraconjugal com a Sra. K. e, o Sr. K., ao descobrir que estava sendo traído, passou a cortejar Dora, a filha do seu rival. Ela, porém, já estava secretamente apaixonada por ele, pois o Sr. K. lembrava bastante o seu pai. Um dia, o Sr. K. rouba um beijo de Dora, que, chocada, reage com um tapa. A partir de então, Dora passa a sentir repulsa e horror pelos homens. Ela conta ao pai e a Sra. K. tudo o que

lhe aconteceu, mas eles, com medo de que o adultério venha à tona, minimizam: dizem que ela estava "criando coisas", fantasiando uma tentativa de sedução por parte do Sr. K. A jovem, atordoada, passa a desenvolver sintomas histéricos e escreve cartas dizendo que irá se matar. É quando é encaminhada para Freud que, ao longo do tratamento, não percebeu que Dora havia transferido, inconscientemente, para ele, os dilemas vividos com o pai e com o seu sedutor: o abandono da terapia pode ter sido uma forma de se vingar, por vias inconscientes, desses homens.[76]

Não à toa, ainda na carta 69, a que diz não crer mais em sua neurótica, Sigmund ([1897] 1986b, p. 266), sem pôr em total descrédito o conteúdo das vivências sexuais infantis relatadas por essas pacientes, conjectura: "Por conseguinte, restaria a solução de que a fantasia sexual se prende invariavelmente ao tema dos pais".

Esse foi e ainda é um importante apontamento para a compreensão psicanalítica do adultério, ao mesmo tempo em que foi a revolução por que passa a própria teoria da psicanálise a respeito da neurose, pois leva Freud a assumir novos pontos de vista. Agora, para ele, se tornava evidente a complexidade na discriminação do que era "verdade" ou "ficção" para o psiquismo humano. Assim, o abandono da teoria da sedução, seguida de uma estruturação do método psicanalítico, culminaram, em 4 de novembro de 1899, na publicação do "livro que o tornaria um dos pensadores mais importantes do século XX*"*. (ROUDINESCO, 2016, p. 76).

2.3. O INCONSCIENTE, A FORMAÇÃO DAS FANTASIAS E OS SONHOS EDIPIANOS

A interpretação dos sonhos, considerada a obra magna de Sigmund ([1900] 2019), propõe uma leitura inédita dos sonhos, do inconsciente, dos desejos e das fantasias e, foi pós-datada para 1900, para que se tornasse um marco do século em nascimento. Ela é a "principal e 'mais original' obra de Freud e aquela na qual a psicanálise emergiu diante do mundo como algo novo", sublinha Ffytche (2014, p. 270). Para Quinodoz (2004, p. 47), esse volume proporcionou um "esclarecimento inédito sobre o funcionamento do pensamento e da linguagem", pois ele mostra que o sonho "é uma atividade psíquica

[76] Em nota acrescentada em 1923, Freud (2016b) admite que deveria ter dado importância às tensões homossexuais que também haviam de Dora em relação à Sra. K, compreendida agora, por ele, como a tendência psíquica mais forte daquela jovem.

organizada, diferente da atividade de vigília, e que tem suas próprias leis, opondo-se tanto às concepções populares como à opinião científica."

É o surgimento da noção de sonho enquanto fabricação do próprio sonhador, com sentidos passíveis de serem decifrados. É o desprendimento da ideia biologizante de que os sonhos são apenas imagens mentais desprovidas de valor semântico, e o distanciamento da perspectiva mística que compreendia o sonho como algo advindo de fora, como uma premonição enviada ao sujeito por uma "força superior". E, ao se embasar na descrição de como se constitui o trabalho das formações oníricas, Freud (2019) apresenta a sua concepção geral do funcionamento psíquico e estabelece as diretrizes clínicas, técnicas e teóricas da psicanálise.

Nesse livro, Sigmund ([1900] 2019) é ao mesmo tempo aquele que sonha, interpreta, narra e teoriza as suas ideias a respeito do universo psíquico. Nele, estão relatados 223 sonhos, sendo 47 do próprio Freud e 176 provenientes de pacientes e pessoas próximas.

Ao partir da ideia de que a vida mental inconsciente é muito mais profunda do que as atividades conscientes, Sigmund ([1900] 2019) entende que o nosso aparelho psíquico funciona sob o evitamento do desprazer, de modo a ir lutando para *censurar* da nossa percepção registros que podem vir a nos causar horror, repulsa, raiva, desgosto, nojo, aversão, inveja e todo tipo de afetos desagradáveis. As mais antigas lembranças e impressões obtidas na infância também tenderiam a se afastar da consciência, ainda que continuassem a causar efeito sobre o psiquismo e pudessem se "enlaçar", por associação, a outros elementos mnêmicos, na formação ininterrupta de "cadeias" de memórias e emoções.

Nesse sentido, seria, pois, durante o sono, que as nossas atividades conscientes relaxariam e dariam margem para que o nosso inconsciente ocupasse, em maior escala, a cena psíquica. Os sonhos ganhariam força de manifestar, ainda que distorcendo os seus conteúdos para "furar as barreiras" da censura, aquilo que muitas vezes procuraríamos esconder de nós mesmos.

Os sonhos teriam, assim, um *conteúdo manifesto* e um *conteúdo latente*, e os seus significados só poderiam ser revelados depois que o sonhador, em estado de vigília, fizesse uso de associações para descobrir ao que, de fato, os elementos oníricos estavam relacionados. A psicanálise, ciente de que os sonhos costumam ter os seus materiais "codificados" para conseguirem burlar a censura psíquica, ajudaria o sujeito, através de um trabalho de análise, a trazer à tona o conteúdo latente da ação onírica. O trabalho do

analista seria, portanto, o de conduzir o paciente a "destecer" o que o trabalho do sonho, em seu conjunto de operações mentais, teceu. Além de desvendar as razões que levaram os pensamentos oníricos latentes a se transformarem nos conteúdos manifestos dos sonhos.

É em meio a essas discussões que, pela primeira vez, Freud ([1900] 2019, p. 668) desenvolve uma concepção mais elaborada de como a psicanálise compreenderia o *inconsciente* [*Unbewusste*]:

> O que a análise das formações psicopatológicas nos ensina, já na primeira delas, o sonho, é que o inconsciente – ou seja, o psíquico – se apresenta como função de dois sistemas separados, e isso já na vida psíquica normal. Existem, portanto, *dois tipos de inconsciente*, que os psicólogos ainda não distinguiram. Os dois são inconscientes no sentido da psicologia; para nós, no entanto, aquele que chamamos *Ics* é *incapaz de chegar à consciência*, enquanto o outro, o *Pcs* (pré-conscinete), assim o chamamos porque suas excitações podem alcançar a consciência – embora respeitando certas regras e talvez somente após superar uma nova censura, mas sem consideração pelo sistema *Ics*. (FREUD, [1900] 2019, p. 668).

O termo *inconsciente* havia sido cunhado, em 1751, pelo jurista escocês Henry Home Kames, e carregava o sentido de inconsciência, de emoções e imagens mentais cujo conteúdo não era apreendido pela *consciência* (termo da filosofia e da psicologia que, conforme ainda entendido hoje pelo senso comum, está para o conhecimento que o sujeito tem de seu estado, de seus pensamentos, de seus afetos, e de sua relação para com o mundo e para consigo mesmo). As ideias de que o homem era movido por algo ou alguma coisa da qual ele não conseguia apreender, no entanto, remonta à Antiguidade e, definitivamente, Sigmund não foi o primeiro pensador a "descobrir" o inconsciente ou a criar essa terminologia. (Cf.: ROUDINESCO & PLON, 1998).

Em *As origens do inconsciente,* Matt Ffytche (2014, pp. 13-4) ressalta que, quando Freud ([1900] 2019) desenvolve a sua teoria sobre o inconsciente, ele está influenciado pelo romantismo alemão e pelo idealismo pós-kantiano, os quais se voltam para o interior da mente, designado como *psique* ou *alma*: "Esses dois termos, já nessa época, eram posicionados no contexto de uma teoria psicológica e de uma prática terapêutica que se desenvolveu a partir de, e ao lado de, um interesse pelo mesmerismo", nome dado pelo médico alemão Franz Mesmer, no século XVIII, para o que ele entendia por uma força natural e invisível intrínseca a todo ser vivo.

No trabalho de estudiosos como o "idealista F. W. J. Shelling e o filósofo da natureza e antropólogo G. H. Schubert, descobrimos muitos dos idiomas característicos associados com a teoria psicanalítica no século XX" (*ibdem*), como a ideia de uma divisão

mental interna, a existência de tensões interligadas entre um *self* consciente e um *self* inconsciente, e o interesse pela memória e pelo passado como agentes capazes de interferir na constituição da consciência. Seja pelas "*Confissões* de Rousseau, a teoria da subjetividade de Fichte", os vários tipos de autoinvestigação praticados por alemães como "Friedrich Schlegel, J. W. Ritter e Novalis, como também à cunhagem de *psychotherapie* [psicoterapia] de J. C. Reil", os aprofundamentos no estudo da vida pessoal e interior, definitivamente, são anteriores a Freud. (*ibdem*).

Apesar disso, a compreensão que Freud ([1900] 2019, p. 584) desenvolveu sobre o inconsciente não é banal ou irrelevante. Ele o confere sentidos que até então não haviam sido estabelecidos, além de torná-lo o principal objeto de estudo da psicanálise. Após a publicação de *A interpretação dos sonhos,* o sujeito moderno, em uma perspectiva psicanalítica, passa a compreender o inconsciente, de maneira geral, como uma instância psíquica "silenciosa", mas que não se cansa de agir no ser humano, ao levá-lo a tomar decisões que acreditava que jamais tomaria, falar e fazer coisas que achava que nunca havia pensado em dizer ou fazer, desejar o que entendia por indesejável, e acabar por se constituir como um estranho a si mesmo, sem que para isso precisasse estar "possuído por um demônio" ou sofrer de "severas patologias", conforme acreditaram clérigos e médicos de séculos passados.

Ao compreender o funcionamento e a manifestação do inconsciente nas vicissitudes mais triviais do cotidiano, Freud ([1900] 2019) denuncia que, do homem à mulher, do idoso à criança, da dona de casa ao empresário, do enfermo ao sadio, do padre ao ateu, do fiel ao adúltero, ninguém está plenamente consciente de todos os seus desejos, escolhas e ações.

É a ideia do inconsciente como um "depósito caótico" de lembranças, afetos, desejos, pensamentos e fantasias em constante atividade mental, com impressões vivas – porém ignoradas pela consciência – que podem acabar por se desdobrar em sintomas; é o entendimento do inconsciente enquanto uma instância psíquica peculiar, que não deve ser assimilada como uma segunda consciência, mas como um sistema possuidor de conteúdos, mecanismos e energia específicos, os quais não se dobram às leis da civilização e da moralidade: para o inconsciente não existe o proibido ou o impossível.

Assim, despossuído de razão e pudor, o inconsciente tende a acumular conteúdos socialmente inaceitáveis, como costumam ser os mais variados desejos sexuais, como os que envolvem o adultério, ao passo em que confere atemporalidade para tudo o que nele vem a ser armazenado. Dessa maneira, os registros e afetos por ele conservados são vivos

e atuantes independente de quando tenham se formado e, por isso, o poder de influência de rastros oriundos da infância na psique da vida adulta.

"Rechaçados" para o inconsciente por poderem provocar afetos difíceis de tolerar, como vergonha, angústia, fúria, mal estar, ou desencadear perturbações psíquicas mais graves, como uma psicose[77], a psique se encarrega de produzir uma "blindagem" na tentativa de evitar que a consciência seja potencialmente atormentada. Nesse contexto, os sujeitos, tanto por vias inconscientes quanto por percepções conscientes, podem fazer uso de mecanismos de defesa para se resguardarem de materiais psíquicos que, através de recalques, rejeições ou denegações[78] (para citar apenas alguns) protegem as pessoas de serem confrontadas com as esferas mais intoleráveis que carregam em si mesmas.

Mas uma vez em que os conteúdos "varridos para fora da consciência" não costumam ser, definitivamente, extirpados do sujeito e, sim, "jogados para debaixo dos tapetes do seu inconsciente", ainda que esses dados psíquicos encontrem dificuldade de retornar à consciência (devido a ação vigilante dos mecanismos de defesa), eles acham formas de "escoar", e costumam fazer essa descarga, paulatinamente, através de sintomas, sonhos, fantasias, lapsos, atos falhos, jogos de palavras, enganos, esquecimentos, etc.

Em *A interpretação dos sonhos*, ao apresentar uma revisão bibliográfica do que até então havia sido descoberto em termos oníricos, dos filósofos gregos da Antiguidade à medicina e a psicologia de sua época, Freud ([1900] 2019, p. 154, grifo do autor), depois de compreender os sonhos como uma maneira específica do inconsciente pensar, notou que eles são *"a realização (disfarçada) de um desejo (suprimido, reprimido)*".

Tal generalização veio a ser desconstruída pelo próprio Freud ([1920] 2010c) anos mais tarde, em *Além do princípio do prazer*, ao descobrir, após os eventos da Primeira

---

[77] O termo surge, em 1845, pelas mãos do psiquiatra Ernst von Feuchtersleben, para substituir o vocábulo "loucura". Freud utiliza *psicose*, como conceito, a partir de 1894, na designação de uma "reconstrução inconsciente, por parte do sujeito, de uma realidade delirante ou alucinatória". Anos depois, para a psicanálise, a psicose viria a se diferenciar de estruturas como a neurose a perversão. (PLON & ROUDINESCO, 1998, p. 621).

[78] Os mecanismos de defesa predominantes diferem segundo o tipo de afecção. Sendo assim, o *recalque* (operação psíquica defensiva em que o sujeito repele da consciência para o inconsciente pensamentos, imagens, afetos ou recordações) seria o principal mecanismo de defesa utilizado pelos neuróticos, a *rejeição* (um tipo de recalque com intensidade extrema, segundo o próprio Freud ([1894] 1986a)) como a defesa mais articulada pelos psicóticos e a *denegação* (recusa, negação de uma ideia, pensamento ou representação) a pelos perversos. Laplanche e Pontalis (2016, p. 278) argumentam que, apesar dos mecanismos de defesa aparecerem, pontualmente, ao longo da obra de Freud, foi a sua filha, Anna (2006), quem melhor descreveu a sua variedade e complexidade, ao expor um leque plural de possibilidades defensivas articuladas pela psique, para muito além do recalque, da rejeição e da denegação. Nossa tese, porém, se restringirá ao estudo das fantasias originárias em articulação à temática do adultério, sem que tenhamos o objetivo de nos aprofundarmos nas questões sobre afecções ou estruturações psíquicas. Nesse sentido, basta-nos, a respeito dos mecanismos de defesa, sabermos que eles podem ser utilizados tanto para inibir desejos, quanto para "fabricar" fantasias cumpridoras de funções defensivas.

Grande Guerra, que nem sempre os sonhos cumprem a função de realizar desejos, às vezes eles estão é psiquicamente presos às tentativas de elaboração de eventos traumáticos. Mas a ideia determinista de 1900, de que os nossos processos oníricos estavam vinculados aos nossos anseios mais íntimos, conduzem Sigmund ([1900] 2019, p. 195) a observar, com certa razão, que os sonhos, mesmo quando se manifestam em forma de pesadelos, podem funcionar como a abertura de "cofres" de muitos desejos, boa parte deles ignorados em estado de vigília.

O sonho, como veio a demarcar a psicanálise freudiana, é uma via de acesso ao nosso inconsciente e, consequentemente, a todo tipo de registro que a nossa consciência não pôde ou não conseguiu elaborar: "o sonho é reconhecido como uma forma de expressão de impulsos que se encontram sob a pressão da resistência durante o dia, mas que puderam, durante a noite, achar reforço em formas profundas de excitação." Afinal de contas, "existem, em cada ser humano, desejos que ele prefere não comunicar a outros e desejos que ele próprio não quer admitir." (FREUD, [1900] 2019, p. 194).

Desse modo, em uma total relação para com o desejo, "a psique se contenta em fantasiar sobre o estímulo que a ocupa, sem vislumbrar nem mesmo ao longe a eliminação do estímulo", esclarece Freud ([1900] 2019, p. 264), ao posicionar a fantasia, que se estrutura, segundo ele, por meio de simbolização, como uma reação a estímulos provenientes tanto da exterioridade quanto, principalmente, da interioridade de cada um de nós.

> Costumo chamar de "fantasia" o elemento dos pensamentos oníricos a que me refiro; talvez eu evite mal-entendidos se acrescentar imediatamente que o análogo na vida de vigília é o *devaneio*. [...] assim como existem fantasias conscientes desse tipo, também ocorrem em abundância fantasias inconscientes, que, devido a seu conteúdo e sua origem de material reprimido, têm de permanecer inconscientes. Uma investigação mais aprofundada das características dessas fantasias diurnas nos mostra que não é à toa que essas formações receberam o mesmo nome que damos também às nossas produções mentais noturnas: *sonhos*. (FREUD, [1900] 2019, pp. 539-40, grifos do autor)

Nesse fragmento fica claro o quanto o termo *fantasia* pode ser abrangente e um tanto escorregadio na teoria que Freud vai construindo ao longo de seus livros. Em *A interpretação dos sonhos*, ela é considerada um dos importantes elementos para o trabalho de constituição onírica, e teria o seu correlato, na vida de vigília, no devaneio. Nessa mesma passagem, Sigmund ([1900] 2019, p. 540) abre uma curta nota de rodapé para designar o que entende por devaneio: "Sonho, pequeno romance – sonho diurno, história". Em seguida, ele argumenta que os psiquiatras ainda não haviam descoberto a relevância das fantasias para a nossa vida psíquica, mas "ao olhar perspicaz dos escritores

não escapou a importância do devaneio". Foi o estudo das psiconeuroses que o levou a descoberta de que "essas fantasias ou devaneios são as etapas prévias imediatas dos sintomas histéricos", de modo que os sintomas histéricos não se ligariam às lembranças, mas às fantasias construídas a partir de lembranças, conforme observamos no tópico anterior. Fantasias inconscientes.

Através das histéricas Freud ([1900] 2019) aprendeu que quando desejamos algo, produzimos um estímulo mental que ativa em nós uma produção de imagens e ideias que correspondam à demanda do que fora desejado, e é a essa função psíquica que denominamos *fantasia*. Assim, a fantasia não possui o objetivo de pôr fim ao estímulo proveniente do desejo, mas carrega a responsabilidade de gerar um estado mental que atenda às reivindicações dele, ao atenuar a angústia pelo anseio não realizado, ao mesmo tempo em que pode produzir sensações de prazer.

É devido a esse "enredo imagético" criado pela fantasia que Sigmund ([1900] 2019) não reluta em tratar o *devaneio*, o *sonho*, o *sonho diurno*, e as *pequenas histórias* e *romances* que inventamos sobre nós mesmos, como modalidades dessa mesma capacidade psíquica de criar roteiros imaginários em estreita relação com os nossos processos defensivos e com os nossos desejos.

"A ocorrência frequente de fantasias diurnas conscientes nos facilita o conhecimento dessas formações" oníricas, esclarece Freud ([1900] 2019, p. 540), ao explicar que, como os sonhos, as fantasias, além de poderem se figurar como realizadoras de desejos, "baseiam-se em grande parte nas impressões de vivências infantis", costumam estar impregnadas de impulsos sexuais, restos diurnos (acontecimentos do dia), e beneficiam-se do relaxamento da nossa censura diante daquilo que ansiamos. E quando examinamos a estrutura das fantasias, "percebemos como o motivo do desejo que age em sua produção misturou e reorganizou o material de que são feitas e formou um conjunto novo".

Nesse contexto, Freud ([1900] 2019) esclarece que os sonhos são construídos tomando por base uma massa de pensamentos oníricos, os quais são submetidos a um tipo de processo seletivo em que os elementos mais numerosos ou mais fortes são considerados os mais significantes para figurarem no conteúdo do sonho. Após a eleição desses dados, o trabalho do sonho age na distorção desses materiais, no objetivo de dissimular a realização do desejo inconsciente.

Nesse procedimento de manipulação na formação do sonho, cinco são os principais mecanismos utilizados: a *condensação* reúne em um único elemento outros

elementos diversos. Ela pode condensar várias imagens, pessoas, pensamentos, palavras, etc., de domínios diferentes, em um só representante; o *deslocamento* promove substituições de pensamentos importantes por pensamentos irrisórios, de modo que um afeto sentido por determinada pessoa pode vir a ser deslocado para outra, por exemplo; a *representação* transforma pensamentos em imagens, ideias em expressões concretas, visuais; a *elaboração secundária* está para a deformação que fazemos do sonho ao narrá-lo (ou tentar lembrá-lo) em estado de vigília, no esforço de atribuir-lhe uma coerência que ele, em sua origem, não possuía; e, por fim, a *dramatização* transforma pensamentos em situações, em cenas, como faz um diretor de teatro ao transpor para o palco o texto dramatúrgico. Todas essas possibilidades de deformações dos sonhos agem em decorrência da *censura*, uma instância que atua na fronteira entre o consciente e o inconsciente e só permite que se torne manifesto o que lhe é minimamente aceitável. (Cf.: FREUD, [1900] 2019).

Uma vez que os sonhos tendem a possuir conteúdos sexuais latentes, boa parte deles se estruturam no objetivo de realizar desejos eróticos inconscientes. E é justamente sobre esses materiais que a censura costuma incidir, principalmente quando se trata de desejos sexuais que foram reprimidos na infância. "Várias realizações de desejos podem estar nele reunidas, mas também é possível que um sentido, um desejo realizado encubra os outros", esmiúça Freud ([1900] 2019, p. 257), "até que, no fundo, deparamos com a realização de um desejo da primeira infância, e também aqui cabe perguntar se não seria correto, naquela frase, substituir 'frequentemente' por 'regularmente'".

Mas uma vez que a censura age como um limite para esses materiais, eles são deformados pelos mecanismos de distorção já mencionados, os quais acabam por criar símbolos que serão expostos no conteúdo manifesto dos sonhos. É através desses símbolos que o sonhador dribla a censura com representações de desejos inconscientes, boa parte deles sexuais.

Freud ([1900] 2019, p. 395) sublinha a importância do simbolismo na constituição dos sonhos, desarticulando-o em dois grupos: o dos *símbolos universais*, os quais dizem respeito a símbolos que são usados pela humanidade desde os primórdios, e o dos *símbolos individuais*, os quais estariam para uma criação simbólica bastante subjetiva, com sentidos exclusivos para aquele que sonha. Com frequência, um símbolo do conteúdo do sonho "deve ser interpretado não simbolicamente, mas em seu sentido próprio; outras vezes, o sonhador pode recorrer a um material especial de lembranças e usar como símbolo sexual qualquer coisa que geralmente não é usada assim". Ao psicanalista, cabe

investigar quando a sua interpretação dos sonhos, apoiada nas associações do sonhador, deve contemplar os aspectos universais e/ou individuais dos símbolos expressos no material onírico.

É nesse viés que, ao tratar de um tipo de sonho comum, o da morte de pessoas queridas, Freud ([1900] 2019), pela primeira vez, evoca a tragédia grega de Sófocles, *Édipo Rei*, para subsidiar o entendimento do que viria a ser, em 1910, outro conceito fundamental para a psicanálise: o *complexo de Édipo* (*Ödipuskomplex*).

> Segundo minhas experiências já numerosas, os pais exercem o papel principal na vida psíquica de todas as crianças que, mais tarde, desenvolvem uma psiconeurose, e a paixão por um e o ódio pelo outro dos pais são elementos do acerto imutável do material de impulsos psíquicos formados naquela época e tão significativo para a sintomatologia da neurose posterior. Não creio, porém, que os psiconeuróticos se distingam tanto dos indivíduos que permanecem normais a ponto de conseguirem criar algo absolutamente novo e exclusivo a eles. É muito mais provável, e isso é apoiado por observações ocasionais em crianças normais, que esses desejos afetuosos ou hostis em relação aos pais nos mostrem apenas de modo ampliado algo que ocorre com nitidez e intensidade menores na psique da maioria das crianças. Para apoiar essa descoberta, a Antiguidade nos deixou uma lenda cuja eficácia penetrante e universal só se torna compreensível se admitirmos uma universalidade semelhante da precondição da psicologia infantil acima discutida. Refiro-me à lenda de Édipo rei e ao drama homônimo de Sófocles. (FREUD, [1900] 2019, pp. 301-2).

Na respectiva tragédia grega, quando Laio, rei de Tebas, esposo de Jocasta, descobre, através de um oráculo, que o filho deles, Édipo, será um assassino, decide abandoná-lo ainda bebê. Salvo e criado em uma corte estrangeira, Édipo, já adulto, sabe, também pelo oráculo, que caso não evite a sua pátria, acabará por matar o seu próprio pai e a se casar com a sua mãe. Na fuga de sua suposta pátria, Édipo, em seu caminho, tem um brusco entrave com um homem desconhecido e termina por matá-lo. Era o rei Laio, o seu genitor. Ao chegar em Tebas, Édipo é desafiado com enigmas pela Esfinge na entrada da cidade, mas acaba por vencê-la. Gratos por se verem livres da Esfinge inconveniente, os tebanos elegem Édipo como rei e o oferecem a mão de Jocasta. Esse enlace matrimonial de incesto ignorado resulta em quatro filhos. É quando irrompe uma peste, os tebanos voltam a consultar o oráculo, e recebem o aviso de que a peste só cessará quando o assassino de Laio for expulso do país.

"O enredo da peça consiste em nada mais do que a revelação progressiva e engenhosamente retardada – semelhante ao trabalho de uma psicanálise – de que o próprio Édipo é o assassino de Laio e filho do assassinado e de Jocasta", analisa Freud ([1900] 2019, p. 302). Ao descobrir que ele é o assassino que tanto procurava, Édipo fura os seus

próprios olhos e abandona a sua pátria. Jocasta comete suicídio. As profecias do oráculo se cumprem.

Freud ([1900] 2019, p. 303) acredita que o efeito dessa tragédia de Sófocles, que impactou gregos e ainda abala leitores e espectadores contemporâneos, não está necessariamente no contraste entre destino e vontade humana, mas no fato de, inconscientemente, sabermos que os dilemas desse protagonista são, também, em alguma medida, nossos. A maldição profetizada pelo oráculo aos pais de Édipo é lançada para todos nós antes mesmo de nascermos: não podemos fundar uma família nuclear com a nossa mãe e aniquilar o nosso pai enquanto principal oponente dessa relação hipotética. "Todos nós éramos talvez predestinados a voltar nosso primeiro impulso sexual para a nossa mãe e nosso primeiro ódio e desejo violento contra o pai", de forma que o "Édipo rei, que matou seu pai, Laio, e se casou com sua mãe, Jocasta, é apenas a realização do desejo de nossa infância".

Um ano depois, em 1901, no livro *A psicopatologia da vida cotidiana*, Sigmund (1976a) reconhece a ação dramática desse herói como sendo de caráter universal, o destino que estaria à espera da maior parte dos seres humanos. Ao longo de sua obra, Freud não se cansará de retornar ao referido texto de Sófocles para fundamentar as suas ideias, bem como continuará a aprofundar, no decorrer dos anos, as perspectivas a respeito do conceito edipiano para a psicanálise.

Era a visão do complexo de Édipo como um "jogo intrincado de desejos e identificações no qual as relações com ambos os pais são estabelecidas e desenvolvidas", o que "organizaria o acesso à cultura de todos os seres humanos e teria um papel decisivo na assunção de uma identidade sexual. Dessa forma, o complexo de Édipo se torna a chave universal para a compreensão das diferentes formas de psicopatologia", argumentam Haute e Geyskens (2017, p. 184).

Vários são os estudiosos que questionam a maneira como Sigmund se apropria da narrativa de Édipo para estruturar o conjunto triangular de desejos amorosos e hostis que as crianças sentem em relação aos seus pais. Jean-Pierre Vernant e Pierra Vidal-Naquet (2014) criticam o fato de Freud desconsiderar o período histórico e o pensamento cultural dominantes na época em que o texto de Sófocles fora escrito. Tomar *Édipo Rei*, versão trágica de um mito não mencionado por Freud, como um tipo de "sonho universal", seria, na perspectiva desses autores, negligenciar o trabalho do tragediógrafo – é Sófocles quem cria a cena de Édipo furando os próprios olhos para causar um efeito trágico, por exemplo. Esses respectivos estudiosos creem que Freud trata a tragédia grega de modo simplificado

e com reduções sucessivas, e que outros psicanalistas, assim também agem, quando passam a buscar, em textos antigos, indícios de possíveis triangulações edipianas. Há quem discorde.

Didier Anzieu (1996), após se debruçar pelas tragédias gregas, apontou justamente como elas reproduzem, por meio de formas variadas, o tema edipiano, de hostilidade/desejo assassino para um dos pais, e amor excessivo/incestuoso para o outro. Peter L. Rudnytsky (2002, p. 258) também segue essa diretriz e defende que Sófocles precede tanto Freud quanto Hegel na consideração de Édipo enquanto um "indivíduo universal": "quando Freud afirma a universalidade do destino de Édipo, ele está meramente retraçando e tornando explícito o círculo hermenêutico estabelecido por Sófocles em *Édipo Rei*".

E, por mais que Freud ([1900] 2019), ao fazer uso dessa personagem, não sublinhe o fato de que Édipo, em Sófocles, não sabia que estava assassinando o seu pai, tampouco indo para a cama com a sua mãe, o fato é que, em termos psicanalíticos, existiria, como defende Rudnytsky (2002, p. 266), um conhecimento inconsciente, daquele que ao mesmo tempo sabe e não sabe, como a "cegueira do olho que vê". "Além de abordar a peça como um drama da auto-análise, no entanto, a contribuição da psicanálise está em insistir na importância indiscutível do tema do incesto na arte de Sófocles."

Miguelez (2019, 198), em *Complexo de Édipo hoje?*, expõe como vários psicanalistas, ao longo das últimas décadas, passaram a questionar se o complexo edipiano ainda deveria ser um modelo, para a psicanálise, dos ordenamentos psíquicos dos sujeitos contemporâneos, uma vez que a nossa sociedade, atualmente, se distingue em muitos contextos da de Freud, principalmente em se tratando das contestações e abalos sofridos pelo patriarcalismo, assim como pelo excessivo desenvolvimento tecnológico e econômico do sistema capitalista. Essa pesquisa concluiu que a aparente igualdade entre homens e mulheres, pais e mães, e pais e filhos adultos, no Ocidente, ainda não é uma realidade concreta, apesar das inúmeras conquistas feministas. O valor central do patriarcado, o falicismo, ainda continua vigente, mesmo que atenuado. A mídia, a propaganda, a escola, o Estado, a tecnociência, a medicina, a economia liberal, dão suporte a um "falicismo abrandado": "O complexo de Édipo em sentido estrito permanece parcialmente vigente. Já não se apoiaria no pai nem no patriarcado, mas continuaria relativamente falocêntrico." Ao nosso ver, os patriarcas, nesse contexto, não estão tão insignificantes como, há alguns anos, pudessem ter aparentado: eles estão se organizando, reagindo, buscando novas formas de manterem o *status quo*, e a crescente onda de

conservadorismo, líderes de extrema direita e religiões evangélicas cada vez mais interessadas em se associar à políticos, no mundo, são a prova disso.

Ao crescermos, buscamos desprender os impulsos sexuais da nossa mãe, esquecer o ciúme que tínhamos do nosso pai e, estremecidos, recuamos e buscamos estabelecer vínculos com sujeitos sexual e afetivamente possíveis. Mas aqueles impulsos da infância, "mesmo que reprimidos, continuam a existir", saliente Freud ([1900] 2019, p. 104). E, assim como Édipo, mergulhamos na ignorância de desejos que violam a moral e nos são impedidos pela civilização, ainda que eles encontrem formas inconscientes e "distorcidas" de encontrar vazão, como nas relações de adultério. Édipo fornece a Freud a estrutura do desejo proibido vinculado à sua interdição e ao impossível de ser superado. "Diante do desejo o sujeito se divide: ele o rejeita e o conserva. Divisão entre o consciente e o inconsciente; entre não querer saber e um saber que não cessa de se escrever", aprofunda Antonio Quinet (2015, p. 17).

É nessa perspectiva que o adultério pode surgir como uma fantasia que "distorce" esse desejo proibido – e reprimido – de se vincular, amorosamente, às figuras parentais, principalmente à mãe, o nosso primeiro grande amor. Pois é sobre a matriz parental que cada um de nós está condenado a constituir os nossos amores futuros.

"Se a mãe responde por demais intensamente à propensão da criança, fazendo dela o centro nevrálgico de sua vida, transformará a matriz amorosa em máquina monstruosa, ávida e devoradora", de modo que "nenhum(a) parceiro(a) escolhido(a) ou designado(a) poderá jamais satisfazer", explica Naouri (2009, p. 90). É nessa conjuntura edipiana que o pai precisa ser um regulador, capaz de dissuadir o filho de correr atrás de uma mãe da qual não tem direito, ao passo que, diante da filha, deve conferir-lhe identidade própria, diferi-la da mãe, para que dela consiga desligar-se. Assim, os filhos de pais "fracos" e de mães "devoradoras" estarão mais propensos a, na vida adulta, continuarem fiéis às matriarcas (e não aos seus atuais cônjuges), e daí o surgimento de fantasias de adultério, as quais camuflam, por meio de amantes da atualidade, desejos reprimidos por um amor da mais tenra infância.

Gley P. Costa (2007, p. 64) enfatiza que ninguém está livre, em seu inconsciente, de carregar fantasias de adultério, e o que irá variar é o modo como cada um lidará com essas fantasias. Os conflitos vivenciados no complexo de Édipo influenciarão no curso e na remontagem de triangulações amorosas na fase adulta, e a capacidade que o sujeito desenvolveu (ou não) de ficar sozinho, irá pesar na maneira como ele lida tanto com a infidelidade quanto com a fidelidade conjugal: "atrás da infidelidade costumaz

eventualmente encontramos o receio de estabelecer um vínculo fusional com o parceiro e permanecer definitivamente preso a este relacionamento, assim como o temor de vir a ser traído ou abandonado".

Nos adúlteros, o medo de ser descoberto, o temor de ser deixado e/ou o desejo de se encontrar com "o terceiro", dão origem a um permanente estado de insatisfação, que não deixa de implicar a participação tanto do amante quanto do cônjuge traído. É por isso que as relações de adultério são triangulares por excelência e, portanto, edipianas, pois reafirmam a nossa primeira e conflituosa relação de afeto, formada pelos lugares sociais e psíquicos destinados ao pai, a mãe e ao filho. "Num grande número de vezes, existe um 'secreto conluio inconsciente' entre os protagonistas do triângulo amoroso, decorrente de conflitos neuróticos (quase sempre edípicos)", os quais se formalizam na cena de adultério, corrobora Zimerman (2010, p. 71).

Ao tomar a fantasia como a encenação de um desejo, notar a recorrência de sonhos edipianos em seus pacientes, e começar a elaborar o que viria a ser o complexo de Édipo, Freud ([1900] 2019) inverte a teoria da sedução, tão anteriormente criticada, para além da histeria: não são os nossos pais quem desejam nos seduzir afetiva e sexualmente, somos nós quem, em meio a amor e ódio, ansiamos seduzir e aniquilar, inconscientemente, os nossos pais. Para a psicanálise, as fantasias e desejos inconscientes passam a ser compreendidos com mais valor, pois se entende que os sujeitos podem atribuir para os anseios e devaneios a mesma importância psíquica assumida pela realidade material.

Freud ([1900] 2019) faz uso da expressão *realidade psíquica* para designar essa forma de existência especial que se diferencia da realidade externa. Na realidade psíquica, o psiquismo, fundamentado em desejos e fantasias inconscientes, atua com coerência e resistência, de modo tão equivalente quanto a realidade material. Por isso o tratamento psicanalítico se "fundamenta no pressuposto segundo o qual os sintomas neuróticos se baseiam, pelo menos, numa realidade psíquica, e que, neste sentido, o neurótico ... 'deve ter razão de algum modo'", explicam Laplanche & Pontalis (2016, p. 426).

Nesse interim, ocorre, também, na teoria freudiana, "uma modificação no conceito de infância, que deixa de ser vista a partir de um registro genético e cronológico para ser abordada pela lógica do inconsciente", acrescenta Teresinha Costa (2010, p. 23), ao adiantar as discussões propostas para o tópico seguinte.

2.4. A INFÂNCIA, A SEXUALIDADE E A *FANTASIA DE CASTRAÇÃO*

A publicação, em 1905, dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, fez com que Freud ([1905] 2016b) desconcertasse os seus contemporâneos, novamente, por atingi-los em sua moral sexual. Era a introdução da noção de uma sexualidade que tem início já na primeira infância, em uma sociedade que negava, veementemente, a ideia de que crianças pudessem ser sexualmente constituídas. Era o embate com a defesa, ainda verificada no senso comum de hoje, de que a sexualidade "brota magicamente" no ser humano após a puberdade, com o amadurecimento dos órgãos genitais, e de que as fases anteriores à essa mutação biológica são completamente isentas de moções sexuais.

Quinodoz (2004, p. 71) considera que essa seja, talvez, a obra mais importante de Freud depois de *A interpretação dos sonhos,* pois é a mais marcante sobre a sexualidade e a que mais lança proposições sobre ela, das quais muitos não estavam preparados para ouvir. "De fato, o público reagiu escandalizado à leitura dos *Três ensaios*, que tornaram Freud 'universalmente impopular'". A partir dessa obra, Sigmund passa a ser notoriamente considerado obsceno e perigoso. Os próximos parágrafos mostrarão os motivos.

No primeiro desses três ensaios, denominado de "As aberrações sexuais", Freud ([1905] 2016b) começa a explorar os sentidos de *libido*, *objeto* e *meta sexual* para a psicanálise, na exploração de possibilidades sexuais variantes da heterossexualidade. Para tanto, parte, segundo o próprio, de pressupostos de Krafft-Ebing, Moebius, Havelock Ellis, Shrenck-Notzing, Moll, Löwenfeld, Eulenburg, I. Bloch e M. Hirschfeld, e avança com conhecimentos observados na repetição de casos em sua clínica psicanalítica.

Se, para a biologia, a pulsão[79] sexual se apresenta como uma necessidade orgânica, tal qual a pulsão de nutrição, e tanto a sede quanto a fome seriam fenômenos

[79] Pulsão [*Trieb*], nesse texto de 1905, Freud ([1905] 2016b, p. 66) entende enquanto "representante psíquico de uma fonte endossomática de estímulos que não para de fluir", e estaria na fronteira entre o físico (corporal) e o anímico (psíquico), o que a possibilita assumir a forma de sintomas, os quais seriam representantes substitutos da atividade pulsional. Desse modo, as pulsões não possuem qualidade alguma, e devem ser consideradas por meio dos níveis de exigências que provoca na vida psíquica, enquanto processo de excitação que ocorre no interior de um órgão e almeja ser descarregado. O termo surgiu na França, em 1625, como derivação da palavra latina *pulsio*, de "impulsionar". É só nesse texto de 1905 que Freud ([1905] 2016b, p. 66) transforma *Trieb* em um conceito psicanalítico. Lembramos que, em nosso trabalho, por mais que façamos uso da tradução de Paulo César de Souza para a obra de Sigmund, adotaremos, diferente dele, o termo *pulsão*, e não *instinto*, para traduzir *Trieb*. Corroboramos o pensamento de Roudinesco (1998, p. 628), a qual enfatiza que Freud, no desejo de demarcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo *Trieb*, para nós, e reservou *Instinkt* para qualificar os comportamentos animais.

vitais que expressariam a nossa dependência de bebida ou alimento, em matéria de sexo, o que manifesta a falta da experiência sexual para o corpo biológico, é a *libido*. Nesse viés, o senso comum, tanto o de Freud ([1905] 2016b) na Viena do início do século XX, quanto o nosso, no Brasil da aurora do segundo milênio, ainda tende a acreditar que a pulsão sexual está ausente na infância e só se manifesta depois da maturação corporal, fase em que os sujeitos saem em busca de parcerias afetivas/sexuais.

Nesse quadro, chamamos de *objeto sexual*, de acordo com Freud ([1905] 2016b), a pessoa pela qual nos atraímos sexualmente, ao passo em que denominamos de *meta sexual* a ação que nos impele a cumprir o objetivo de concretizar o ato sexual desejado.

Sigmund ([1905] 2016b, p. 21) contesta a metáfora platônica de que o ser humano havia sido dividido em duas metades – homem e mulher – e essas partes supostamente complementares deveriam se encontrar e se unir através do amor. “Resulta em grande surpresa, então, saber que existem homens para os quais o objeto sexual não é a mulher, mas o homem, e mulheres para as quais esse objeto não é o homem, mas a mulher”.

Em um período em que a heterossexualidade era entendida, predominantemente, mesmo entre os estudiosos da área, como a única via “aceitável” e “normal” de vivência da sexualidade, Freud ([1905] 2016b), ao tratar dos invertidos[80] (homossexuais), recusa a ideia dominante de que eles seriam aberrações ou sujeitos degenerados. Assim, entende a homossexualidade como uma manifestação natural da sexualidade humana, existente desde os primórdios, desvinculada da masculinidade e da feminilidade, e que, ao longo da História, teve vários representantes admiráveis, com uma inteligência acima da média, como Sócrates e Leonardo da Vinci.

Tal perspectiva, além de iluminar as problematizações sobre o que hoje tratamos por homossexualidade, levanta questões sobre a própria heterossexualidade, frequentemente ilesa a questionamentos, uma vez que, conforme desenvolvemos no Capítulo Um, desde o neolítico se estabeleceu enquanto expressão aceita, encorajada e dominante da vivência sexual:

[80] Os termos *inversão* e *invertido* para designar *homossexualidade* e *homossexual* não devem ser lidos de maneira anacrônica, julgando-os com base em discussões e pesquisas da área dos gêneros e das sexualidades posteriores a Freud. Nesse próprio texto, é possível perceber que Sigmund ([1905] 2016b) se apropria dos jargões psiquiátricos de sua época, que distinguia o “normal” da “aberração”, para desconstruir alguns dos valores que até então haviam sido atribuídos para o que essas nomenclaturas referenciavam. Aqui, portanto, cabe avaliarmos como Sigmund, em 1905, na contramão de uma sociedade predominantemente homofóbica, em nenhum momento confere para a homossexualidade ou para os homossexuais noções de inferioridade, mas de diferença. Além de se preocupar em frisar a legitimidade dessa outra forma de se vivenciar a sexualidade.

> Na concepção da psicanálise, portanto, também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química. A decisão sobre o comportamento sexual definitivo ocorre somente após a puberdade e é o resultado de uma série de fatores ainda não apreendidos em seu conjunto, alguns de natureza constitucional, outros, acidental. (FREUD, [1905] 2016b, p. 35, em nota acrescentada em 1915).

Ao se recusar a atribuir valor para a heterossexualidade ou para a homossexualidade, e tratar "invertidos" e "normais" não em termos de saúde ou de patologia, mas, apenas, como seres humanos se debatendo com as suas próprias possibilidades e potencialidades sexuais, Freud ([1905] 2016b) sedimenta o contexto para a teoria de que, originalmente, somos todos bissexuais.

Para a psicanálise, portanto, "a escolha objetal independe do sexo do objeto, a possibilidade de dispor livremente de objetos masculinos e femininos, tal como se observa na infância, em estados primitivos e épocas antigas, parece ser a atitude original", até que se desenvolva uma auto-restrição (in)consciente, da heterossexualidade ou da homossexualidade – ou, simplesmente, que essa interdição não venha a se estabelecer e o sujeito se coloque aberto a vivenciar a sexualidade de maneira ampliada. (FREUD, [1905] 2016b, p. 34, em nota de 1915).

Em nota de rodapé acrescentada em 1910 nesse primeiro ensaio, Freud ([1905] 2016b, p. 40) conjectura que uma das principais diferenças entre a vida amorosa da Antiguidade e do seu tempo, estava no fato de que os antigos ressaltavam a pulsão mesma, ao invés de enfatizar o objeto. Eles celebravam a pulsão sexual e se dispunham, em nome dela, "a enobrecer inclusive um objeto inferior", ao passo que nós, ainda hoje, tendemos a valorizar muito mais o objeto do que a pulsão sexual em si. Atualmente, como é de conhecimento geral, poucos são os que se sentem permitidos a provar do amor e do sexo como se o gênero ou o órgão genital do objeto sexual não fossem tratados como determinantes no processo de escolha da companhia afetiva.

Ao refletir sobre as pessoas sexualmente imaturas, aquelas que não escolhem objetos sexuais apropriados, como os pedófilos e os zoófilos, Freud ([1905] 2016b) argumenta que os impulsos da vida sexual costumam ser os mais difíceis de ser controlados pelas atividades psíquicas, e que aqueles que apresentam desvios de conduta nas esferas éticas ou sociais, tendem a, também, não exprimirem critérios em termos sexuais. Nesse contexto, um adúltero, portanto, além de quebrar os pactos de exclusividade sexual com o parceiro, teria uma certa predisposição a cometer, na esfera

da convivência social, outros tipos de faltas que não estivessem necessariamente vinculadas ao sexo.

Por esse curso, Sigmund ([1905] 2016b, p. 40) apresenta um conceito de perversão ampliada, que não diz necessariamente de uma estrutura clínica como o farão os psicanalistas posteriores a ele. Nos *Três ensaios*, a *perversão* está para as manifestações da sexualidade que se desviam do objeto ou da meta sexual final, ao transgredir o caminho direto para a cópula genital. As preliminares do ato sexual, o sexo oral, a exploração de outras regiões do corpo, os jogos e brincadeiras, o uso de objetos inanimados, e o *fetichismo*[81] de maneira geral, se enquadrariam nesse quesito.

Essas reflexões levam Freud ([1905] 2016b) a considerar a boca enquanto possível de ser utilizada como órgão sexual, principalmente quando os lábios e/ou a língua entram em contato com os genitais de outra pessoa, o que demarcaria uma perversão no sentido estabelecido nesse texto. Outras partes do corpo, como os dedos ou o ânus, também podem reivindicar ser tratados enquanto órgãos sexuais, assim como pés e cabelos (ou qualquer outro objeto que não costuma ser utilizado para fins sexuais) podem constituir uma relação com a sexualidade. Sendo assim, o que viria a diferenciar uma meta sexual normal de uma perversa, seria a necessidade de uma precondição fetichista (determinado tipo de sujeito, lugar, idade, cor do cabelo, vestimenta, etc.) para que a meta sexual seja atingida. Quadro em que alguns adúlteros, também, podem ser alocados, se a condição da triangulação amorosa e da infidelidade conjugal se apresentar como uma determinante para a satisfação.

Destarte, "certo grau de fetichismo costuma ser próprio do amor normal, especialmente naqueles estágios de enamoramento em que a meta sexual normal parece ser inatingível ou ter seu cumprimento impossibilitado." (FREUD, [1905] 2016b, p. 46). Por isso, o fetichismo só deve ser considerado patológico quando o anseio pelo fetiche se fixa, ao ocupar o lugar de uma "meta normal, e quando o fetiche se desprende de determinada pessoa, tornando-se o único objeto sexual".

Nessa cartografia do desejo sexual, o tocar e o olhar são entendidos, por Freud ([1905] 2016b), como caminhos pelos quais a excitação libidinal costuma ser despertada com mais frequência. O prazer em ver, para os *voyeurs*, e o prazer em ser visto, para os *exibicionistas*, são considerados perversões quando fixados na observação ou na compulsão a exibição dos órgãos genitais. Mas é preciso notar que o interesse pelos

[81] "Casos em que o objeto sexual normal é substituído por outro que guarda relação com ele, mas é totalmente inapropriado para servir à meta sexual normal." (FREUD, [1905] 2016b, p. 45).

órgãos genitais pode ser deslocado para o resto do corpo como um todo, e o que passa a ser considerado "belo" em ser visto ou ser exibido é, justamente, aquilo que tem capacidade de excitar sexualmente. Logo, tanto a escopofilia quanto o exibicionismo constituem posições complementares, ativas e passivas, do ver e do ser visto: quem mostra, no fundo deseja ver, quem vê, no fundo deseja mostrar.

Já a considerada "mais frequente e significativa de todas as perversões" seria, de acordo com Sigmund ([1905] 2016b, p. 51), a inclinação a infligir ou ser infligido por dor por parte do objeto sexual. Ao prazer com a dor, com a crueldade, e com toda espécie de humilhação e submissão, denominamos *sadomasoquismo*. Em sua esfera ativa, chamada de *sádica/sadismo*, o sujeito subjuga o seu objeto, geralmente com agressividade, de forma exacerbada, até se nutrir de uma satisfação proveniente desses maus tratos. Em sua posição passiva, designada *masoquista/masoquismo*, o sujeito se coloca de maneira passiva ante o sexo e o seu objeto sexual, e a sua forma mais extrema vincula satisfação com sofrimento, ao encontrar prazer em receber dor física ou psíquica por parte de seu objeto sexual. O masoquismo, portanto, é um desdobramento sádico, uma vez que o sadismo se volta contra a própria pessoa do masoquista, ao se permitir, ele mesmo, ocupar o lugar do objeto sexual a ser violentado.

"A história da cultura humana ensina, para além de qualquer dúvida, que crueldade e *pulsão* sexual estão intimamente relacionados", esclarece Freud ([1905] 2016b, p. 53, grifo nosso), ao defender que "toda dor, em si, já contém a possibilidade de uma sensação de prazer". À vista disso, aquele que sente prazer em infligir dor em seu objeto sexual, regularmente, costuma inverter as posições ativa e passiva e se colocar de maneira subjugada para vir a encontrar satisfação na humilhação. "Um sádico sempre é, simultaneamente, um masoquista, embora o lado mais ativo ou o lado mais passivo da perversão esteja mais desenvolvido nele e constitua sua atividade sexual predominante."

Nesses termos, nenhum sujeito saudável estaria livre, em sua meta sexual normal, de fazer uso de algum ou outro ingrediente considerado, aqui, como perverso. Freud ([1905] 2016b) garante que mesmo os sujeitos que reconhecidamente atendem aos padrões éticos e sociais podem, na vida sexual, ter comportamentos ou predileções consideradas, por essa mesma sociedade, como inaceitáveis, como o adultério. Mais uma vez, a simatologia patológica se caracterizaria, apenas, nos casos em que há fixação fetichista.

Em termos de defesas e resistências a incidirem sobre a sexualidade humana e suas respectivas práticas, estão, principalmente, os sentimentos de nojo, repugnância,

ojeriza, lamento e horror, sensações que podem ser estimuladas pela influência de fatores externos, como o contexto histórico, a moral vigente e a educação recebida pelo sujeito. Nos neuróticos, os sintomas psíquicos por eles manifestados podem agir como expressões/substitutos de suas próprias atividades e processos psíquicos sexuais, na busca de atenuar as reivindicações das pulsões provenientes da libido.

Nessa orientação, a psicanálise defende que se todas as nossas pulsões sexuais pudessem ser realizadas, sem a necessidade de serem desviadas ou interditadas pela consciência, o nosso psiquismo não precisaria transformar pulsões sexuais em sintomas. O que expressa que o preço a ser pago para não ser um sujeito predominantemente perverso, é ser um sujeito neurótico. Formados à custa da parte da nossa sexualidade considerada "anormal", os sintomas neuróticos demarcam que *a neurose é o negativo da perversão*, conforme assinalou Freud ([1905] 2016b, p. 63).

Os neuróticos, portanto, apesar de conseguirem conter boa parte de suas pulsões sexuais tidas, socialmente, como inaceitáveis, não estão livres, na vida psíquica inconsciente, dos mais variados tipos de desejos perversos:

> As fantasias bem conscientes dos perversos – que em circunstâncias favoráveis são transformadas em ações –, os temores delirantes dos paranoicos, projetados hostilmente em outras pessoas, e as fantasias inconscientes dos histéricos, que a psicanálise revela por trás dos seus sintomas, coincidem até em detalhes no seu conteúdo. (FREUD, [1905] 2016b, p. 63).

A perversão, posta nesses termos freudianos, seria, pois, originária, ao passo que a neurose figura como a sua resultante, através de repressões psíquicas decorrentes da moralidade e da repugnância. Se trouxermos essa compreensão para o âmbito do adultério, como o é o objetivo dessa tese, chegaremos à conclusão de que, originalmente, *somos todos adúlteros.* Mas, uma vez que o adultério nos é algo proibido, forças opositoras tendem a ser criadas para represar as nossas pulsões que desejariam desaguar na infidelidade: e são a moral, o nojo e a vergonha quem costumam fazer uso dessas pulsões.

É nessa perspectiva que, no segundo ensaio dos três de 1905, intitulado "A sexualidade infantil", Freud ([1905] 2016b, p. 77, grifo do autor) situa no recém-nascido as primeiras moções sexuais, as quais se inibem e se desenvolvem na medida em que ele cresce. Essas pulsões sexuais da infância, que viriam a caracterizar o que Sigmund, de modo polêmico e inovador, tratou por sexualidade infantil, não desaparecem, passam por um tipo de amnésia ou são *sublimados*, em desvios para outras metas, como as atividades culturais. "Acho que a amnésia infantil [...] torna a infância do indivíduo uma espécie de

tempo *pré-histórico*, escondendo-lhe os primórdios de sua vida sexual"; e seria justamente por causa dessa amnésia que, até hoje, o senso comum geralmente nega a importância da infância no desenvolvimento da sexualidade humana.

Sigmund ([1905] 2016b, p. 84) argumenta que a noção de uma sexualidade infantil foi muito criticada por pediatras e médicos dos nervos de seu tempo, pelo fato deles confundirem "sexual" e "sexualidade", nesse âmbito da infância, com "genital" e "genitalidade". A ideia de que não deveria haver essa confusão, fora, no entanto, determinada pelo próprio Freud em 1905, o qual abria uma rachadura com o pensamento da medicina e da sexologia de até então, na maneira de se compreender a sexualidade humana.

Para a psicanálise, esse passo se colocou como a fundação de um entendimento mais abrangente da nossa sexualidade, a qual estaria mais para uma disposição psíquica, uma "essência" da atividade humana, do que, necessariamente, para determinantes anatômicos, biológicos, com fins exclusivamente voltados ao orgasmo genital. Nesse contexto, a pulsão seria uma das principais representantes dessa força que nos habita e nos move. "Não obstante, por sua nova concepção, ele [Freud] mostrou que a sexualidade tanto era uma representação ou uma construção mental quanto o lugar de uma diferença anatômica", salientam Roudinesco e Plon (1998, p. 704, grifo nosso). O ato de chupar ou sugar o próprio dedo, comum ao lactante, seria, nesse enquadre, uma das primeiras manifestações da sexualidade infantil.

A essa satisfação pulsional que não é dirigida para outras pessoas, mas para o próprio corpo, Freud ([1905] 2016b, p. 85) denominou de *autoerotismo*. Quando a criança se punha a chupar um de seus membros (geralmente o polegar), ela estaria determinada a buscar um prazer já conhecido e que, nesse ato, seria de alguma forma lembrado. E o que os bebês constantemente se empenham em renovar, é "a primeira e mais vital atividade da criança, mamar no peito da mãe (ou de seus substitutos)".

Os lábios do recém-nascido funcionam como uma zona erógena, estimulada pela passagem do leite quente que, além de alimentar, proporciona sensações de prazer. Primeiro, essa atividade sexual originária se empenha na conservação da vida, depois se torna independente dela. É quando a necessidade de repetir a satisfação sexual se separa da necessidade de nutrição. Dessa forma, o objetivo sexual passa a ser reviver a experiência de prazer, através de estímulos sobre a zona erógena. Por deslocamento, outras partes do corpo podem ser escolhidas para ocupar o prazer de sugar, de modo que o toque pode ser promotor de prazer em outras regiões corpóreas do lactante. Assim

como, da mesma maneira que o ato de sugar, qualquer outra parte do corpo pode ser dotada da mesma excitabilidade que os genitais e assumir a condição de zona erógena. E, uma vez tendo realizado o seu desejo, com a descarga da tensão sexual, o bebê relaxa e dorme tranquilo, assim como faria o adulto após obter a satisfação no sexo.

Se, nesse viés, os lábios se configuram enquanto zona erógena, a zona anal também surge como um apoio, já na infância, para o desenvolvimento da sexualidade em outras localidades do corpo. Tanto os distúrbios intestinais, as hemorroidas, quanto o simples ato de defecar, exercem estímulos na mucosa anal e produzem um misto de sensações de dor e volúpia. Em nota de rodapé acrescentada em 1920, Freud ([1905] 2016b, p. 93) credita à Lou Andreas-Salomé a noção de que uma das primeiras interdições sexuais impostas às crianças diz respeito ao controle que ela deve exercer de sua atividade anal. É quando os pequenos começam a se dar conta de que o ambiente externo pode ser hostil aos seus impulsos, e aprendem a efetuar as primeiras autorrepressões de prazer. "A coisa anal fica sendo, a partir de então, o símbolo de tudo a ser rejeitado, afastado da vida".

Os rituais de higiene e limpeza do corpo da criança também são responsáveis por torná-lo erógeno, e determinadas excitações causadas por fricções e lavagens, podem estimular o onanismo antes da puberdade. Mas "é evidente que não se requer a sedução para despertar a vida sexual da criança, que esse despertar também pode ocorrer espontaneamente, por causas internas", acentua Freud ([1905] 2016b, p. 98).

Todavia, a influência de estímulos corporais confere predisposição para que a criança se torne *polimorficamente perversa*, sendo induzida a sentir prazer em todas as suas extensões possíveis. "Freud apresentou ao mundo uma nova criança, dotada de uma sexualidade perverso-polimorfa. Com o conceito de pulsão ele vai nos mostrar que o corpo da criança é um corpo pulsional, corpo de desejo", mensura Teresinha Costa (2010, p. 24).

Para Quinodoz (2007), a noção de uma criança polimorficamente perversa gera escândalo até hoje, por ser mal interpretada: o fato de uma criança obter prazer sexual de zonas erógenas que podem se estender por todo o seu corpo não significa que ela seja uma "maníaca sexual em tenra idade", mas que ela vivencia um estágio importante do seu desenvolvimento psicossexual que ainda não atingiu a genitalidade sexual, que ela ainda não está sexualmente pronta para o coito em si, apesar de já ter iniciado a sua preparação para, no futuro, vir a desfrutar disso.

Devido à pouca idade, as barreiras psíquicas de repressão da sexualidade na criança ainda estão em processo de construção, de modo que os sentimentos como nojo, culpa ou vergonha nem sempre costumam conter os seus impulsos sexuais. Daí os movimentos de *voyerurismo*, *exibicionismo* e *crueldade* serem tão comuns na infância, ainda que com certa independência das zonas erógenas; o comum é que só mais tarde essas práticas estabeleçam relação com a vida genital. (Cf.: FREUD, [1905] 2016b).

Diante desse cenário, a partir, mais ou menos, dos três anos de vida, a criança começa a se interessar em fazer pesquisas a respeito dos problemas sexuais. Elas não estão interessadas, necessariamente, em explicações teóricas como as apresentadas ao longo dessa tese, pois querem saber é sobre a natureza prática do funcionamento humano. Depois de terem erogeneizado a boca e o ânus, elas adentram, no curso de seu desenvolvimento sexual, na busca pelo entendimento das diferenças sexuais.

É nessa fase que as crianças costumam temer estarem ameaçadas e fantasiam a respeito do lugar que ocupam na dinâmica familiar. Se angustiam com a possibilidade de perderem o amor dos pais com a chegada de um irmãozinho, e isso as deixa pensativas, observadoras e questionadoras. "Está na fase dos porquês", costumam dizer os pais sobre os seus filhos quando eles adentram nesse estágio. Uma das primeiras perguntas que as crianças costumam levantar em suas pesquisas sexuais é "de onde vem as crianças?". E, ainda que se atentem, sem maiores reflexões, para a ideia de que existem grupos opostos de homens e mulheres, elas pouco têm consciência das diferenças genitais, ainda que no fundo carreguem o pressentimento de que o órgão sexual, de "alguma forma misteriosa", pode estar relacionado com as perguntas que tanto as inquietam.

Freud ([1905] 2016b, p. 104), já em 1905, coloca que, para o menino, "é natural pressupor que todas as pessoas que conhece têm um genital como o seu, e é impossível conciliar a ausência dele com a ideia que faz dessas outras pessoas". O garoto luta para manter a convicção interna de que todos são como ele, de que diferenças anatômicas não o distingue dos demais, e se debate contra as evidências de que algo que diz respeito ao outro, e que lhe é desconhecido, possa existir.

Já a menina, nessas reflexões preliminares sobre a sexualidade, Sigmund (*ibdem*) supõe que, diferente do garoto, não nega a diferença sexual quando confrontada com uma anatomia diferente da sua, pois assimila esse contraste biológico de maneira mais imediata. Ela enxergaria o seu clítoris como um "substituto" do órgão genital masculino e, frustrada, passaria a desejar ser um garoto, desenvolveria uma *inveja do pênis*. É nesse ponto do texto que Freud (*ibdem*) nomeia de *complexo de castração*

(*Kastrationskomplex*) o sentimento inconsciente de angústia, sentido pela criança, quando ela descobre que existem diferenças anatômicas relacionadas aos órgãos genitais: elas fantasiam que o pênis pode ser, a qualquer momento, castrado.

Em 1909, ao publicar o caso do pequeno Hans (pseudônimo para Herbert Graf), o primeiro relato de um tratamento psicanalítico com uma criança, Freud ([1909] 2015, p. 127) pôde apresentar um exemplo prático das teorias apresentadas sobre a sexualidade na infância. Dos três aos cinco anos, esse menino estava tomado por preocupações que diziam respeito aos enigmas da sexualidade, fator que logo pôde ser observado, em outras crianças, de uma maneira abrangente.

Hans demonstrava um interesse particular pelo próprio corpo, em especial pelo seu pênis, chamado por ele de "faz-pipi". O órgão genital masculino passou a lhe conferir tanto prazer e angústia, que ele não conseguiu parar de fazer questionamentos sobre ele: perguntou ao pai se ele também possuía um "faz-pipi" e, um dia, ao observar a sua mãe trocar de roupa, afirmou que gostaria de ver se ela também tinha um "faz-pipi". As respostas que, nessa época, recebeu dos adultos sobre sexo, no entanto, eram sempre rasas e ambíguas, o que levou o menino a formular a sua própria teoria sexual, tendo chegado à conclusão de que as mulheres também são possuidoras de pênis. Em meio a esse dilema infantil, Hans frequentemente recebia ameaças de que, como castigo por mal comportamento, teria o seu pênis castrado: "se você fizer isso, chamarei o dr. A. e ele cortará seu faz-pipi", intimidavam os pais. (*ibdem*).

A princípio, Freud ([1909] 2015) acredita que são principalmente essas ameaças, geralmente vindas por parte dos seus genitores, que fazem com que Hans seja introduzido no complexo de castração. Mas em nota de rodapé acrescentada em 1923, Sigmund (2015) credita que Lou Andreas-Salomé, A. Stärcke, F. Alexander e outros psicanalistas de sua época, haviam concluído que o complexo de castração cria as suas raízes já no lactante, cada vez que ele se afasta do seio materno. O distanciamento do corpo da mãe é sentido pelo bebê como se ele estivesse sendo "castrado" em uma parte de seu próprio corpo, uma vez que ele ainda não possui uma compreensão estruturada dos limites que o separam do restante do mundo. Nesse viés, o próprio ato de nascer, enquanto expulsão do ventre materno, poderia ser entendido como o protótipo de toda castração, conforme expusera Otto Rank (2015) em *O trauma do nascimento*: mãe e filho, "mutilados", já não formariam um só corpo. Daí o auforismo de Naouri (2009, p. 91) a respeito do adultério, quando diz que, "seja homem ou mulher, uma pessoa só se casa com sua mãe". A defesa de nossa tese é a de que o adúltero luta, em sua fantasia, contra essa castração primordial.

Apesar dessas contribuições conferidas por outros psicanalistas à sua teoria, Freud ([1909] 2015), após legitimá-las, diz, a princípio, preferir sustentar que a relevância do complexo de castração está nos estímulos e efeitos associados à perda do pênis, conforme afirma ter descoberto através de seus pacientes. Mas em 1919, no texto "O inquietante"[82], Sigmund ([1919] 2010c, p. 347) relaciona o complexo de Édipo com a angústia de castração, e retoma a peça de *Édipo rei* para considerar a cena em que o protagonista fura os próprios olhos como um equivalente da castração: "o ato de cegar a si mesmo, do mítico criminoso Édipo, é apenas uma forma atenuada do castigo da castração, o único que lhe seria apropriado, conforme a lei de Talião". Em nossa tese, portanto, assumimos uma perspectiva mais ampliada da noção de castração, principalmente por acreditarmos nas dimensões simbólicas e culturais estabelecidas entre o corpo biológico, o inconsciente e a fantasia.

Ao voltarmos para o caso do pequeno Hans, descobrimos que o nascimento de uma irmãzinha o deixa intrigado. Ele toma por base as fábulas que os adultos lhe contaram, teoriza que uma cegonha veio deixá-la, e que, anteriormente, ela estava guardada em uma "caixa grande" e foi expelida como fezes. O menino não demora a se mostrar enciumado, dizer que gostaria que a irmã morresse, ao mesmo tempo em que declara o seu amor por ela. Essas mesmas emoções ambivalentes não demoram a ser endereçadas ao pai.

O garoto passa a querer dormir com a mãe, pede que ela o acaricie, e exige que o pai vá embora, fique longe, além de desejar, inconscientemente, que ele morra. Assim, quando o conflito entre amor e ódio são colocados de maneira elevada no centro da situação edipiana, sintomas neuróticos encontram "adubo" para se desenvolver: e, no caso do pequeno Hans, seu principal sintoma foi o medo inconsciente de vir a ser castrado.

O menino passou a recusar a sair de casa, pois era atormentado pelo temor de vir a ser mordido por um cavalo. Para Freud ([1909] 2015), essa fobia era resultante de um deslocamento para o equino de uma angústia inconsciente de que o seu pai lhe castrasse. Essa angústia seria proveniente do conflito edipiano, pois seus desejos incestuosos, ao ponto de o fazer desejar eliminar o pai para ficar sozinho com a mãe, se tornaram cada vez mais difíceis de serem suportados psiquicamente. O nascimento de uma irmã rival no amor e na atenção recebidos por parte de seus genitores também intensificou a sua cólera. Foi quando lhe surgiu, através da culpa, a fantasia de que seria castrado como punição

[82] Também traduzido, em edições de língua portuguesa, como "O estranho", "O estrangeiro" ou "O infamiliar".

por ter desejos tão proibidos quanto o de se manter em uma relação incestuosa com a mãe e o de odiar o pai que, no fundo, ele amava e admirava.

Sigmund ([1909] 2015) acredita que o fator patológico que origina os sintomas fóbicos em Hans não está, necessariamente, associado à irmã, uma vez que ele tinha consciência das emoções ambivalentes que nutria em relação a ela. Diferente do desejo de que o pai morresse, os quais foram reprimidos em seu inconsciente. Hans não suportava a ideia de que odiava um pai que era, em seu plano consciente, tão bom e amado. Suas pulsões agressivas foram, assim, reprimidas, e estabeleceram a angústia de que ele poderia ser castrado. Era justamente esse sintoma quem permitia Hans de evitar sentir um ódio intolerável pelo seu pai.

O caso do pequeno Hans possibilitou a Freud ([1909] 2015) expor que a angústia de castração, assim como as pulsões incestuosas, não caracterizam, em si mesmas, uma patologia: elas estão para todos, e é um fator quantitativo – quando a situação interna atinge um excesso de angústia que não consegue ser elaborado – que determina o surgimento de um quadro sintomático.

Anos mais tarde, em 1923, no texto "A organização genital infantil", Freud ([1923] 2011b, p. 170, grifo do autor) esclarece que o desfecho que a sexualidade infantil estabelece por volta dos cinco anos se aproxima, de maneira geral, da forma que ela assumirá na vida adulta. No que se refere às relações entre o complexo de Édipo e a castração, é apresentada a noção da primazia sexual do falo como organizadora da sexualidade infantil: "para ambos os sexos, apenas *um genital*, o masculino, entra em consideração. Não há, portanto, uma primazia genital, mas uma primazia do *falo*".

Ao se fundamentar na ideia de que o pênis, para a criança, é o órgão pertencente aos dois sexos, Sigmund ([1923] 2011b) estabelece a *fase fálica* em sua teoria da sexualidade, na qual o infante vincula ao sexo anatômico do macho a fantasia de que todos um dia o possuíram. A angústia decorrente da possibilidade de perder esse objeto universal fantasiado (para o menino) ou de já tê-lo perdido (para a menina), faria parte das inscrições subjetivas de cada sujeito, para ambos os sexos, os quais sempre estariam sendo confrontados com a imagem de uma falta.

Em 1925, no texto "Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos", Freud ([1923] 2011b, p. 296, grifo do autor) sublinha que, na menina, o complexo de Édipo é uma formação secundária, pois a ideia de que a castração já ocorreu se coloca como anterior ao desenvolvimento do complexo. É a ideia de ter sido castrada que, para ela, a faria ter inveja do pênis e, consequentemente, passar a desejar ter um filho

do pai. Diferente do menino, que pode encontrar no complexo de castração a resolutividade para o seu conflito, no abandono de objetos sexuais incestuosos pelo temor de vir a ser "mutilado": "*Enquanto o complexo de Édipo do menino sucumbe ao complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração*".

Mas retornemos aos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". Será no terceiro ensaio, "As transformações da puberdade", que Freud ([1905] 2016b, p. 135) elucidará sobre como os desdobramentos do complexo de castração se articulam com o desenvolvimento sexual. Para tanto, ele apresenta a noção de *libido* enquanto "uma força quantitativamente variável que poderia medir processos e transposições no âmbito da excitação sexual". A libido seria uma "energia" particular, uma manifestação dinâmica, na atividade psíquica, da pulsão sexual a procura de objetos sexuais em que pudesse investir libidinalmente:

> Nós a vemos, então, concentrar-se em objetos, fixar-se neles, ou então abandonar esses objetos, passar deles para outros e, a partir dessas posições, guiar a atividade sexual do indivíduo, a qual leva à satisfação, isto é, à extinção parcial e temporária da libido. (...) A libido narcísica do Eu nos aparece como o grande reservatório, do qual são enviados e ao qual retornam os investimentos objetais. (FREUD, [1905] 2016b, p. 136).

Para as questões de nossa tese e, considerando o parágrafo em recorte, nos perguntamos, retoricamente: como a libido agiria na experiência de uma relação monogâmica? É possível que ela venha a se fixar, por "toda a eternidade", em um único objeto, ou seja, na figura do cônjuge escolhido? A visão judaico-cristã a respeito do matrimônio, tão difundida no Ocidente, considera que é natural do humano ter a sua libido, muitas vezes, em circulação, no abandono de antigos objetos e escolha de novos?

É nesse contexto que Freud ([1905] 2016b, p. 139) defende a existência de um monismo sexual, em que a libido, independente do gênero e da orientação sexual do sujeito, seria de natureza masculina. Ponto de vista polêmico, principalmente quando observado pela ótica feminista, denunciadora do modo patriarcal de enxergar, refletir e conceber o mundo. Não por acaso, em 1915, nesse mesmo texto, Freud (*ibdem*) abre uma nota de rodapé com explicações sobre esse posicionamento: diz que, apesar do senso comum ter apenas uma opinião sobre o que seria *masculino* e *feminino*, esses são conceitos complexos, confusos até mesmo para a ciência, e que podem ser decompostos em, pelo menos, três orientações diferentes, a do biológico, a do social e a do campo psicanalítico.

De acordo com essa nota, as compreensões de *masculino* e *feminino*, no sentido biológico, são caracterizadas pela presença ou ausência de óvulos e espermatozoides e das funções deles decorrentes. A ossatura mais pesada, o desenvolvimento muscular, a agressividade, e uma suposta maior intensidade de libido, os quais a biologia costuma unir à ideia de masculinidade biológica, contrariamente, são características mais encontradas, em várias espécies animais, em fêmeas. Na observação de sujeitos masculinos e femininos em sua existência em grupo, a sociologia constata que, "no caso do ser humano, nem no sentido psicológico nem no biológico se acha uma pura masculinidade ou feminilidade. Cada pessoa apresenta, isso sim, uma mescla" de traços sociais e biológicos atribuídos aos dois sexos. (*ibdem*).

Nesse sentido, quando Freud trata de masculinidade ou de feminilidade em 1905, estaria empregando esses termos, conforme ele mesmo, de maneira "ampliada", no sentido de *atividade* e *passividade*, de modo que a pulsão seria sempre ativa/masculina, mesmo quando estivesse em busca de uma meta passiva/feminina. Sigmund reforça (*ibdem*), portanto, que, nesse entendimento, masculinidade e feminilidade não seriam características de um gênero em específico, mas de todo e qualquer ser humano, pois todos carregaríamos combinações masculinas e femininas, bem como de atividade e de passividade.

No curso dessas reflexões, em sua *forma positiva*, o complexo de Édipo se caracteriza pelo amor ao cuidador/genitor do sexo oposto, e ódio ao do mesmo sexo. Já a *forma negativa* seria caracterizada por amor ao cuidador/genitor do mesmo sexo, e ódio ao do sexo oposto. Para Freud ([1924] 2011b), independente do sexo do sujeito, o que determinará o desfecho de sua situação edípica será a força que terá para ele as disposições sexuais masculinas e femininas, levando-o a identificar-se com o pai ou com a mãe. Mas uma vez que todo sujeito é constituído, originalmente, pela bissexualidade, o complexo de Édipo é dúplice, ou seja, possui polaridades positivas e negativas, com uma costumando ser mais predominante do que a outra.

É dentro dessa conjuntura, em associação ao entendimento de uma bissexualidade inata a todos os sujeitos, que Freud ([1905] 2016b, p. 140) se propõe a analisar as manifestações sexuais de homens e mulheres. Se a puberdade traria para o menino um grande avanço da libido, para a menina viria uma nova onda de repressão, que atingiria, mais precisamente, a sexualidade clitoridiana. Nela, a excitação erógena do clítores para a vagina se daria em um lento processo, enquanto o homem tem, desde a infância, o pênis como a sua principal zona diretriz de atividade sexual. Sendo assim, tanto essas repressões

sexuais, quanto essa mudança de zonas erógenas diretrizes, condicionariam a natureza feminina a ser mais propensa às neuroses.

Em 1924, Freud (2011b, p. 213) acrescenta que o clítores, para a menina, se comporta inicialmente como um pênis, mas quando ela compara o seu órgão com o do menino, se sente em desvantagem e passa a nutrir uma ideia de inferioridade em relação a si mesma. Durante um período, acredita que, quando crescer, terá um membro como o dos garotos, até desistir dessa ideia e passar a acreditar que um dia possuíra o pênis, mas fora castrada. Apesar disso, essa renúncia ao pênis não é, por ela, facilmente tolerada:

> A garota passa – ao longo de uma equação simbólica, poderíamos dizer – do pênis ao bebê, seu complexo de Édipo culmina no desejo, longamente mantido, de receber do pai um filho como presente, de lhe gerar um filho. Temos a impressão de que o complexo de Édipo vai sendo aos poucos abandonado porque tal desejo não se realiza. Os dois desejos, de ter um pênis e um filho, permanecem fortemente investidos no inconsciente, e ajudam a preparar o ser feminino para o seu futuro papel sexual.

Assim, uma vez que, em nosso desenvolvimento psíquico e biológico, nos sentimos prontos para encontrar uma parceria afetiva/sexual, a nossa infância entra, inconscientemente, em cena. Se a nossa primeira satisfação sexual vinha da ingestão do alimento, a pulsão sexual compreendia que existia um objeto fora do próprio corpo, seja o seio ou a mamadeira dada pelo cuidador. Quando a criança consegue formar a ideia de que aquele que lhe propõe satisfação é, na verdade, um outro sujeito, alguém que está corporalmente separado dela, a pulsão tende a se voltar para si mesma, ao se tornar autoerótica. Inicia-se o período de latência, e a criança aprende a amar outras pessoas, para além de seu primeiro cuidador (geralmente a mãe), que também satisfazem as suas necessidades e lhe ajudam a suportar o sentimento de desamparo. Nesse sentido, "a descoberta do objeto é, na verdade, uma redescoberta", precisa Freud ([1905] 2016b, p. 143).

A criança tomaria o trato de quem dela cuida como expressões amorosas e sexuais. Por mais que um pai ou uma mãe afirmem que o carinho que direcionam aos seus filhos são totalmente assexuais, os beijos, abraços, carícias, banhos, e "conchinhas" são maneiras deles tomarem os rebentos como substitutos de objetos sexuais. Sem precisar estarem sexualmente intencionados, esses cuidadores ensinam as crianças, através do afeto que para elas despendem, a amar. Mas quando desmedido, esse carinho dos cuidadores para os seus pupilos pode torná-los sexualmente precoces ou, na vida madura, levá-los a se transformar em sujeitos incapazes de ficar temporariamente sem afeto ou de satisfazer-se com medidas moderadas de amor. (Cf.: FREUD, [1905] 2016b).

> A menina pequena, que pretende ser amada pelo pai acima de tudo, algum dia sofre uma dura punição por parte dele e se vê expulsa do paraíso. O garoto, que vê a mãe como sua propriedade, nota que ela passa a dirigir seu amor e seu cuidado a um recém-chegado. A reflexão aprofunda o valor dessas influências, ao enfatizar que são inevitáveis tais experiências aflitivas. (FREUD, [1924] 2011b, p. 204).

Nesse cenário, o medo costuma se transformar em uma expressão, desde a infância, da falta, da solidão, da ausência da pessoa amada. Por isso os sujeitos com uma pulsão sexual muito forte ou desenvolvida prematuramente, tendem a ansiedade. O adulto "transforma a sua libido em angústia quando não pode satisfazê-la", de modo que a insatisfação sexual se torna responsável pelo desenvolvimento de neuroses. (FREUD, [1905] 2016b, p. 146).

Se os pais conseguem ser bem-sucedidos na quantidade e nos tipos de carinhos que propõem aos seus filhos, ao conseguirem evitar que a pulsão sexual da criança desperte de maneira prematura (antes do desenvolvimento físico iniciado na puberdade), a excitação psíquica atinge o sistema genital e a escolha de objeto sexual se efetiva. A tendência da criança, porém, é escolher como objeto sexual as pessoas que já amam e conhecem desde a infância, mas o período de latência sexual, erguido ao lado de inibições, barreiras contra o incesto e prescrições morais, se encarregam de excluir parentes e cuidadores das possibilidades de escolhas objetais. É nesse ponto que, mais uma vez, entram as fantasias:

> Mas a escolha do objeto é realizada primeiramente na imaginação, e a vida sexual do adolescente não tem outra opção, praticamente, senão entregar-se a fantasias, ou seja, a ideias não destinadas à concretização. [...] A investigação psicanalítica mostra que o indivíduo ainda luta intensamente com a tentação do incesto em seu desenvolvimento e que muitas vezes sucumbe a ela na fantasia e até mesmo na realidade. [...] Têm grande importância na gênese de muitos sintomas, pois constituem seus estágios preliminares, ou seja, estabelecem as formas em que os componentes libidinais reprimidos encontram satisfação. [...] Entre as fantasias sexuais da época da puberdade, destacam-se algumas que se caracterizam pela ocorrência bastante generalizada e por serem, em grande medida, independentes da experiência individual. São as fantasias de espreitar o ato sexual dos pais, da sedução por parte de pessoas amadas quando era pequena, da ameaça de castração, as fantasias com o útero materno [...] (FREUD, [1905] 2016b, p. 148).

Essas fantasias inconscientes, de inclinações infantis, as quais se tornam mais intensas no momento de escolhas objetais, estarão, no entender de Sigmund ([1905] 2016b), para todos os seres humanos. Seus conteúdos, os quais tendem a pôr os pais em posições de objetos sexuais, costumam ter enfoque no sexo oposto: o filho com maior atração pela mãe, a filha pelo pai, sobretudo pela imposição cultural que tende a inibir as

relações entre iguais[83]. Para superar essas fantasias claramente incestuosas é preciso que o sujeito atravesse uma experiência psíquica dolorosa e significativa que, se ocorrer por vias normais, será concretizada no período da puberdade, através do desprendimento da autoridade dos pais.

Já os que crescem sem superar os investimentos em fantasias incestuosas relacionadas à intensidade vincular com os pais, podem vir a considerá-los, inconscientemente, enquanto os seus "amantes", os seus "amores" e/ou os seus "traidores". De fato, para a maioria dos sujeitos, a mãe é uma grande "adúltera", que nos troca, nos trai, seja para ficar com outro(a) – o(a) esposo(a) dela –, seja para destinar o seu amor para outro filho, outro trabalho, outra atividade, outro objeto que nos coloque em posição preterida. As mães "devoradoras" que não agem desse modo, ao colocar o filho em lugar de absoluta prioridade/necessidade em sua vida, ao invés de "traidoras" de seus rebentos, tornam-se as "amantes" deles, os quais, no futuro, poderão sentir dificuldade em ser fiel a mais alguém. Assim, Zimerman (2010, p. 71) argumenta que uma das grandes questões inconscientes para os adúlteros é: "quem fica com a posse do(a) genitor(a) e quem fica de fora?"

Freud ([1905] 2016b) pontua que existem pessoas que nunca superam a autoridade dos pais e não suportam pôr fim à dependência afetiva que possuem por eles, ou fazem isso de maneira incompleta. São sujeitos que continuam amando os próprios pais de maneira infantil, mesmo depois da puberdade, sem conseguirem se portar psiquicamente, diante deles, de igual para igual, como adultos amadurecidos.

As garotas, geralmente criadas com mais mimos e limitações do que os garotos, persistiriam mais nessa posição de dependência emocional, para a alegria dos pais, os quais costumam resistir em ver os seus filhos se tornarem independentes deles. Os sujeitos que não superam essas fantasias incestuosas de forte dependência afetiva entre pais e filhos, tendem a se transformar em parceiros sexualmente frios e anestésicos para os seus cônjuges, pois o amor aparentemente não sexual direcionado aos genitores se alimenta da mesma fonte que o amor sexual. Em outras palavras, para conseguir se entregar

[83] Freud ([1905] 2016b, p. 153) finaliza o terceiro ensaio com um tópico sobre a homossexualidade, chamada por ele, dentro de seu contexto histórico, de inversão. Ele enfatiza que os primeiros impulsos sexuais, após a puberdade, costumam hesitar entre uma escolha objetal "normal" (a heterossexual) ou "invertida" (a homossexual). Mesmo quando a inversão é psiquicamente inibida, ela poderia "escoar" através de amizades bastante entusiasmadas entre pessoas do mesmo sexo. Mas, segundo ele, o que de fato costuma excluir a inversão das escolhas objetais dos sujeitos é a imposição das sociedades que coíbem a prática sexual entre iguais. Pois onde a inversão não é culturalmente hostilizada, muitos são os sujeitos que admitem se inclinar sexualmente para ela.

amorosamente a alguém na fase adulta é fundamental, antes de tudo, renunciar à fixação infantil da libido depositada nos pais.

Freud ([1905] 2016b) assegura que os que não conseguem fazer essa travessia do desenvolvimento psicossexual, ao insistirem em metas incestuosas para a sua libido, acabam por se tornar aptos à eclosão de transtornos psíquicos, os quais passam a se alimentar, em atividade inconsciente, pela busca desses objetos sexualmente interditados. E os que adoecem após experiências amorosas infelizes também costumam manter a sua libido fixada nas pessoas prediletas da infância. Não seria esse, pois, o funcionamento psíquico de boa parte dos sujeitos adúlteros, os quais se veem sexualmente atraídos por objetos de desejos que lhes são expressamente proibidos?

2.5. O "AMOR À PROSTITUTA" E O "TERCEIRO PREJUDICADO"

Em texto de 1910, "Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem", no que chamou de "Contribuições à psicologia do amor", Freud (2013) coloca que alguns homens sentem desejo em escolher objetos sexuais que necessariamente impliquem em "um terceiro prejudicado". São sujeitos que dificilmente tomam por objeto alguém que esteja solteiro, pois o interesse deles é justamente o de estabelecer uma triangulação amorosa em que um outro, posto na posição de adversário, seja, de alguma forma, lesado. Já outros homens insistem em escolher como objeto sexual mulheres infiéis, inconstantes, com alguma má fama, na preferência por esposas inclinadas ao flerte, à poligamia, no que Sigmund ([1910] 2013) chamou de "amor à prostituta".

> Em casos gritantes, o amante não mostra nenhum desejo de ter somente para si a mulher, parecendo sentir-se bem no relacionamento triangular. Um de meus pacientes, que sofrera terrivelmente com as escapadas da sua dama, não fez objeções ao casamento desta, mas o promoveu de todas as formas; e nos anos seguintes não demonstrou nenhum ciúme do marido. É verdade que outro caso típico tivera bastante ciúme do marido em seu primeiro caso amoroso, e obrigara a dama a suspender as relações conjugais. (FREUD, [1910] 2013, p.337).

Nesse viés, outro tipo típico de escolha objetal feita por homens héteros são as mulheres sexualmente difíceis, honestas e com pudores em matérias de sexo. Consideradas "objetos sexuais valiosíssimos" pelos amantes desse perfil, curiosamente, eles não costumam se contentar com apenas uma delas. "Ocorre, isto sim, que tais paixões se repetem, com as mesmas peculiaridades – cada uma a exata cópia da outra – várias

vezes na vida dos que pertencem a esse tipo", ressalta Sigmund ([1910] 2013, p. 338). E o último padrão de escolha objetal de homens, encontrados na clínica freudiana, foram os dos amantes "salvadores", os quais estariam convencidos de que a amada necessita deles para encontrarem a virtude e não perderem a razão do existir.

Ao examinar o quatro dessas escolhas de objetos feitas por homens, Freud ([1910] 2013, p. 339) assevera que, após um aprofundamento psicanalítico, percebeu que elas eram oriundas de uma mesma fonte: "vem da fixação infantil de sentimentos ternos na mãe e representam um dos desenlaces de tal fixação". São objetos amorosos que se tornam substitutos maternos, de modo que "o terceiro prejudicado" de um não é senão o seu pai, e como "todo substituto deixa de proporcionar a satisfação desejada", é fácil entender porque o outro, mesmo diante de uma mulher recatada e fiel conforme almejara, insiste em contrariar a ideia de fidelidade e partir em busca de outras com o mesmo perfil – suas inúmeras companheiras são a reafirmação de que nenhuma está à altura de ocupar o lugar de seu amor edipiano, o da sua mãe. Por mais que ela e a prostituta, no fundo, façam a mesma coisa: durmam com outro homem. Nesse contexto ambivalente de desejo e sede de vingança, para esses homens, "fantasias sobre a infidelidade da mãe são suas prediletas".

Nos "Três ensaios", Freud ([1905] 2016b, p. 151) salienta que é importante notar que quase ninguém escapa às influências das fantasias incestuosas da infância, mesmo depois de superá-las. É bastante comum que as escolhas de objetos, ainda que em sujeitos psiquicamente saudáveis, tomem como base os modelos parentais. "Sendo tão importantes as relações infantis com os pais na futura escolha do objeto sexual, é fácil compreender que toda perturbação desses laços infantis acarreta graves consequências para a vida sexual após a maturação". Nesse sentido, as desavenças ou o casamento infeliz dos pais determinam uma predisposição a um desenvolvimento sexual perturbado dos seus filhos, assim como o ciúme amoroso, por parte do adulto, também teria uma raiz infantil.

Sigmund (*ibdem*) acentua que a inclinação infantil pelos pais não seria o único fator determinante nas escolhas objetais, vários outros fatores – ele não cita quais – estariam em jogo nessas decisões inconscientes, mas essas fantasias incestuosas seriam, se acordo com ele, o traço de maior relevância nesse processo.

É por isso que o complexo de Édipo, como avalia Teresinha Costa (2010, p. 17), se apresenta como um dos principais conceitos da psicanálise, indicador das relações que ocorrem na infância da maioria das pessoas e que acaba por organizar a nossa

subjetividade enquanto sujeitos desejantes. “O complexo de Édipo é a metáfora que Freud utiliza para abordar a inscrição da castração e da lei simbólica no psiquismo de cada sujeito”, ele seria uma referência à forma mítica da origem da interdição do incesto. O desejo a que o sujeito aspira, simbolizado no incesto mãe-filho, como no caso do pequeno Hans, não é permitido em razão do pai, instância representante das regulações sociais.

A interdição sexual aos nossos pais funda o desejo, de maneira que o desejo existe justamente porque há a proibição de sua concretização: com os nossos pais inacessíveis ao posto de nossos cônjuges, resta-nos procurar quem os substitua, resta-nos *desejar* e *fantasiar*... algo que os adúlteros (seriam só eles?) não cansam de fazer.

2.6. AS *FANTASIAS ORIGINÁRIAS*

Acreditamos termos traçado, até aqui, o arco teórico necessário para, finalmente, compreendermos o que Freud estabeleceu por *fantasias originárias*, o mote central dessa tese, fundamental para compreendermos como os mitos indígenas e as tragédias euripidianas também podem fornecer diretrizes para um entendimento mais ampliado sobre as origens do adultério.

As *fantasias originárias* (*Urphantasien*), também traduzidas por *fantasias primárias*, *fantasias da origem, fantasias primordiais* ou *fantasias primitivas*[84], são definidas, em vocabulário, por Laplanche e Pontalis (2016, p. 174), como estruturas fantasísticas típicas, as quais fazem parte da vida psíquica dos sujeitos independentemente de suas experiências pessoais: “a universalidade destas fantasias explica-se, segundo Freud, pelo fato de constituírem um patrimônio transmitido filogeneticamente”.

É em 1915, no texto “Comunicação de um caso de paranoia que contradiz a teoria psicanalítica”, que Freud (2010b, p. 197) estabelece o que seriam as fantasias originárias. Ele conta que foi procurado por um advogado para solucionar um caso problemático de uma jovem que dizia estar sendo ameaçada por um colega de trabalho que a seduziu e, em segredo, fez registros fotográficos (bastante íntimos), dela. Tudo leva a crer que esse

[84] As edições brasileiras da obra de Freud, como as da Imago e da Companhia da Letras, por vezes chegam a fazer uso desses diferentes termos em um mesmo livro ou coleção, de modo que, em nosso trabalho, não nos preocuparemos em eleger uma única terminologia para *Urphantasien*. O prefixo alemão *ur* denota o que é primeiro e mais antigo, de modo que adjetivos como *primordial, primário, primitivo, primevo* ou *originário* não comprometem, no viés do que empreendemos para essa tese, o que essas nomenclaturas indicam. Goldgrub (1988, p. 61) corrobora essa ideia e, ao tratar dessa problematização, reflete que o “adjetivo ‘primário’ ou ‘originário’ procura combinar o universal do biológico com a lógica ambiental.”

era um caso de adultério, pois, segundo o relato do psicanalista, "circunstâncias externas" tornavam impossível o matrimônio desse casal, "mas o homem não se dispunha absolutamente a desistir da relação por causa disso. Ele argumentou que era absurdo, devido a convenções sociais, renunciar a tudo o que ambos desejavam". Mas como o sedutor prometeu a mulher que, caso viessem a ter uma relação, ela não seria exposta a nenhum perigo, "ela concordou afinal em visitá-lo na sua morada de solteiro, durante o dia".[85]

Não nos interessa, aqui, expor a análise desse caso em minúcias, visto que não é do interesse de Freud ([1915] 2010b, p. 202), nesse texto, aprofundar a questão das fantasias originárias, mas, sim, verticalizar suas reflexões sobre a paranoia[86]. Portanto, em linhas gerais, basta sabermos, aqui, que a jovem desse caso clínico teve a impressão de ter ouvido o barulho de alguém lhe fotografando enquanto fazia sexo com o seu amante. Alguém já estava escondido no quarto antes dela chegar, provavelmente atrás das cortinas, supôs ela.

No dia seguinte ao secreto encontro sexual, no ambiente de trabalho, a jovem viu o seu parceiro aos cochichos com uma superiora, a qual tinha cabelos tão grisalhos quanto os de sua mãe. No mesmo instante passou a imaginar que ele estava contando, para a senhora, tudo o que havia acontecido entre eles no dia anterior. Seriam ele e aquela mulher amantes, também? A ideia de ter sido vítima de um golpe logo se estabeleceu para a jovem, a qual procurou um advogado para defendê-la, mesmo o parceiro negando todas as suas acusações e nunca tendo a chantageado com fotografia íntima nenhuma.

"Facilmente se nota que a superiora de cabelos brancos é um sucedâneo da mãe, que o amante [...] foi posto no lugar do pai, e que é a força do complexo relativo à mãe que leva a paciente a imaginar uma relação amorosa entre os dois", analisa Freud ([1915] 2010b, p. 202). De toda maneira, "os fenômenos da reação neurótica não serão determinados pela relação presente com a mãe real, mas pelas relações infantis com a imagem primeva da mãe". (*ibdem*).

Sendo assim, quando a jovem imagina que havia alguém escondido no quarto em que ela estava com o seu companheiro, que fora fotografada em sua intimidade sexual, e

[85] Esse trabalho já estava em andamento quando tomamos conhecimento de que o primeiro texto em que Freud fala a respeito das fantasias originárias aborda, justamente, um caso de adultério. Sendo assim, vale ressaltar que, nesse ensaio de apenas treze laudas (versão Companhia das Letras), Freud destina apenas um parágrafo para tratar das fantasias originárias e, quando toca no tema do adultério, é de maneira velada, sutil, quase indireta, no provável objetivo de preservar a imagem social de sua paciente.

[86] Freud passa a fazer uso do termo *paranoia* em 1911, ao entendê-la como um delírio sistematizado que age em defesa contra a homossexualidade. (Cf.: PLON & ROUDINESCO, 1998).

que uma senhora do trabalho era, na verdade, uma cúmplice e potencial amante dele, vem à tona, para ela, o que Freud ([1915] 2010b, p. 205) considera ser uma fantasia inconsciente comum, identificada na análise de todos os neuróticos e, provavelmente, em todas as pessoas: a observação do ato sexual dos pais. "O amante ainda é o pai, e o lugar da mãe é tomado por ela mesma", de modo que a fantasia de que alguém a fotografava era, na verdade, a exposição do desejo de testemunhar o coito de um casal, o amor sexual dos genitores.

Freud ([1915] 2010b, p. 204) também acredita que essa fantasia, para essa mulher, também se estruturou como uma defesa. Talvez ela não tivesse suportado a tensão que envolvia aquele amor clandestino, tão acentuado por seus conflitos edipianos, e buscou uma forma inconsciente de se ver fora de seu próprio eu, externamente, deslocando a sua atenção para quem está de fora, na observação, ao invés de se centrar nela mesma, na consumação do ato socialmente proibido. Assim, o barulho projetado por essa paciente paranoica no mundo externo, através do que ela imagina terem sido ruídos de disparos de fotos, vinham, na verdade, dela própria, dos frenéticos movimentos sexuais que realizava com o seu amante, no batimento e na palpitação de seu próprio clítores.

"Chamo essas fantasias, as da observação do comércio amoroso dos pais, da sedução, da castração e outros, de *fantasias primárias*, e em outro lugar investigarei sua origem e sua relação com a experiência individual". (FREUD, [1915] 2010b, p. 204). Dois anos depois, nas "Conferências introdutórias à psicanálise", Freud ([1916] 2014a, p. 490), ao tratar da formação dos sintomas nos sujeitos neuróticos, com maior enfoque na histeria, esclarece que existem acontecimentos que sempre surgem na biografia infantil dos neuróticos, e seus "exemplos modeladores do gênero" são: "a observação dos pais durante o ato sexual, a sedução por parte de um adulto e a ameaça de castração".

De modo que, tenham esses fatos retratados pelas fantasias originárias acontecido na exterioridade material ou não, para a psique, as consequências, segundo Freud ([1916] 2014a, p. 493), são praticamente as mesmas, pois esses registros quase sempre estarão inscritos no inconsciente dos sujeitos. É por isso que essas fantasias são um patrimônio filogenético, herdadas de geração a geração, em que "o indivíduo vai além de suas vivências pessoais e recorre àquelas de tempos primordiais, onde suas próprias vivências se tenham mostrado muito rudimentares".

Freud (2014a, p. 493), em 1917, admite que chegou ao conhecimento das fantasias originárias por meio do relato recorrente de seus pacientes, os quais traziam, como denominador comum, o interesse inconsciente, principalmente na infância, pela

observação da relação sexual dos pais, pela ideia de terem sido seduzidos por um adulto quando crianças, pelo temor de virem a ser castrados, dentre outras. Ele enfatiza que essas fantasias primárias não se resumem ao número de três ou quatro, são inúmeras, ainda que, ao longo de sua obra, tenha se interessado mais por essas exemplificadas. Portanto, o fato é que essas fantasias provavelmente tenham "sido realidade nos primórdios da família humana, e que a fantasia da criança simplesmente preenche as lacunas na verdade individual com a verdade pré-histórica".

Para os neuróticos, as fantasias originárias podem ser encorpadas quando as realidades de suas próprias vidas já não lhes são suficientes. Elas costumam ser criadas, inconscientemente, para preencher lacunas da própria verdade individual daquele que idealiza. Ao retomar essa discussão, Freud (2010c, p. 130), agora em 1918, volta a dizer que não desconsidera a possibilidade de que carregamos uma herança filogenética, em que poderíamos ter em nós registros inconscientes de nossos ancestrais capazes de atuar em nossas experiências e modelar nossas fantasias. Mas, apesar disso, ele sublinha que considera um erro recorrer, primeiro, a explicações filogenéticas antes de esgotar os recursos da ontogênese, centrado na história do próprio sujeito.

Para Guy Rosolato (1999, p. 66, grifos do autor), o desconhecido está no cerne do que é primitivo, de modo que toda busca pelo o que é originário acaba por findar no que não é passível de conhecimento. "Veremos, portanto, que *para o sujeito a fantasia e para a comunidade o mito* vêm suprir, com um roteiro imaginário, na ilusão de um saber, o inacessível do desconhecido". E esse retorno às origens estaria fundado no sexo, uma vez que somos dominados, desde os tempos iniciais, pela interdição do incesto.

As fantasias originárias então carregariam esse nome por remontar uma volta aos primórdios, para as épocas em que sucederam as primeiras transformações no desenvolvimento psicossexual humano.

Apesar disso, Rosolato (1999, p. 67) acredita que toda fantasia é ela própria originária, pois toda fantasia assume uma posição original diante do pensamento: age e exerce poder sobre ele. E esse poder da fantasia costuma agir para dominar os sofrimentos que nós mesmos produzimos, ou seja, ao mesmo tempo em que "remedia", a fantasia também costuma "machucar", num movimento similar ao de quem "bate e assopra". Não por acaso, o desenvolvimento da culpa e do masoquismo encontra, na fantasia, algumas de suas raízes.

A noção de fantasia primária apresenta como pressuposição a ideia de uma origem e, consequentemente, de uma causa. Nesse sentido, ela se transforma em um objeto em

perspectiva que vem a substituir o que é desconhecido e ativar o desejo de se fazer uma suposta descoberta que, paradoxalmente, poria fim na própria ilusão fantasiada.

Tanto Guy Rosolato (1999) quanto Laplanche e Pontalis (1993) recusam a ideia freudiana de que as fantasias originárias podem ter bases filogenéticas. Para esses autores, as fantasias primárias não são herdadas de nossos ancestrais, suas origens estão é na infância de todo e qualquer sujeito:

> [...] devemos de preferência recolher as primeiras aparições na criança de uma curiosidade sexual, das teorias que ela põe em jogo em função do que lhe ocorre perceber, e sobretudo do desenvolvimento progressivo de seu sentido da causalidade. (ROSOLATO, 1999, p. 68).

Todavia, em nossa tese, consideraremos, a esse respeito, o posicionamento de Freud, na crença de que as fantasias originárias podem se articular tanto com vivências infantis, individuais, quanto com heranças culturais que sobreviveram aos séculos, daí o impacto em nós, até hoje, das histórias narradas em mitos e tragédias gregas, conforme abordaremos no último capítulo desse trabalho. Mas, por ora, continuemos a aprofundar o entendimento a respeito das fantasias primárias, na observação, no próximo capítulo, do que seriam a *fantasia da cena primitiva* e a *fantasia de retorno ao útero materno*.

3. Adultério no divã

3.1. A *FANTASIA DE VISÃO DA CENA PRIMITIVA*

A *cena originária* (*Urszene*) é uma das fantasias primárias mais enfatizadas por Freud ([1918] 2010c) no decorrer de seus estudos. Assim como fizera com a fantasia de sedução, antes de tratar a cena originária como fantasia, ele a assimilou, por meio dos testemunhos de seus pacientes, enquanto simulações que remetiam a fatos que tinham acontecido em suas vidas, por isso o uso consagrado da palavra "cena". Essa expressão foi usada por ele pela primeira vez em um manuscrito de 1897, para tratar de "certas experiências infantis traumatizantes organizadas em encenações, em cenas, sem que se trate mais especialmente do coito parental"[87], explicam Laplanche e Pontalis (2016, p. 63).

Roudinesco e Plon (1999, p. 108) definem o verbete *cena originária* como "a relação sexual entre os pais, tal como pode ser vista ou fantasiada pela criança, que a interpreta como um ato de violência, ou mesmo de estupro, por parte do pai contra a mãe". Essa é a noção de *cena primitiva* que ficou cristalizada, até hoje, para a psicanálise, e se criou e se perpetuou na obra de Freud ([1918] 2010c). Seu aprofundamento se deu no texto "História de uma neurose infantil ('O homem dos lobos')", publicado em 1918, mas redigido quase inteiramente no final de 1914.

Nesse caso clássico para a história da psicanálise, Freud ([1918] 2010c) apresenta o seu relato de tratamento mais longo, o qual durou quatro anos e meio. Um de seus principais objetivos, nessa comunicação, foi mostrar como a neurose do adulto está fundada em uma neurose infantil, determinada por questões da ordem da sexualidade. Nesse relato, o seu paciente é um jovem russo, de 23 anos, atormentado por sintomas

[87] Esse conteúdo mais abrangente para o que em 1897 Freud rascunhava a respeito das *cenas originárias*, acabou por se estruturar, no amadurecimento de sua teoria, como sendo as *fantasias originárias*. Nessa organização posterior de signos e significantes, a *cena primitiva* se restringiu à designação do comércio sexual entre os pais.

histéricos e por uma neurose obsessiva que desenvolvem, dentre outros sintomas, *compulsões amorosas*.

Após relatar uma série de pontuais experiências sexuais ocorridas na infância com uma irmã mais velha e duas babás, permeadas por concretizações, repressões e frustrações da vida sexual, esse paciente lembra, no divã, de um sonho de angústia fóbica que teve antes de completar quatro anos e que o perseguia até então:

> Sonhei que era noite e que estava deitado em minha cama. De repente, a janela se abriu sozinha e eu vi, com grande pavor, que alguns lobos brancos estavam sentados na grande nogueira que havia diante da janela. Eram seis ou sete. Os lobos eram inteiramente brancos e pareciam antes raposas ou cães pastores, pois tinham caudas grandes como as raposas e suas orelhas estavam em pé como as dos cães, quando prestam atenção a algo. Com muito medo – de ser devorado pelos lobos, certamente –, gritei e acordei. Minha babá correu até minha cama, para ver o que tinha acontecido. (FREUD, [1918] 2010c, p. 41).

Os desdobramentos do tratamento desse paciente revelaram que esse sonho estava relacionado, inicialmente, a uma narrativa infantil que ele havia ouvido de seu avô quando era mais novo, a história do "Lobo e os sete cabritinhos". Nessa narrativa se encontram cenas clássicas dos contos de fadas, como a da devoração, do corte de barriga, da retirada dos que foram engolidos e, por fim, da morte do lobo mau[88]. O menino ficara impressionado com essa fábula, e a sua irmã, ao saber disso, passou a assustá-lo com a figura de um lobo que tinha em seu livro de "Chapeuzinho vermelho".

Para Freud ([1918] 2010c, p. 46), o medo que o garoto passou a ter de lobos era, na verdade, um medo deslocado[89]. Eram as emoções ambivalentes que o menino sentia do próprio pai um dos mais fortes motivos para o seu adoecimento, tendo o "lobo mau" surgido, para ele, como um substituto paterno. Era hábito do pai brincar, com o menino, se passando por uma fera que iria comê-lo, o que facilitou essa relação inconsciente.

Nesse sentido, no sonho do paciente, Freud ([1918] 2010c) afirma que o relato de que "de repente a janela abriu sozinha" deve ser entendido como se ele estivesse dormindo e inesperadamente tivesse aberto os olhos e dado de cara com a árvore com os lobos. De maneira mais minuciosa, a ideia é a de que, no sonho, o menino havia acordado e tinha algo diferente, fora do comum, para ser visto em seu campo de visão: lobos parados, contemplativos, sobre galhos. É por isso que esse semblante de observação

---

[88] Aos interessados, um estudo mais aprofundado dessas cenas típicas dos contos de fadas, em uma ótica psicanalítica, foi realizado por Bruno Bettelheim (2014).

[89] Para o leitor sem familiaridade com a psicanálise, lembramos que o deslocamento é um mecanismo de defesa típico das fobias e obsessões, em que o sujeito realiza, inconscientemente, "a separação da representação sexual de seu afeto", ao estabelecer "a ligação deste com outra representação – adequada, mas não incompatível." (FREUD, [1894] 1986, p. 59).

atenta, que no sonho é descrito para os lobos, provavelmente sofreu um deslocamento: essa expressão observadora dos bichos dizia respeito ao próprio menino, não aos animais. A postura dos lobos imóveis, portanto, devia estar encobrindo, nessa imagem onírica, o mais forte movimento. Decifrado, o sonho deveria trazer, em resumo, a ideia de que o garoto estava dormindo, acordou, e viu a sua frente uma cena de intensa movimentação, presenciada, por ele, com a tensão de uma testemunha. Conforme fora revelado em análise, o sonho era a representação da cena originária flagrada pelo paciente quando ele tinha apenas um ano e meio de idade.

"Entre os desejos formadores do sonho, deve ter sido estimulado o mais forte, o da satisfação sexual, que ele ansiava então obter do pai", avalia Freud ([1918] 2010c, p. 50). Provavelmente tenha sido a força desse desejo a responsável por conseguir refrescar a pista mnêmica, a qual nunca tinha sido lembrada, de uma cena que lhe podia mostrar como era "a satisfação sexual com o pai, e o resultado foi pavor, horror ante a realização desse desejo, repressão do impulso que se apresentara por esse desejo, e por isso fuga do pai, em direção à babá não tão perigosa."

O sonho surge pela primeira vez na véspera da noite de Natal, curiosamente, o dia do aniversário do paciente: a árvore vista no sonho seria, segundo ele, uma alusão à árvore de Natal que havia em sua casa. Mas ele era quase um bebê quando, em uma tarde de verão, os pais se retiraram, depois do almoço, para uma sesta vespertina. Ele dormia em seu berço, no quarto deles, quando acordou queimando de febre. Foi quando testemunhou os pais transando.

O paciente diz a Freud ([1918] 2010c, p. 52) que viu o seu pai penetrando a sua mãe por trás, de modo que pôde ver tanto os genitais maternos quanto o paterno. No fundo não é nada "extraordinário, nada que dê a impressão de um produto extravagante da fantasia, o fato de um casal jovem, casado há apenas alguns anos, ter uma relação amorosa depois da sesta vespertina, num dia quente de verão, nisso esquecendo do menino" que dormia quieto em seu leito. Essa seria, até hoje, uma cena possível, corriqueira, banal, cotidiana. E ainda que, com apenas um ano e meio de idade, o menino não tenha compreendido, ao certo, o que estava testemunhando, essa compreensão vem a ser mais bem lapidada, justamente, quando ele completa quatro anos e já foi capaz de reunir uma série de pequenos eventos em que viu animais, na fazenda de seus parentes, copularem. É quando formula o sonho símbolo da cena primária.

Depois disso, na puberdade e na fase adulta, transas que não fossem "por trás" dificilmente davam prazer a esse paciente. Nas mulheres, admirava os traseiros grandes

e salientes, como os constatados, na cena original, em sua mãe. No conto de fadas que ouviu, antes do sonho, do avô, lobos trepavam uns sobre os outros para se esconder em uma árvore, de modo que, também por esse caminho, o material da cena primária pôde encontrar, nos canídeos, substitutos para os seus pais. Já a "árvore alta é também, como frequentemente pude constatar, um símbolo da observação", ao passo em que a quantidade elevada de lobos no sonho seria uma deformação da imagem do casal, distorção a agir em benefício das resistências inconscientes. (FREUD, [1918] 2010c, p. 60).

Se, no dia em que teve esse sonho pela primeira vez, o garoto estava ansioso pela chegada de seu aniversário e pela possibilidade de ganhar presentes, esse anseio se juntou ao seu desejo mais profundo de, assim como visto em sua mãe na cena original, se satisfazer sexualmente com o seu pai. Desejo esse que foi substituído pelo desejo de ver, novamente, o que naquela época lhe chamara tanta atenção e lhe fora, de algum modo, tão atraente. O processo psíquico do "Homem dos Lobos" foi, assim, por meio de substituições, distorções, esquecimentos e deslocamentos, agindo na recusa e na repressão de fantasias e desejos primitivos.

Ao se aprofundar na análise da cena primária, o paciente descobriu que, inicialmente, havia pensado que a ação por ele observada era um ato de violência, mas a expressão prazerosa constatada no rosto de sua mãe o fazia reconhecer que, ali, existia níveis elevados de satisfação. Mas, enquanto ele era menino, a visão da vagina daquela mulher, somada às ameaças que ouvira de adultos sobre a possibilidade de perder o pênis se não se comportasse bem, lhe trouxera a convicção da realidade da castração. Assim, enxergou na castração a única via possível de se ter satisfação sexual com o seu pai, e isso passou a lhe causar angústia.

Quando criança, o "Homem dos Lobos", ao partir da cena originária, se fundou na "teoria da cloaca", ao imaginar que as mulheres, no coito heterossexual, não eram penetradas pela vagina, mas pelo ânus. Apesar de ter visto os órgãos genitais da mãe, a noção de que ela era castrada lhe soara tão forte que não conseguiu desenvolver um conhecimento suficiente da diferença dos sexos e dos papéis atribuídos à genitália feminina. Fator preponderante para o reforço de sua atitude passiva e para o desenvolvimento de uma tendência homossexual que logo foi reprimida e deslocada para distúrbios intestinais fortemente erotizados, promotores de prazer na região anal.

Nesse sentido, Freud ([1918] 2010c) postula que, quando presenciou a cena originária, o menino, excitado, chegou a interromper o coito de seus pais defecando, o

que provavelmente o fez gritar e chorar. Dentre outras questões, essa foi a maneira dele de se colocar no lugar da mãe penetrada e fecundada, sendo o cocô um equivalente do bebê concebido após o sexo conjugal.

Mas se, em seus primeiros anos, o desejo desse paciente era o de ser "comido pelo lobo", ou seja, ser possuído sexualmente pelo pai, ser o "amante" dele, no objetivo de atingir a mesma satisfação observada em sua mãe no coito com o marido, agora, a sua atitude passiva para com o pai havia sucumbido a uma repressão, e a angústia diante desse homem acabou por assumir o sintoma fóbico perante os lobos. Preocupado com o seu próprio membro viril, o menino renunciou a satisfação com o seu pai na esperança de não vir a ser castrado. "A mãe tinha o papel de lobo castrado, que deixava os demais treparem sobre ele, e o pai, o do que trepava" (FREUD, [1918] 2010c, p. 65).

Desse modo, compreendemos que o paciente fez da cena originária o ponto de partida de suas perturbações, uma vez que, através dela, se identificou com a mãe castrada e agora lutava contra essa identificação. A "reação do bebê de um ano e meio à observação do coito já era predominantemente passiva", acentua Freud ([1918] 2010c, p. 144). Os anos se passaram e ele continuou psiquicamente fixado nos efeitos da cena originária, com o protesto de sua masculinidade atuando no cerne de sua neurose.

> A vitória da masculinidade se mostra apenas no fato de então ele reagir com angústia às metas sexuais passivas da organização dominante (que são masoquistas, mas não femininas). Não há um impulso sexual masculino vitorioso, mas apenas um impulso passivo e uma rebelião contra ele. Posso imaginar que dificuldades reserva para o leitor a aguda separação, inusitada, mas indispensável, entre ativo-masculino e passivo-feminino, e portanto não evitarei repetições. (FREUD, [1918] 2010c, p. 174).

A evolução de sua teoria faz Freud sentir a necessidade de demarcar uma separação entre ativo e masculino, passivo e feminino, muitos anos antes das teorias feministas e dos estudos de gênero que – apesar de beber em fonte freudiana – muitas vezes iria condená-la de maneira generalizada. Já as tendências homossexuais do analisante em pauta, bem como os sintomas decorrentes de sua experiência com a cena primitiva, foram elaboradas no curso de seu tratamento com Sigmund até a concretização da alta, mas os aspectos psicóticos de sua personalidade ficaram esquecidos. Em 1926, o doente foi acometido por uma descompensação hipocondríaca delirante, mas analisou essas tendências, segundo Quinodoz (2007, p. 176), com Ruth Mack-Brunswick, com quem se reestabeleceu novamente. Apesar disso, Sergei Konstantinovitch Pankejeff "permaneceu identificado até o fim de sua vida como 'o famoso paciente de Freud', mais conhecido pelo nome de 'Homem dos Lobos'", aquele que trouxe à tona, para a

psicanálise, os efeitos que podem ter a presença da cena originária nas fantasias da psique humana.

Na cena do adultério, a fantasia de visão da cena primitiva pode resgatar angústias de quem, quando criança, sofreu o trauma de se sentir excluído quando os pais se "trancavam no quarto" e passavam a se amar, sozinhos. "Este trauma de exclusão, vivido pela criança, prolongando-se até a condição do adulto, acompanhado de um afã de preencher o vazio que ficou, além de um certo sabor de vingança", pode encontrar vias na infidelidade conjugal, como forma de reparar a memória e/ou o sentimento de exclusão fixados.

Assim, para esses sujeitos, o adultério seria uma forma de se encontrar alguém que supra as "falhas" do cônjuge traído, que passa a ocupar, no plano inconsciente, o lugar que um dia fora dos pais "faltosos", "traidores" e "egoístas". De modo que as supostas "falhas" dos parceiros traídos tanto podem ser reais, quanto podem fazer parte, apenas, da realidade psíquica do infiel, que desloca as "falhas" de um dos pais (ou dos dois) para o companheiro legítimo. O amante ocuparia o lugar fantasiado daquele que, diferente desses "faltosos", satisfaria as necessidades primitivas do adúltero.

Não é por acaso, portanto, que as traições conjugais, muitas vezes, costumam ser sentidas, para quem as pratica, como vinganças, que podem se cercar tanto de intenções agressivas, quanto cruéis. Nessa conjuntura, os que, em seus enredos psíquicos, já se sentiam traídos, podem vir a desejar trair como uma forma de encenar um "acerto de contas"; ou aquele que, em movimentos masoquistas, insiste em ocupar o lugar de "vítima", pode facilitar e conduzir, inconscientemente, o seu cônjuge, até o ato do adultério.

A fantasia de visão da cena primitiva é um símbolo da relação adúltera. Ela arquiteta a triangular posição do casal de amantes que se amam, de um lado, enquanto outro, o "terceiro prejudicado", é excluído do comércio amoroso. Os que permanecem, dão curso e vida às experiências da infidelidade conjugal, portanto, se prestam a ser objetos no empreendimento de resolverem, com cônjuges e amantes, "os problemas deixados em suspenso com a mãe e o pai", sentencia Naouri (2009, p. 111).

Nas reflexões resultantes do caso do Homem dos Lobos, Freud ([1918] 2010c, p. 68), mais uma vez, problematiza a relação entre realidade e fantasia, agora inserindo-a no contexto das cenas originárias. Para ele, essas cenas, mesmo quando descritas como tendo sido vivenciadas, não seriam, necessariamente, reproduções de acontecimentos reais. É claro que a possibilidade de uma criança vir a testemunhar um ato sexual praticado pelos

pais ou por outros adultos existe, mas quando esses atos são narrados com riquezas de detalhes, é preciso ter ponderação. Pois em situações de flagras da cena primitiva, a observação costuma ser limitada; e quando alguém diz ter visto um casal praticando o ato "por trás", é grande a possibilidade de estarmos diante de fantasias apoiadas na observação da vida sexual dos animais.

A curiosidade comumente insatisfeita que tem a criança sobre o conhecimento da vida sexual pode ser suficiente para o desencadeamento das fantasias com a cena primitiva. "O feito máximo desse gênero é, então, a fantasia da observação do coito dos pais quando ainda nos encontramos no ventre materno", aprofunda Freud (2014a, p. 491), em suas *Conferências*, entre 1916 e 1917.

As cenas originárias com frequência surgem como formações da fantasia e obtêm estímulos para serem idealizadas, principalmente, na idade madura, ao surgirem como representações simbólicas de interesses e desejos reais, os quais são fruto de uma atitude regressiva, com afastamento da vida presente. Essas fantasias, quando não tornadas conscientes, tendem a se fazer existentes por diferentes vias, e passam a atuar em cumplicidade com as repressões psíquicas, tornando-se, cada vez mais, inacessíveis ao conhecimento dos afetados por elas.

Substitutas de ações não realizadas, Freud (*ibdem*) compreende as fantasias como formações de fortes apelos regressivos, por estimularem os sujeitos a recuarem diante da vida. Como elucidamos, em tópicos anteriores, ao aprofundarmos o funcionamento dos sonhos, as fantasias não são produzidas "do nada", as suas construções partem de registros acumulados e adquiridos no plano da realidade, por isso o "Homem dos Lobos" só consegue formular o sonho da cena originária aos quatro anos, depois de ter colhido, em sua vivência externa, dados suficientes para a construção de sua alegoria onírica.

Para Guy Rosolato (1999, p. 69), a respeito da cena originária, qualquer alusão ao coito parental, como o beijo de um casal em uma novela ou uma foto que expresse uma relação mais íntima entre duas pessoas, pode, por associação, sugerir a cena primitiva para a criança. Assim, para o infante, a descoberta de que os pais transam e, de que, para ele ter nascido, foi necessário que um casal tivesse copulado, são materiais suficientes para que o pequeno reconstrua a cena originária através de fantasias inconscientes que podem assumir diferentes modalidades: o enfoque no sadismo do pai, na penetração, na castração, na observação passiva, em uma condição ativa a desejar perturbar esse ato, na identificação com um dos dois da cópula, na identificação com os dois, ou no lugar de um terceiro que busca separá-los.

A cena primária tematiza o nascimento do próprio sujeito e se vê às voltas com questões milenares, como “quem somos?”, “de onde viemos?”, “qual a nossa origem?”, “quem são os meus pais?”, “quem decidiu que eu tivesse nascido?”, até o famoso “eu não pedi para vir ao mundo”.

Rosolato (1999, p. 69) assevera que o curioso é que as próprias fantasias podem ser negadas, recusadas ou recalcadas em razão de interditos. “Mas um outro modo de apagamento provém de uma rejeição para com os pais”, fator comum aos sujeitos narcisistas, os quais podem não tolerar a ideia de ser o produto de um coito alheio, a menos que, em ilusão, acreditem que participaram da própria concepção do início ao fim, mesmo que como observadores, o que é conhecido, em psicanálise, por *fantasia do autoengendramento*.

“O que a cena originária trata o tempo todo é mais do que o ato sexual em geral, mas o dos pais, nessa procriação de si mesmo, e que ela reúne em sua representação”. (ROSOLATO, 1999, p. 70). Não por acaso, conforme tratamos no primeiro capítulo, vários são os mitos que procuram responder qual a origem do homem, ao enfatizar, nessas narrativas, as diferenças de gênero e sexuais, os perigos da curiosidade, do sexo e do conhecimento, conforme pode ser observado no livro bíblico de Gênesis.

Retornar às origens implica se deparar com as diferenças que foram percebidas nos primeiros tempos, pelos primeiros humanos: aquilo que distinguia machos de fêmeas. O sexo está no cerne do casal original e das narrativas arcaicas a respeito da primeira união sexual, a primeira procriação, aquela que precisou romper com as proibições de Deus, o substituto do pai idealizado. Não por acaso, os mitos a respeito da origem humana enfatizam “o papel do *conhecimento* que se destaca nesse retrocesso, impondo-se ao primeiro casal, como a nós mesmos já que descendemos todos desses pais originais, por uma travessia obrigada da questão sexual”. (ROSOLATO, 1999, p. 72, grifo do autor).

Travessia que não é feita sem a imposição de limites, e tanto a serpente que desperta a curiosidade de Eva, quanto a expulsão do casal original do Jardim do Éden, expressam, mitologicamente, que não podemos ter acesso a todo o conhecimento. Haverá sempre uma lacuna, uma falta, algo de desconhecido que nos é imposto, e daí o surgimento das fantasias no oferecimento de respostas para questões que talvez nunca sejam respondidas. “É a procura pela causa e pela origem que pelos ideais implicados leva à descoberta da invenção. A metáfora poética, a de toda arte, é o fruto disso”. (ROSOLATO, 1999, p. 73).

E, na busca por respostas sobre como teriam surgido as primeiras proibições humanas, Freud teceu a sua própria "fantasia", conforme veremos no tópico a seguir.

3.2. FREUD NARRA A PRÉ-HISTÓRIA DO *DESEJO* E DA *PROIBIÇÃO*

A Pré-História, o Egito, a Grécia e a Roma antiga eram épocas e lugares de particular interesse para Freud. Colecionador de arte, ele não escondia o seu fascínio por arqueologias, estatuetas, vasos, bustos, papiros, pedras preciosas e gravuras arcaicas, os quais passou a adquirir, ganhar e reunir em um acervo particular que inventariava mais de dois mil itens. Seu consultório em Viena era tão apinhado de antiguidades que era preciso se locomover com uma certa cautela dentro dele, para não esbarrar ou danificar alguma obra. Para a biógrafa e historiadora Janine Burke (2010, p. 09), a coleção de arte de Freud "é um intrigante catálogo de civilizações do mundo, no qual são expostos objetos raros e sagrados, úteis e arcanos, devastados e fascinantes", composta por "ferramentas neolíticas, delicados brasões sumérios", esfinges, amuletos eróticos romanos, tapetes persas, bandagens de múmias egípcias e imagens de deusas da Idade do Bronze.

Não por acaso, os quatro artigos que compõem o livro *Totem e tabu*, publicados, inicialmente, entre os anos de 1912 e 1913 na revista *Imago*, buscam se fundamentar, principalmente, em pesquisas de etnólogos, antropólogos, geólogos, historiadores e biólogos. São aos estudos e teorias de Wilhelm Wundt, Charles Darwin, Frazer, Robertson e Atkinson que Freud recorre para estabelecer distanciamentos e paralelos entre as sociedades primitivas e as descobertas psicanalíticas que havia feito sobre a moral, a cultura e a natureza humana.

"Conhecemos o homem pré-histórico, nos estágios de desenvolvimento que percorreu, pelos monumentos e utensílios que nos deixou, pelas informações sobre sua arte, sua religião e concepção de vida", inicia Freud ([1912] 2012, p. 17) no primeiro ensaio de *Totem e tabu*, intitulado "O horror ao incesto". Nesse preâmbulo, ele menciona a importância das lendas, mitos e fábulas desses povos, os quais "nos chegaram diretamente pela via da tradição", e nos ajudam a examinar o que deles ainda carregamos em nossa mentalidade e costumes.

Ao se embasar em estudos descritivos dos mais arcaicos povos aborígenes da Austrália, compostos por canibais compreendidos como sendo parte de uma "raça particular", pois não possuíam parentesco físico nem linguístico com grupos vizinhos,

Freud ([1912] 2012, p. 19) se aprofunda na maneira como esses nativos lidavam com as liberdades e as interdições da sexualidade, sem deixar de se admirar com a proibição que esses grupos faziam de práticas incestuosas.

O que de fato Freud (*ibdem*) achou curioso, pois ele fazia referência a pessoas que viviam nuas, não construíam casas nem palhoças permanentes, não trabalhavam o solo nem criavam animais domésticos (com exceção do cachorro), não haviam descoberto a arte da cerâmica e se alimentavam, quase exclusivamente, de raízes e caças. Apesar desses canibais não terem estabelecido uma moral como a nossa em sua vida sexual (com amplas restrições às pulsões sexuais), eles haviam sentido a necessidade de instituir severos impedimentos de relações sexuais incestuosas. "De fato, toda a sua organização social parece servir a tal propósito ou estar ligada à sua realização".

Organizados pelo sistema do totemismo, essas sociedades australianas dividiam-se por estirpes menores, identificadas por um *totem*[90]. "Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação espacial com todo o clã", elucida Freud ([1912] 2012, p. 20).

O totem seria, assim, o principal representante de uma linha de descendência, mas não apenas isso. Ele se figura como um tipo de entidade que teria o poder de proteger e auxiliar os membros do seu clã, com a capacidade de se expressar através de oráculos e se colocar como perigoso para sujeitos de outras linhagens. A ideia é a de que ele conhece profundamente cada um dos seus "filhos" e se preocupa com eles, algo muito similar ao modo como o cristianismo viria a representar a relação dos cristãos com as suas figuras divinas.

E, assim como os cristãos possuem obrigações para com os seus símbolos celestiais, os membros de um clã também possuem deveres para com o seu totem. Eles têm o compromisso sagrado de não destruir, ingerir ou matar o seu totem e de não usufruir dele de nenhum modo, pois é preciso se abster das tentativas de retirar satisfação dele. Qualquer rompimento com essas incumbências desencadearia punições severas e automáticas. (Cf.: *ibdem*).

[90] Roudinesco e Plon (1998, p. 757) esclarecem que a palavra *totem* pertence, originalmente, à língua algonquiana, falada nos Grandes Lagos norte-americanos, introduzida em 1791. "Em seguida, através da obra de John Fergusson McLennan (1827-1881), dera origem à teoria do totemismo que havia apaixonado a primeira geração dos antropólogos".

Transmitido hereditariamente, através de linhagem predominantemente materna, o totem se configura como a fundação de todas as atribuições sociais para esses primitivos, ao se sobrepor, inclusive, ao parentesco sanguíneo e ao pertencimento da aldeia. Entretanto, o mérito de "haver percebido a importância do totemismo para a pré-história da humanidade pertence ao escocês J. Ferguson McLennan (1869-70)", justifica Freud ([1912] 2012, p. 21), na defesa de que instituições totêmicas também foram encontradas entre os indígenas da América do Norte, povos da Oceania, da Índia Oriental e da África, "de modo que muitos pesquisadores se inclinam a nele enxergar uma fase necessária da evolução humana, universalmente percorrida".

Foi nesse ponto que Freud ([1912] 2012, p. 22) percebeu que, se nas sociedades sob a égide do sistema totêmico existe a norma de que membros de um mesmo totem não podem manter nenhum tipo de relação sexual, ou seja, jamais podem vir a pensar em formar casal, há a evidência de que as leis que regem o totemismo estão vinculadas às mesmas que constituem a *exogamia*, a qual se designa pela permissão do enlace matrimonial apenas entre sujeitos de diferentes linhagens.

Nas aldeias da Austrália, o castigo regular para relações sexuais ou romances passageiros com uma pessoa de um mesmo clã é a morte. Mesmo os mais distantes graus de parentesco são tratados com o mesmo rigor que os próximos. De forma que esses "selvagens mostram um grau insolitamente elevado de horror ou sensibilidade ante o incesto, justamente com a peculiaridade, que não entendemos bem, de substituir o parentesco sanguíneo real pelo parentesco totêmico." (FREUD, [1912] 2012, p. 23).

Um canibal australiano não chama de "pai" apenas o seu genitor, mas qualquer outro homem que, fiel às leis da aldeia, pudesse ter deitado com a sua mãe e se tornado o seu pai. O mesmo vale para as mulheres e mães. Assim como não são considerados "irmãos" e "irmãs" apenas os filhos dos pais biológicos, mas qualquer pessoa do grupo que venha a ocupar a função de irmandade. E assim por diante. Não seria algo tão diferente do que muitos de nós, na contemporaneidade, fazemos em relação a uma criança e os seus professores ou amigos de seus pais, ao estimulá-las a chamá-los de "tio" ou "tia". Comportamento similar também é percebido entre os evangélicos, os quais costumam chamar os membros da própria igreja de "irmão" ou "irmã".

Para Freud ([1912] 2012, p. 30), tanto a criação das inúmeras classificações de parentesco, quanto o seu desvelamento para o campo fraternal e espiritual, agem no objetivo de restringir as possibilidades de escolha matrimonial. É uma forma talvez sutil, mas bastante firme, da cultura nos transmitir a ideia de que não podemos transar nem

estabelecer laços conjugais com quem bem desejarmos, de que algumas pessoas (ou várias delas) nos são sexualmente interditadas, proibidas, independente do desejo que se possa vir a existir entre as partes. E não é o que faz, também, a tradição ocidental quando cria o adultério? Limitar as possibilidades de experiências amorosas e sexuais por meio da defesa de que os sujeitos, diante de pactos de exclusividade afetiva, estão impedidos de buscarem satisfação libidinal com outros parceiros?

Totem e tabu não chega a abordar o tema do adultério, mas aqui, em nossa tese, podemos analisar como as ideias defendidas nos quatro ensaios que compõem esse tomo podem ser estendidas à compreensão da infidelidade conjugal.

Interessado em provar a relação entre totemismo, exogamia, parentesco e interdições sexuais, Freud ([1912] 2012, p. 31) faz uma breve revisão do modo como outros povos primitivos encontraram formas igualmente rígidas de proibirem o incesto. Na Malásia, por exemplo, um garoto nascido em um clã precisa se manter devidamente distante da sua mãe e de suas irmãs. Na Ilha de Leper, os meninos deixam a casa dos pais antes de atingirem a adolescência e vão morar em um espaço reservado para jovens rapazes, onde dormem e fazem suas refeições. Eles ainda têm o direito de voltar a visitar suas antigas casas, mas com a condição expressa de que as suas irmãs não estejam lá. Do contrário, precisam dar meia volta. As mães desses garotos aumentam cada vez mais as suas reservas diante deles com o passar dos anos, e se recusam a tratá-los por "você" [*du*], pois esse tipo de abordagem denota uma intimidade considerada inadequada para uma mãe e um filho. Os chamam de "senhor" [*Sie*], assim como no ocidente, ainda hoje, de maneira inversa, são os filhos os estimulados a chamarem as suas mães de "senhora", em um trato que denota respeito e limite relacional.

Já nos grupos primitivos da península Gazelle, depois que um irmão se casa, a irmã não pode mais falar com ele. Em Meclemburgo, os irmãos que vieram a ter algum tipo de envolvimento sexual são punidos, sem contestação, com a forca. "Tanto mais surpresos ficamos ao saber que tais selvagens praticam orgias sagradas em que justamente esses graus de parentesco proibidos buscam a união sexual", avalia Freud ([1912] 2012, p. 32). Algo similar ao que acontece, atualmente, no que diz respeito à interdição do adultério, com as "despedidas de solteiro", o "vale *night*"[91] e as festas sexualmente

[91] "Vale *night*" é uma expressão popular brasileira, criada no segundo milênio, para designar o direito que um parceiro do casal confere ao outro de ir aproveitar uma noite, fora de casa, sem a presença dele. Assim como a despedida de solteiro e a festa de carnaval, o "vale *night*" não determina que o adultério será necessariamente praticado pelo sujeito monogamicamente comprometido que dele fizer uso. Mas não podemos ignorar o fato de que tanto a despedida de solteiro, quanto o carnaval e o "vale *night*", estão

permissivas, como o carnaval; dispositivos sociais sutis, um tanto velados, mas que não ignoram a existência do desejo humano justamente para com o que vem a ser culturalmente vetado.

Em grupos nativos da Sumatra, os *battas* proíbem os pais de ficarem sozinhos com as filhas e as mães com os filhos. Para eles, quando um homem e uma mulher estão sozinhos, independente de parentesco, podem ser levados a uma intimidade possível de resultar em uma experiência sexual, daí a série de restrições por eles criadas na tentativa de evitar que isso aconteça. Os africanos barongos, da baía de Delagoa, tomam precauções parecidas, principalmente voltadas para os cunhados. As garotas akamas, da África Oriental britânica, precisam evitar os pais da puberdade até o dia de se casarem. Não podem se sentar ao lado deles e, se um dia estiverem andando em direções cruzadas, elas precisam se esconder ou tomarem rumos diferenciados. (Cf.: *ibdem*).

Apesar disso, o "impedimento mais difundido, mais rigoroso e, para povos civilizados, também o mais interessante é aquele que limita o relacionamento de um homem com sua sogra", avalia Freud ([1912] 2012, p. 34). Nas Ilhas Banks, regras desse tipo são minuciosas. Eles vetam qualquer aproximação entre o genro e a sogra. Nas Ilhas Salomão, depois de seu casamento, o homem não pode mais nem ver nem falar com a sua sogra. E, caso a encontre, deve fingir que não a conhece e se afastar o mais rápido possível. Para os zulus, a relação entre o genro e a sogra só pode ser intermediada por terceiros. E, no caso de eles virem a compartilhar o mesmo ambiente, o homem deve prender tufos de capim em volta da cabeça, para que o respeito seja mantido. Nenhum dos dois pode sequer pronunciar o nome um do outro. Os basogas, da região do Nilo, permitem a comunicação entre esses parentes, mas com a condição de que não se vejam: só podem se falar se gritarem entre si de cômodos diferenciados.

"Uma mulher zulu, ao ser questionada sobre o motivo da proibição, deu a seguinte resposta, de um delicado sentimento: 'Não está certo que ele veja os seios que amamentaram sua mulher'", conta Freud ([1912] 2012, p. 37), o qual enxerga nas proibições de proximidade entre genros e sogras uma tentativa indireta de combater o incesto.

Ao retomar as ideias defendidas nos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", Freud ([1912] 2012, p. 39) lembra que, frequentemente, o homem escolhe os seus objetos

---

imbuídos das ideias de liberdade e transgressão frente ao enrijecimento da vida monogâmica: o "vale" é o benefício que um membro do casal confere ao outro, de aproveitar uma noite, sem a companhia "fiscalizadora" dele.

amorosos através da imagem de sua mãe e, talvez, também, de sua irmã: “Devido à barreira do incesto, sua predileção moveu-se das duas pessoas queridas de sua infância para um objeto de fora, modelado a partir delas.” Assim, a posição de sua própria mãe, mãe também de sua irmã, passa a ser compartilhada, na vida adulta, por sua sogra. O conflito se acentua porque há uma tendência humana a se atrair pela escolha do objeto original, mas as oposições culturais as quais lhe foram incutidas o estimula a reagir com horror a esse tipo de enlace.

O argumento de Freud ([1912] 2012, p. 40) é o de que a aversão ao incesto mascara a genealogia de nossas escolhas amorosas e sexuais. A sogra, enquanto uma figura atual, a qual, diferente da mãe, geralmente não se conhece desde sempre, é mais fácil de ser rejeitada. “Na relação com a sogra, o incesto seria uma tentação da fantasia, proporcionada por elos intermediários inconscientes”.

Ao partir dos costumes dos povos pré-históricos para refletir sobre como se constituem os seus contemporâneos, Freud ([1912] 2012, p. 41) verifica que os neuróticos possuem dificuldade de lidar com as próprias motivações incestuosas inconscientes, as quais afetam as suas escolhas sexuais e os prendem a um “infantilismo psíquico”, do qual não conseguem se libertar. Não à toa, tanto as comunidades originárias quanto as citadinas ainda veem o incesto como uma grande ameaça, a qual, impossibilitada de ser manifesta, acaba por se transformar em desejo inconsciente. Talvez por isso o tema do incesto “está no âmago de interesse dos escritores, fornecendo material à poesia em incontáveis variações e distorções”.

Nesse sentido, se o incesto – e qualquer aproximação de fantasia inconsciente que se remeta a ele, como o interesse sexual por uma sogra – é, na origem da humanidade, a proibição que moldou todas as formas relacionais, a interdição do adultério é, também, uma tentativa cultural de se coibir o incesto. Como temos demonstrado até aqui, a essência da infidelidade conjugal é se cercar de fantasias edipianas e incestuosas, com desejos e devaneios inconscientes que frequentemente circulam entre o seduzir, o ser seduzido, o ver, o ser visto, o prejudicar, o excluir, o rivalizar, o fazer parte, o ser escolhido, o rejeitar, o se refestelar.

Condenar o adultério é, portanto, uma forma de se impedir que fantasias incestuosas inconscientes tenham vazão em atos, daí a razão para, desde tempos Pré-Históricos, ele ter se transformado em tabu – muito mais para as mulheres do que para os homens, como já observamos no primeiro capítulo desse trabalho, e essa é uma informação que não pode ser negligenciada no curso de nossa análise.

A palavra *tabu* tem origem polinésia[92] e o seu conceito inicial diverge um pouco do modo como o senso comum a compreende hoje. Freud ([1912] 2012, p. 42) aponta que, se, por um lado, o significado de "tabu" se relacionava ao que era santo e sagrado, por outro, se vinculava às noções de perigo, impedimento e impureza. "Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão 'temor sagrado' corresponde frequentemente ao sentido de 'tabu'".

Diferente das interdições religiosas ou morais, o tabu não provém da exigência de um deus, tampouco de um sistema que explica o porquê de suas privações. Eles são autossuficientes, valem por si mesmos e não despendem esclarecimentos. Mas apesar de suas origens e intenções desconhecidas, os tabus frequentemente são assimilados como "evidentes" para os que cresceram sob o seu domínio. Eles costumam ser respeitados como sendo óbvios. As pessoas dificilmente sentem a necessidade de questioná-los e tendem a carregar a certeza de que aqueles que os transgredir receberão uma punição implacável.

"O tabu é o mais antigo código de leis não escritas da humanidade. Considera-se geralmente que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a épocas anteriores a qualquer religião", conjectura Freud ([1912] 2012, p. 43), ao explanar que os tabus podem se dividir entre os permanentes e os temporários. Os primeiros teriam durabilidade indeterminada, ao passo que os segundos diriam respeito, para os primitivos, a fases da vida, como a menstruação e o parto – duas experiências que demarcam a fêmea em sua experiência subjetiva transformadas em tabus, e isso precisa ser observado –, bem como atividades de caça e de pesca.

A maior parte das proibições dos tabus restringem os impulsos, a comunicação e a liberdade das ações. E, sendo assim, quem ousa violar um tabu acaba por se transformar em um. O infrator de um tabu, quer queira ou quer não, toma a carga dele para si, e passa a ser compreendido, pelo seu grupo, com as características do que é impuro e proibido.

Ao se constituir no temor e no medo, o tabu primitivo era compreendido como algo que possuía poderes demoníacos prestes a agir se fossem provocados. E mesmo quando mais tarde se libertou dessa crença, o tabu manteve o seu poder através de superstições, crendices e religiões. "Seria diferente se os demônios realmente existissem; mas sabemos que, como os deuses, são criações das forças psíquicas humanas; foram criados por algo e a partir de algo", se posiciona Freud ([1912] 2012, p. 51).

---

[92] *Tabu*, de acordo com Roudinesco e Plon (1998, p. 757), é uma palavra da Polinésia introduzida pelo capitão Cook em 1777, e expressava, de maneira geral, uma proibição.

Como esse suposto poder demoníaco se achava oculto em um dado objeto que não poderia ser usado, se estabeleceu o temor de se manter contato com o tabu que, mais a frente, desembocaria em vieses dicotômicos de *sagrado* e *impuro*, *horror* e *veneração.* Esse paradoxo sustentou a ideia de que estágios anteriores, mesmo quando fossem superados, deveriam existir ao lado de estágios superiores, ainda que de forma degradada. (Cf.: *ibdem*, p. 53).

Freud (*ibdem*), ao abordar o tabu a partir da psicanálise, compara a criação deles ao comportamento dos neuróticos obsessivos, os quais criam proibições para si e as seguem com rigor. Conduta que também é chamada de "medo do toque", *délire de toucher*. O curioso é que tanto o tabu quanto as defesas psíquicas da neurose obsessiva abrangem as proibições de contatos com o que é considerado indevido do plano físico para o dos pensamentos. Para o "delírio do toque", não precisa haver motivos claros para que preceitos sejam criados, as regras advêm de uma necessidade interior desprovida de explicações. E uma vez originadas as ações cerimoniosas, resta segui-las para evitar ser "contagiado" pelo proibido.

Mas tanto empreendimento do "medo do toque" na tentativa de abolir a pulsão não consegue eliminá-la. As interdições tendem a levar apenas a uma repressão do desejo de tocar, o qual é banido para o inconsciente. Assim, tanto a proibição quanto a pulsão são mantidas: de um lado, a pulsão, apenas reprimida, não abolida, e de outro, a proibição, que, se cessada, dará abertura para que a pulsão torne o seu encontro com a meta possível.

É esse o principal embate entre proibição e pulsão demarcados por Freud ([1912] 2012, p. 59), oposição essa que pode desencadear um estado de fixação psíquica. Nesse enquadramento, costumam surgir, no consciente daquele em conflito, as várias regras sem origem e os comportamentos ritualizados. "A proibição deve sua força – seu caráter obsessivo – justamente à relação com sua contrapartida inconsciente, o desejo oculto e não amortecido, ou seja, uma necessidade interna, inacessível à compreensão consciente".

Destarte, o desejo pulsional, no objetivo de burlar o cerco estabelecido pelas proibições, desloca-se frequentemente, na procura por objetos e ações substitutas do que lhe fora interditado. E, como que atentas, as proibições também se movem.

Exatamente o que acontece quando se trata de incesto de adultério: uma vez que o desejo incestuoso e inconsciente não pode ser realizado – a cultura não permite que estabeleçamos um matrimônio ou tenhamos práticas sexuais com nenhum dos nossos pais – esse desejo edipiano tenta burlar essa interdição pela via da infidelidade conjugal, pois enxerga na traição amorosa uma ação substituta bastante aproximada do que um dia lhe

fora e ainda lhe é tolhido: o enlace carnal com aquele sujeito terminantemente proibido. É quando, diante dessa tentativa de escape ancorada em fantasias incestuosas, as proibições também se movem e, a cultura, historicamente atenta aos nossos movimentos, mais uma vez nos impede, como se nos pegasse no flagra: "Não-não-não, não adulterarás!".

Transmitidos violentamente de geração para geração desde os primitivos, os tabus, em sua permanência, conforme denunciou Freud ([1912] 2012, p. 61), expõem o desejo original que possuem os humanos de fazer o proibido. Nisso reside a ambivalência de suas atitudes e sentimentos diante das interdições. Pois "nada gostariam mais de fazer, em seu inconsciente, do que infringi-las, mas também têm receio disso; receiam justamente porque querem, e o temor é mais forte que o desejo".

Nesse viés, *Totem e tabu* ([1912] 2012) defende que, se as mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundamentais do totemismo, de não liquidar o animal totêmico e de evitar relações sexuais com os sujeitos pertencentes ao mesmo totem, esses provavelmente seriam *os mais antigos e intensos desejos humanos*.

Compreendemos, então, que o fundamento do tabu se sustenta em uma ação conscientemente proibida, mas com grande influência no plano inconsciente. Não por acaso, o indivíduo que viola um tabu torna-se um tabu devido ao poder que ele tem de estimular outros a seguirem o seu exemplo. O transgressor é de alguma forma invejado por ter se dado ao direito de realizar ações que, para os outros, podem até ser desejadas, mas se mantém reprimidas. E, se todo exemplo pode ser assimilado como um convite à imitação, o infrator do tabu deve sofrer punição e ser evitado, na intenção de que ele não se torne "contagioso". Se ficasse impune, mais transgressores e transgressões poderiam vir à tona. (Cf.: *ibdem*, p. 63).

Conforme já expusemos nas páginas anteriores, adúlteros também foram, ao longo dos séculos e em diferentes sociedades, estigmatizados, transformados em tabus. Tanto os infiéis, enquanto agentes, quanto aquilo que praticam, o adultério, costumam receber, ainda em nossos dias, noções de "impureza" e de "proibição", principalmente quando se trata de mulheres, as mais propensas a sofrerem com o banimento social e, muitas vezes, com a morte (vide os crimes de feminicídio) quando cruzam a linha das proibições sexuais.

As eras passaram, não vivemos mais em sociedades primitivas, mas percebemos que ainda carregamos, como herança, muitos "totens e tabus". Nesse cenário, o adultério, em meio ao desejo e a proibição, ainda provoca temor e angústia em muita gente. Não

por acaso, inúmeros são os sujeitos que, influenciados por culturas ancestrais, ainda acreditam que a traição não está só na ação, mas também na mente, no pensamento...

3.3. TAMBÉM TRAÍMOS EM PENSAMENTO?

Obedecer a uma proibição é renunciar a um desejo. Se não se deseja algo, tanto a proibição quanto a obediência perdem o seu valor, a sua função, a sua razão de existir. Nesse sentido, as próprias noções históricas e sociológicas de adultério – aprofundadas no primeiro capítulo – partem da ideia de que todos possuímos uma inclinação natural para a infidelidade amorosa, do contrário, os estigmas e as interdições sociais contra a traição conjugal não precisariam existir, tampouco ser tão severas. Justamente por isso, para os povos primitivos, os tabus exerciam uma função legisladora, a qual buscava inibir desejos.

Na observação de que aldeias pré-históricas já tratavam o homicídio, o homicida, a morte e o morto[93] enquanto tabus, Freud ([1912] 2012, p. 70) constata a ambivalência com que os impulsos hostis direcionados a eles existiam ao lado de sentimentos de arrependimento, remorso e culpa. Também "nesses selvagens está vivo o mandamento 'Não matarás', que não pode ser violado impunemente, muito antes de qualquer legislação comunicada por um deus".

Nesse contexto, a atitude dos grupos primitivos diante de seus chefes, líderes e sacerdotes também era influenciada pela cultura do tabu. Eles eram respeitados, pelos seus súditos, em meio a sentimentos contraditórios de amor e ódio. Os subordinados eram movidos pela ideia de que, ao mesmo tempo em que era preciso proteger os seus mestres, também era necessário protegerem-se deles. Para Freud ([1912] 2012, p. 86), ainda hoje, na clínica de qualquer psicanalista, se verificará experiências similares vivenciadas por quase todo paciente: o "angustioso carinho excessivo" entre mãe e filho ou entre cônjuges muito amorosos, por exemplo, costuma opor-se a "uma forte corrente hostil", de modo

[93] Para Freud ([1912] 2012, p. 118), quando cometiam assassinatos contra os seus inimigos, alguns povos seguiam rituais (como guardar por dias a cabeça do assassinado) que, entre outras atitudes, manifestavam remorso. Essa ambivalência emocional também valia para o homicida, que mesmo após ter cometido o "heroísmo" de aniquilar um oponente do grupo adversário, podia ter que ficar isolado de próprio seu clã por dias, semanas ou permanentemente. A morte, mesmo quando para alguém querido, conservava emoções controversas que demonstra a dor e o desejo de se perder alguém que é, ao mesmo tempo, amado e odiado. "Os mesmos impulsos proibidos se acham tanto no infrator como na comunidade que se vinga. Nisso a psicanálise então confirma o que dizem os homens devotos: que somos todos pecadores".

que a veneração ou divinização de um sujeito pode conviver ao lado de um desejo de hostilização inconsciente.

É o que Freud ([1912] 2012, p. 102) chamou de "hostilidade oculta por trás do amor", caso avaliado por ele como sendo um clássico corriqueiro entre os seres humanos, pois se faz presente em quase todos os episódios de intensa ligação afetiva a determinado sujeito. Esse protótipo da ambivalência das emoções humanas "se acha, em maior ou menor grau, na constituição de todo indivíduo. [...] Quando existe em abundância, porém, ela se manifestará justamente na relação com as pessoas mais amadas", logo onde menos costumamos esperar.

Nesse sentido, as proibições do tabu precisam ser compreendidas como provenientes da ambivalência emocional dos sujeitos. Essas interdições não existiriam se ninguém desejasse experimentá-las, de forma que o que elas interditam, de fato, é o objeto causador de um grande desejo. Aplicado aos primitivos, esse argumento chegaria à conclusão de que as maiores tentações dos humanos originários eram matar os seus chefes, profanar os mortos e praticar o incesto.

Por agir como uma rígida instituição social, o tabu, aos olhos de Freud ([1912] 2012, p. 120), afetou, de algum modo, até hoje, todos os povos e culturas. Ele não ignora que a teoria do totemismo é controversa, diversificada e resistente às generalizações, pois quase não há afirmação sobre esse sistema que não venha acompanhada de alguma exceção. Mas a importância da implementação desse mecanismo de conduta social para os povos primitivos, porém, foi, para ele, indiscutível. Assim, diferente do que expôs Fisher (1995), no primeiro capítulo, ao associar a vida sexual dos primevos às exigências da autopreservação, Freud (*ibdem*) defende que a necessidade sexual não une as pessoas, de maneira geral, para que a espécie humana não se extinga: "a satisfação sexual é, antes de tudo, assunto particular do indivíduo".

Na linha desse raciocínio, existiria uma tendência original em nós, humanos, de buscarmos escapar das insatisfações da realidade através de "um prazeroso mundo de fantasia". Somos condicionados a evitar o mundo material, pois seus tabus, leis, regras e instituições tolhem os nossos movimentos, reprimem as nossas ações e oprimem os nossos desejos.

Os primitivos aceitavam como evidente a ideia de que a vida não termina com a morte. Por terem um psiquismo estruturado em valores onipotentes, similar ao de nossas crianças, para eles era difícil encontrar um ponto de vista que os fizessem ter de se confrontar com as próprias limitações e vulnerabilidades.

Essa conjuntura propiciou o desenvolvimento do *animismo* – primeiro estágio do desenvolvimento das religiões, bastante atrelado à mitologia. Tal sistema de pensamento apresenta uma cosmovisão de mundo em que todos os seres, mesmo os animais, plantas e objetos, são percebidos como sendo capazes de ser "animados", de possuírem alma, e de carregarem ou se afetarem por atributos humanos. "Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. Está além de nosso escopo demonstrar o quanto dela ainda se acha na vida moderna", pois ela pode se manifestar, ainda hoje, tanto em nossas superstições, quanto em nossas crenças, filosofias e religiões. (FREUD, [1912] 2012, p. 124).

Contudo, o animismo em si não é uma religião, apesar de conter princípios sobre os quais, posteriormente, as religiões se desenvolveriam. Esse primeiro sistema cosmológico, especulador do mundo e da natureza, expressava, de acordo com Freud ([1912] 2012, p. 133), o quanto o homem primitivo confiava no poder dos seus desejos, ao ponto de acreditar que tudo o que viesse a realizar por meio de palavras mágicas ou rituais de feitiçaria, teria o poder de "fazer acontecer". Algo do qual os religiosos da contemporaneidade ainda se apegam, através de seus ritos, preces e orações.

Com a ênfase no próprio desejo, na ideia de que o que ansiamos e colocamos em palavras, possui, de fato, a capacidade de concretização externa, os primitivos, como a brincadeira das crianças, passaram a representar em atos o que cobiçavam. Se queriam que chovesse, transpassavam um pouco de água por peneiras e dançavam em comemoração como se a chuva já tivesse, de fato, chegado.

Em síntese, o princípio da magia desses povos originais era o emprego da estrutura do psiquismo animista, alicerçado na "onipotência dos pensamentos". Algo que não está distante de nossos povos, do século XXI, e tanto o crescimento da igreja evangélica na América Latina, quanto o de *coachs*[94] no mundo, são a prova de que esse modo de pensar dos primitivos permanece atual.

Nas artes, o *boom* nos anos 2000 das narrativas fantásticas, como as de *Harry Potter* e *O Senhor dos Anéis*, também acentuaram o quanto ainda nos fascinamos e estamos conectados à noção de que os nossos pensamentos e palavras possuem poderes mágicos, os quais tem o poder de reverter o curso e a natureza das coisas. A onipotência dos pensamentos sempre foi amplamente utilizada pelas obras de arte, principalmente

[94] Tradução de *treinador*, o *coach* se popularizou, no Brasil, no final da década de 2010. Por misturarem conhecimento técnico (sem a necessidade de uma formação acadêmica) com frases otimistas, focadas no pensamento positivo, essa classe profissional sofreu críticas e teve a sua reputação questionada.

pela literatura, a qual faz da palavra a sua matéria-prima: “As pessoas falam, com justiça, do feitiço da arte, e comparam o artista a um feiticeiro”. (FREUD, [1912] 2012, p. 143).

Com a realidade do pensar sobreposta à realidade do viver, Freud ([1912] 2012, p. 138) compara, mais uma vez, o modo de pensar dos sujeitos primitivos aos dos neuróticos de sua época, pois “os neuróticos vivem num mundo especial, em que, como expressei em outro lugar, apenas a ‘moeda neurótica’ tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado com afeto funciona para eles”. Daí o porquê, também, de tantas pessoas considerarem, em se tratando do adultério, que o pensamento da infidelidade, em si, já é por si só uma traição – fator reforçado, também, pelo cristianismo, o qual, em uma perspectiva animista, determina que o pecado está tanto no agir quanto no pensar.

Não por acaso, muitos neuróticos seriam tomados por sentimentos de culpa sem que soubessem que a origem dessa emoção poderia estar oculta no desejo inconsciente de que pessoas próximas morressem, por exemplo. Característica também percebida no comportamento dos povos ancestrais diante do tabu, uma vez que o tabu seria um mandamento da consciência e a sua violação faria surgir o sentimento culposo.

Desse modo, os pensamentos inconscientes teriam mais peso para os sujeitos do que as suas próprias ações conscientes. Esse combo de onipotência dos pensamentos e superestimação dos processos psíquicos em oposição à realidade, possui uma influência de extrema relevância na vida emocional e nas escolhas feitas pelos neuróticos. Esse comportamento tão comum ao neurótico, “assim como a superstição que põe em prática na vida, mostra-nos como ele está vizinho do selvagem[95], que acredita mudar o mundo exterior apenas com os pensamentos”, reflete Freud ([1912] 2012, p. 139). Quantas mulheres não creem que transformarão maridos adúlteros em companheiros fiéis, só pelo “poder” de seus pensamentos em oração? E quantos homens não chegam a ser violentos com as suas companheiras após imaginá-las traindo, como se o que pensaram já estivesse, de fato, acontecendo?

A confiança de que se pode controlar o mundo através dos pensamentos é fruto de um psiquismo sexualizado. Por isso, Freud (2012, p. 142) vê na fase animista uma correspondência cronológica e de conteúdo com o *narcisismo*. No estágio narcísico –

[95] Roudinesco e Plon (1998, p. 757) salientam que Freud ([1912] 2012) usa a expressão *selvagem*, nesse texto, por se remeter aos estudos de Lewis Morgan e à história da antropologia evolucionista, os quais dividiam a humanidade em três estágios: a selvageria (marcada pela caça), a barbárie (demarcada pelo início da confecção de objetos em ferro e cerâmica) e a civilização (identificada pelo início da escrita). Essas noções, no entanto, estão em desuso, pois são preconceituosas com povos e culturas originárias.

comum na infância, mas não abandonado inteiramente pelo adulto – as pulsões sexuais se agregam em uma unidade e investem o *Eu* como objeto[96], e os primitivos, bem como os neuróticos, tendem a investir as suas pulsões sexuais em atos psíquicos. Daí a inabalável onipotência dos pensamentos, a qual se resumiria na intenção de impor à realidade externa às leis governantes da mente.

Nesse sentido, os espíritos, deuses, fantasmas, monstros e demônios, bem como os adultérios que nunca aconteceram (apesar dos que se sentiram traídos poderem jurar que já), podem ser projeções[97] das próprias emoções do ser humano. Investimentos afetivos "transformados" em pessoas e objetos, ao promover um reencontro, fora de si, com processos psíquicos internos.

Assim, se na fase animista, o homem atribui a si mesmo o seu poder, na religiosa, ele confere esse poder aos deuses, mas não totalmente, pois ele ainda acredita que pode ter influência sobre as decisões divinas, a depender da força dos seus pensamentos, súplicas e orações. Apenas a visão científica do mundo faria o homem reconhecer as suas lacunas, os seus limites e a sua pequenez diante das forças impostas pela vida e pela natureza: as suas preces já não teriam o poder de modificar o curso dos eventos cotidianos, tampouco teriam influência para determinar o que os outros iriam fazer ou não com as suas vidas... os traídos nunca se viram em tamanha vulnerabilidade quanto nos tempos dominados pela ciência.

Daí os movimentos cristãos em massa a clamarem, em pleno século XXI, por retornos de perspectivas mais animistas do mundo, como nos tempos em que a "terra era plana", as vacinas eram "maldições" criadas em laboratório que poderiam "transformar as pessoas em jacarés", e de quando os adúlteros já poderiam ser punidos antes mesmo de praticarem o adultério, só em os traídos pensarem na possibilidade de uma traição – como de fato acontecia em algumas regiões da Antiguidade, conforme aprofundamos no primeiro capítulo desse trabalho.

Mal sabem os portadores e defensores do pensamento animista que os infiéis não costumam recuar diante do desejo por efeitos da força de pensamento de outrem. Assim como não tendem a se privar de cometerem outras transgressões, caso elas venham a ser

---

[96] Aprofundaremos essas noções ainda nesse capítulo.

[97] *Projeção*, termo utilizado na psicanálise desde 1895, seria um mecanismo de defesa possível de ocorrer tanto na vida psíquica normal quanto na patológica, caracterizada pelo ato de um sujeito projetar em alguém ou alguma coisa desejos que provêm dele, mas que ele ignora, daí a atribuição ao que lhe é externo. Nesse sentido, é interessante percebermos como uma acusação infundada de que o companheiro está cometendo adultério pode dizer dos próprios desejos inconscientes de se realizar a infidelidade conjugal. (Cf.: FREUD, [1912] 2012, p. 103).

necessárias, e daí a série de mentiras, fingimentos e dissimulações em que os adúlteros corriqueiramente se entrelaçam. Eles quebram (ou seria "não sustentam?") as regras firmadas no jogo relacional, e sempre foi assim, como veremos a seguir, com "os primeiros adúlteros do mundo" narrados por Freud, em seu mito sobre a *horda primitiva*.

3.4. OS PRIMEIROS ADÚLTEROS DO MUNDO: A HORDA PRIMITIVA

Em seu quarto e último ensaio do livro *Totem e tabu*, intitulado de "O retorno do totemismo na infância", Freud ([1912] 2012, p. 171) articula as ideias para o que vem a ser a principal tese desse volume, na defesa de que foi a interdição do incesto quem fundou a civilização.

Porém, antes de mostrar ou defender a conclusão a que chegou, Sigmund ([1912] 2012) apresenta mais dados sobre os grupos primitivos, colhidos em estudos de antropólogos, biólogos, sociólogos e historiadores. Demarca que foram verificados vários clãs em que os seus membros dançavam, em cerimônias mágicas ou religiosas, disfarçados de seu totem, na reprodução dos gestos e movimentos dele. Assim como também foram investigadas celebrações em que o próprio animal totêmico era solenemente assassinado na frente de todos.

Talvez tenha sido a fome a principal razão psíquica que levava um clã a eleger qual seria o seu animal totêmico, pois o "totemismo não surge da necessidade religiosa, mas das sóbrias necessidades cotidianas da humanidade". (*ibdem*). O totem provavelmente representava saciedade, segurança e refúgio não só para o corpo, mas também para a alma. Sua descendência é materna porque os selvagens, conforme discutimos no capítulo um, por algum tempo tiveram incerteza sobre o processo de reprodução dos seres vivos, e a ignorância do papel dos machos na fecundação deve ter concedido às mulheres o apreço exclusivo pela multiplicação da espécie. A essência totêmica é, portanto, feminina.

De toda forma, chama atenção o dado trazido por Freud (2012, p. 191) de que alguns clãs, por mais que tenham transformado a morte do animal totêmico em tabu, fizessem uso de celebrações justamente para pôr em prática o ato proibido. Se, ao discutir a ambivalência do tabu, Sigmund ([1912] 2012) já havia sublinhado que toda interdição é a afirmação de um desejo, agora ele desenvolve suas conjecturas a respeito da vontade

que tinham esses selvagens de matar o totem, de cometer incesto, e a maneira como esses dois anseios estavam relacionados.

Freud (*ibdem*, grifo nosso) insiste na ideia de que os crimes que costumam ser condenados por lei são crimes que muitas pessoas praticariam naturalmente, sem qualquer pudor. Assim, em vez de acreditar, pela "proibição legal do incesto, que há uma aversão natural ao incesto, deveríamos supor que há *uma pulsão* natural para ele", pois se a lei o contém e desautoriza pulsões igualmente naturais, age desse modo porque a civilização constatou que a satisfação dessas pulsões atenta contra os interesses do progresso social. Exatamente como o adultério, que fragmenta a progressão das linhagens familiares.

Bem como, mais uma vez, em termos de infidelidade conjugal, o que esses estudos nos iluminam é que a nossa "propensão natural" não é a monogamia, do contrário não precisaríamos de tantas instituições, normas e subterfúgios que a defendesse e perpetuasse. Se a monogamia fosse natural aos humanos, ela não precisaria ser defendida com tanta agressividade, e as práticas de adultério não seriam uma constante, como sabemos que o é, mesmo nos lares aparentemente mais "tradicionais".

É claro que a posição do "terceiro prejudicado", daquele que é enganado, traído, e se sente "trocado", costuma ser uma experiência de muita dor, muitas vezes traumática. Como vimos no Capítulo Um, as próprias esposas gregas não estavam livres da insatisfação e dos ciúmes em relação aos seus maridos, que abertamente se relacionavam sexualmente com outras pessoas sem que isso precisasse ser compreendido como infidelidade conjugal. Apesar disso, se estivéssemos em uma cultura que a monogamia não nos fosse imposta como única via "possível", "honesta" e "decente" de se vivenciar a sexualidade, a maior parte de nós, provavelmente, não escolheria ser exclusivo de um único parceiro sexual por toda a vida – como muitos já não o são.

Num mundo em que as pessoas pudessem escolher como vivenciariam a sua sexualidade, a monogamia, muito provavelmente, não seria a norma. Para o ser, muitos(as) (numa maioria esmagadora de mulheres, conforme esmiuçamos no primeiro capítulo) precisaram ser perseguidos(as), condenados(as), punidos(as), e hostilizados(as).

No meio de problematizações sobre a sexualidade humana, Freud (*ibdem*) objetiva, de maneira curta e direta, em ressonância ao que já vinha construindo em seus textos anteriores, que "os primeiros impulsos sexuais dos jovens seres humanos são de caráter incestuoso". O menino tem na mãe a sua primeira fonte de satisfação, cuidados e prazer e, quando descobre que tem de dividi-la com o seu pai, passa a rivalizar com ele.

Nesse conflito, tende a deslocar as suas angústias e hostilidades para um sucedâneo do pai, ainda que isso não venha o solucionar o impasse.

Nessa disposição, o pai passa a desempenhar, para o garoto, o papel de adversário, daquele que é receado por ameaçar a concretização dos seus interesses sexuais infantis. Ser castrado ou, até mesmo, "mutilado" em outras partes (substitutos para a castração pode haver vários e Freud ([1912] 2012) reconheceu isso), é a punição com que essa sinistra figura causa intimidação.

Nesse viés, Sigmund ([1912] 2012, p. 203) interpreta o animal totêmico como sendo um representante do pai. Não por acaso, enquanto pai, o animal totêmico impera seus dois principais mandamentos – não matar o totem e não ter relações sexuais com ninguém da mesma linhagem totêmica – em ligação justamente com as práticas transgredidas pelo protagonista da peça de Sófocles, *Édipo Rei*. Assassinar o pai e tomar a mãe por esposa seriam "os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses".

O sistema totêmico teria, portanto, resultado das condições impostas pelo complexo de Édipo e, para aprofundar essa reflexão, Freud ([1912] 2012, p. 207) analisa outra cerimônia primitiva: a *refeição totêmica*.

Uma vez que o animal totêmico era morto em uma cerimônia do clã, seus membros deveriam comê-lo, e tinham de ingeri-lo juntos. Ao sacrificante era aconselhado fugir após realizar a execução, como um benefício de escapar da punição por ter assassinado um totem. Para Freud (*ibdem*), o ato de comer é unificador, bem mais que os fatores religiosos que podem querer atrelar a ele. Já os sacrifícios são acompanhados de festividades em todos os povos, e necessitam de repetição para se manterem sólidos e longevos. A morte sacrificial, realizada com uma frequência determinada, teria, assim, o poder sagrado de unir os participantes entre si e com a entidade totêmica. Vínculo estabelecido através da vida sacrificada do animal totêmico que, após deglutida, passaria a constituir todos os integrantes da refeição solene. Curiosamente, em hebraico, "a expressão com que se reconhece o parentesco de clã é: 'Tu és meu osso e minha carne'".

Depois de assassinarem o animal totêmico e comê-lo em união, a próxima etapa do ritual desses primitivos é vivenciar o luto pelo morto. Esse é um lamento obrigatório, motivado pelo temor de uma represália e por um desejo de se libertar do peso da responsabilidade pela morte de uma figura sagrada. "Uma tribo indígena da Califórnia, que venera uma grande ave de rapina (o busardo), mata-a cerimoniosamente uma vez por ano, depois guarda luto por ela e conserva sua pele com as penas", ilustra Freud ([1912]

2012, p. 213), ao acrescentar que os zunis, do Novo México, seguem a mesma cerimônia, só que com outro animal totêmico, uma tartaruga sagrada.

Por meio da psicanálise, Freud ([1912] 2012, p. 2015) diz ter chegado à conclusão de que, se o animal totêmico é um sucedâneo do pai, nisso residiria a contradição entre a proibição de matá-lo, a festividade realizada quando ele é assassinado, a união/identificação para com ele através da refeição sagrada, e o pranto nos dias seguintes, em lamento pela vítima exterminada.

O que ficou conhecido, posteriormente, como "mito freudiano" sobre a horda primitiva, é a suposição a que Sigmund ([1912] 2012) chegou através dos dados já apresentados a respeito da refeição totêmica: e se, certo dia, os homens de um clã, revoltados com as impossibilidades de satisfação sexual asseveradas pela lei totêmica da exogamia, tivessem se voltado contra o próprio pai, representante e zelador dessa interdição? E se esses canibais tivessem abatido e devorado o pai, pondo fim na horda primeva? Talvez unidos, tenham tomado a coragem de fazer o que não ousaram fazer individualmente.

> Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (FREUD, [1912] 2012, p. 217).

Esses filhos provavelmente admiravam, amavam e odiavam o pai. Odiado por se colocar como um obstáculo à ascensão dos filhos ao poder e ao desfrute de suas reivindicações sexuais. Mas uma vez que deram vazão ao ódio e aniquilaram esse homem, esses "traidores", colocados, por nós, como "os primeiros adúlteros do mundo", tiveram que lidar com afetos até então "abafados". Foi quando veio à tona o arrependimento e a consciência de culpa, os quais tornaram o pai morto ainda mais forte do que quando estava vivo. E, o que, anteriormente, o pai interditava pela própria existência, os filhos passaram a proibir para si mesmos, na obediência *a posteriori*. Declararam ser proibido assassinar o substituto do pai, na figura do totem, e renunciaram a se relacionar com todas as mulheres a quem tivessem desejo. "Assim criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo". (FREUD, [1912] 2012, p. 219, grifo do autor).

Dessa narrativa, Freud ([1912] 2012, p. 220) chega à conclusão de que a necessidade sexual não une os homens, muito pelo o contrário, os divide. Os irmãos da horda primitiva, por mais que tivessem se aliado para derrotar o pai, eram rivais entre si na concorrência pelas parcerias sexuais. Desejar poder ter tudo e todos, quando bem lhe aprouvessem, todos eles desejavam. Todavia, nesse sistema ideal almejado, novas lutas e assassinatos não tardariam a se engendrar, de modo que essa nova organização sucumbiria e, no fim das contas, atribuiria o poder ao mais forte, até que uma nova horda de sujeitos insatisfeitos decidisse se unir para confabular o extermínio do atual soberano. Assim, se desejassem continuar vivos, esses povos não tinham alternativa: precisavam aceitar as interdições do parricídio e do incesto. Precisam aprender a lidar com a insatisfação do desejo.

O sistema totêmico teria simbolizado uma espécie de contrato com o pai original. Era a promessa, feita por um grupo, de que os atos que haviam destituído o pai real não voltariam a se repetir. Era a esperança, como as fantasias da criança, de que em troca da honra e da obediência recebida, esse pai os daria proteção, cuidado e conforto. Freud ([1912] 2012, p. 221) alega que, depois desse conflito, todas as religiões, conforme o estágio cultural e os caminhos que tomaram, surgiram como uma tentativa de solucionar esse dilema entre satisfação, culpa, transgressão e sujeição.

Nesse enquadre, as sociedades futuras viriam a se estruturar na ideia de uma culpa compartilhada por todos, vide a perspectiva cristã de que, se somos humanos, somos pecadores, sem nenhuma exceção. São religiões que se firmam como instituições responsáveis por reforçar a consciência dessa culpa e por exigir uma posição de arrependimento. E a moralidade, não obstante, aparece como uma herdeira dessas imposições e penitências. (Cf.: *ibdem*).

O modo como cada sujeito agirá em relação a essas instituições dirá muito da maneira como ele se relaciona com o próprio pai carnal. Para Freud ([1912] 2012, p. 224), a psicanálise examina que o sujeito tende a modelar deus conforme os seus próprios anseios e referências paternas, de maneira que o Deus religioso, para essas pessoas, acaba por ser a representação de um pai mais ideal e elevado. É por isso que o totem, assim como o Deus cristão, nada mais é que um sucedâneo do pai.

Essa inclinação a venerar, reviver e idealizar o pai não só deu origem a uma série de personagens e de divindades, como é, mais uma vez, a manifestação indireta e personificada dos desejos que essa instância proíbe de serem realizados, além de desvelar

a vontade que muitos de nós temos de ser como essa entidade superior, à sua "imagem e semelhança" (BÍBLIA SAGRADA, GÊNESE, 1:26-27).

A ênfase em deuses paternos reforçou a organização patriarcal da sociedade, e a família se originou como uma restauração da antiga horda primitiva, ao conferir aos pais os seus privilégios originários. "Na época seguinte [...] O próprio deus é erguido tão acima dos homens que apenas pela mediação do sacerdote se pode lidar com ele". (FREUD, [1912] 2012, p. 228). Nesse mesmo viés, reis e políticos surgem na ordenação social, compartilhando o sistema patriarcal com o Estado, na assunção de fortes figuras paternas. "É preciso dizer que a vingança do pai deposto e novamente entronizado é implacável, o domínio da autoridade está no apogeu". (*ibdem*).

Na mitologia cristã, o pecado original, na ótica de Freud ([1912] 2012, p. 234), é um atentado contra o Deus-Pai. Quando Cristo salva a humanidade do peso do pecado original, ao oferecer a própria vida em sacrifício, há a possibilidade de que esse pecado tenha sido um assassinato. Somente um sacrifício de uma outra vida teria o poder de livrar a pena de um homicídio, se usarmos a lógica da lei de talião: "olho por olho, dente por dente". Nesse sentido, se o sacrifício de Jesus é o que produz a reconciliação do Deus-pai com os "seus filhos", o crime do qual trata o pecado original é, certamente, o assassinato. O parricídio. Tanto é que o cristianismo também encontrou uma forma de reatualizar a antiga refeição totêmica, através da comunhão, em que os fiéis, em conjunto, ingerem "o corpo e a carne de Cristo". A comunhão, a Semana Santa, o Natal (o peru morto, nas ceias, enquanto uma "nova" modalidade de animal totêmico), seriam as maneiras encontradas pelo cristianismo de reatualizar a morte do pai, semear o sentimento de culpa e cobrar a obediência.

Sigmund ([1912] 2012, p. 242) acredita que chegamos em um ponto da história em que, mesmo sem a interferência religiosa, já não conseguimos nos livrar dessa consciência culposa. Ela persiste através das eras e tem a capacidade de se estabelecer em gerações que nada soubessem sobre essas questões. "Nós a vemos atuando nos neuróticos, de forma associal, a fim de produzir novos preceitos morais, continuadas restrições, como penitência para os malfeitos cometidos e advertência para outros a cometer". Por isso, principalmente para os neuróticos, os atos que aspirariam para um crime, uma transgressão, muitas vezes ficam só nas fantasias, pois eles mesmos se impedem de pô-las em realização. A ação é substituída pelo pensamento. E, nisso, os civilizados se diferenciam dos primitivos, pois os primevos tendiam a converter os pensamentos logo em atos.

Por fim, Freud ([1912] 2012, p. 159) reconhece a dificuldade de tentar penetrar no modo do pensamento ancestral, e ressalta a possibilidade de tê-los compreendido mal, como geralmente fazem os adultos em relação às crianças: insistem em interpretá-las com base nas próprias constelações psíquicas. Apesar disso, ele ressalta a sua crença de que, no complexo de Édipo, estão reunidos os começos da religião, da moralidade, da sociedade e da arte, bem como o núcleo fundador de todas as neuroses. Pois "mesmo com a morte do pai, a sua função continua existindo e é isso que sustenta o mito de Édipo. A morte do pai funda um lugar de sujeito para o filho", reflete Teresinha Costa (2010, p. 23).

Desde a sua publicação, *Totem e tabu* foi alvo de críticas por parte de antropólogos e, até mesmo, psicanalistas. Quinodoz (2007, p. 142) conta que já em 1920 Freud foi contestado, por esse texto, através de antropólogos – a exemplo de Alfred Kroeber – que se sentiram invadidos, em seu campo de pesquisa, pelo psicanalista. Questionaram a sua metodologia, as bases etnológicas dos quais fez uso e as conclusões teóricas alcançadas. A perspectiva filogenética, até hoje, é desacreditada por vários psicanalistas, os quais tendem a acreditar que Freud partia para explicações filogenéticas sempre que não conseguia encontrar respostas na ontogênese dos sujeitos. Se Laplanche e Pontalis (1985) preferiram recusar enfaticamente a ideia de que herdamos estruturações psíquicas de sociedades antepassadas, Lacan (2005) optou por considerar *Totem e tabu* como sendo um "mito freudiano" que viria a explicar a atemporalidade e a universalidade edípica:

> Miticamente – e é o que quer dizer *mítica mente* –, o pai só pode ser um animal. O pai priomordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, em suma, anterior ao surgimento da cultura. Eis porque Freud faz dele o chefe da horda, cuja satisfação, de acordo com o mito animal, é irrefreável. [...] É claro que Freud encontra em seu mito um singular equilíbrio da Lei e do desejo, uma espécie de co-conformidade entre eles, se posso me permitir duplicar assim o prefixo, pelo fato de que, ambos, conjugados e necessitados um pelo outro dentro da lei do incesto, nascem juntos [...] (LACAN, 2005, p. 75, grifo do autor).

Roudinesco e Plon (1998, p. 756) corroboram essa perspectiva lacaniana e sentenciam que *Totem e tabu* apresenta uma "fábula" criada por Freud e que a discussão a esse respeito já estaria superada, pois esse livro, um dos mais criticados do psicanalista, apresenta "erros patentes e interpretações equivocadas que não escaparam ao olhar vigilante dos especialistas em arte, antropologia e história das religiões". Ainda assim, esse ensaio se configura, segundo esses autores, como uma verdadeira obra-prima, "tanto

por sua redação, digna da melhor literatura romanesca do século XIX, quanto pelo desafio que lançam ao raciocínio científico."

> Para construir essa fábula, Freud se apoiou na literatura evolucionista. De Charles Darwin ele extraiu, em primeiro lugar, a famosa história da horda selvagem, relatada em *A descendência do homem*, em segundo, a teoria da recapitulação, no dizer da qual o indivíduo repete as principais etapas da evolução das espécies (a ontogênese repete a filogênese), e, por último, a tese da hereditariedade e dos caracteres adquiridos. [...] De James George Frazer (1854-1941) – autor da famosa epopéia *O ramo de ouro*, história do rei homicida da Antiguidade latina que foi assassinado por seu sucessor, embora ele mesmo houvesse obtido seu poder pelo assassinato de seu predecessor – Freud tomou emprestada uma concepção de totemismo como modo de pensamento arcaico das chamadas sociedades 'primitivas'. De William Robertson Smith (1846-1894) retomou a tese do banquete totêmico e da substituição da horda pelo clã. Em James Jasper Atkinson foi buscar a idéia de que o sistema patriarcal chegara ao fim na revolta dos filhos e da devoração do pai. E da obra de Edward Westermarck (1862-1939) extraiu considerações sobre o horror ao incesto e a nocividade dos casamentos consanguíneos. (ROUDINESCO & PLON, 1998, pp. 158-9).

Com *Totem e tabu*, Freud ansiava conferir uma explicação global a respeito do nascimento das sociedades e da religião através de uma perspectiva psicanalítica, o que, em sua teoria, foi possível dando um "fundamento histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto e mostrando que a história individual de cada sujeito não é mais do que a repetição da história da própria humanidade", ainda que, à primeira vista, o livro pareça um "devaneio darwiniano sobre a origem da humanidade, uma digressão sobre os mitos fundadores da religião monoteísta, uma reflexão sobre a tragédia do poder" (*ibdem*, p. 757).

Mas o fato é que, em meio ao pouco rigor científico ou à liberdade criativa que assumiu – e admitiu – para escrever esse ensaio, Freud ([1912] 2012), ao equiparar o selvagem à criança e ao neurótico, confrontou a tradição de estudos antropológicos de sua época, os quais tratavam os ditos "selvagens" como inferiores, e os supostos "civilizados" enquanto superiores em termos evolutivos. Para além disso, houve a apresentação da ideia de que, na origem, já nas primeiras hordas, o que existia era um estado internalizado, em cada sujeito, de uma história coletiva que se repetia e interditava o assassinato e o desejo incestuoso.

Era a renúncia da ideia do senso comum de que a aversão ao incesto era algo "natural" e a exposição de um ponto de vista que causa horror até hoje: somos todos, em nossa origem, incestuosos. Por isso criamos, enquanto sociedade, leis e proibições categóricas que barrem o nosso desejo de união a quem nos é culturalmente interditado. É nesse campo da proibição de objetos sexuais que os adúlteros, até hoje, se rebelam, pois

insistem em colocar, como os filhos da horda primal, a questão: por que criar normas que tolham o desejo sexual? Por que estabelecer leis que previamente determinem com quem podemos ou não podemos nos relacionar sexualmente? Dilemas que, como temos visto, abrange uma teia de complexidades e que, em cada sujeito, se aprofunda com a descoberta freudiana de que temos, em nosso psiquismo, um "criminoso", um "carrasco" e um "juiz".

3.5. O "CRIMINOSO", O "CARRASCO" E O "JUIZ"

No que ficou conhecido por "primeira tópica", Freud dividia o psiquismo humano, como vimos no segundo capítulo desse trabalho, em inconsciente, pré-consciente e consciente. Apesar disso, tal estruturação para conceber as ideias sobre a ordenação do psíquico, não demorou a ser considerada, em psicanálise, insuficiente, daí a necessidade de novas ampliações, e foram essas que ficaram conhecidas por "segunda tópica" da teoria freudiana. Era a chegada de noções como *Eu, Id* e *Super-eu*[98].

Sigmund ([1923] 2011b, p. 21) argumenta que sentiu a necessidade de demarcar uma organização coerente dos processos psíquicos de uma pessoa, e denominou essa instância de *Eu* (*Ich*). O Eu é corporal, deriva de sensações corpóreas, e sua parte consciente é, sobretudo, um "Eu de corpo". Ele está ligado à consciência, à motilidade, às descargas de excitações no mundo externo, e é a instância psíquica responsável por lidar com todos os processos internos de forma parcial. Durante o sono, sua intensidade é diminuída e fica com o encargo, apenas, de realizar a censura nos sonhos. É do Eu, portanto, que saem as repressões de conteúdos e tendências psíquicas que não devem perturbar a consciência. Apesar disso, encontramos no "próprio Eu algo que é também inconsciente, comporta-se exatamente como o reprimido, isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se consciente, e requer um trabalho especial para ser tornado consciente."

Essa nova forma de compreender o psiquismo leva Freud ([1923] 2011b) a reconhecer que o inconsciente não coincide, necessariamente, com os materiais reprimidos. É certo que todo reprimido é inconsciente, mas nem todo inconsciente diz do que é reprimido. Por isso uma parte do Eu pode ser inconsciente, e essa é uma região

[98] Também chamado de *Ego, Isso* e *Superego* em algumas traduções. Aqui, por comodidade, optamos por manter as decisões de tradução de Paulo César de Souza (2011b).

bastante específica, não é uma correspondente direta do que já havia sido entendido por pré-consciente.[99]

Ao sair da dicotomia da primeira tópica, a qual dividia os fatores psíquicos, de modo grosseiro, apenas entre o que era considerado consciente e o que não era, Freud ([1923] 2011b) aprofunda a complexidade de sua teoria. Relembra que os fatores inconscientes só podem ser reconhecidos quando tornados conscientes, e que o consciente está para as percepções sensoriais que vem de fora e de dentro dos sujeitos, muito vinculadas às sensações e sentimentos. Desse modo, sensações prazerosas não produzem nenhuma pressão sobre o psiquismo, mas as desprazerosas, sim, elas costumam carregar um teor de urgência, exigem mudança e descarga de energia.

Mas os sentimentos também podem ser inconscientes. Diferente das ideias, eles não costumam fazer distinção entre o consciente e o pré-consciente, os sentimentos ou não conscientes ou são inconscientes e, por mais que venham a se ligar às representações verbais, eles não dependem delas para tornarem-se conscientes.

Assim, se, de Eu, chamamos a entidade que contém em seu núcleo um sistema de percepções externas e internas, que abarca o pré-consciente (apoiado em resíduos mnemônicos) e também possui camadas inconscientes, de Id (*Es*) chamamos outra parte da psique, a qual se comporta como inconsciente. “Um indivíduo é então, para nós, um Id [um algo] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu”. (FREUD, [1923] 2011b, p. 30). Isso demonstra, portanto, que o Eu não envolve inteiramente o Id, mas também não é nitidamente separado dele. Do mesmo modo, o reprimido é somente uma parte do Id, pois consegue confluir para ele ao passo que se vê impedido – pelas resistências – de se comunicar com o Eu.

Nesse sentido, o Eu seria uma parte do Id que é modificada pelas interferências do mundo externo, e o sistema psíquico se encarregaria de fazer essas mediações. Por ser bombardeado por percepções, o Eu se esforça em enquadrar o Id nas deterinações que lhes são cobradas, principalmente as vindas de fora, e busca agir não com base no prazer, mas considerando a realidade. Se o Eu se figura como um representante da razão, do

[99] Freud ([1923] 2011b) supõe que a diferença entre uma ideia inconsciente e uma pré-consciente consiste no fato de que a primeira toma um material que permanece desconhecido para o sujeito, enquanto a segunda se liga com representações verbais. É por isso que antes de algo inconsciente se tornar consciente, ele se torna pré-consciente, e a técnica psicanalítica usa justamente das palavras para trilhar esses acessos às representações verbais, que acabam por ser resíduos de memória. Um dia esses resíduos foram percepções e, por isso, podem voltar a ser conscientes.

equilíbrio, da análise e da ponderação, o Id se se posiciona como sendo o seu oposto, ao se caracterizar pelo ímpeto, pelo impulso, pela irracionalidade, pelas paixões.

Em se tratando do adultério, o Eu do sujeito, a medida em que vai se deparando, no mundo externo, com as interdições da sociedade, as quais afirmam que praticar a infidelidade conjugal é um "pecado", uma "falta de respeito", um "crime", uma "degeneração", tende – numa perspectiva neurótica – a ir se moldando a todas essas fronteiras e imposições, em um movimento que considera muito mais os perigos expostos pela realidade (como a possibilidade de um término conjugal), do que as sedutoras ofertas lançadas pelos amantes e pelo prazer. Nesse sentido, o Eu, ao se curvar às determinações de nossa cultura, que coíbem a traição amorosa (principalmente quando praticada por mulheres), inibe as reivindicações do Id, que agiria muito mais no sentido de transar e se enamorar com quem bem deseja, custe o que custar.

No prosseguimento da articulação de suas ideias, Freud (2011b) lembra que, em 1917, no texto "Luto e melancolia", foi esclarecido que o infortúnio do melancólico está na suposição de que o objeto por ele perdido passa a ser outra vez estabelecido no Eu, através não mais de um investimento objetal, mas de um processo de identificação. Nesse mesmo sentido, na primeira fase oral da infância, investimento objetal e identificação estão intensamente vinculados[100], como é possível notar nas relações entre mães e filhos. Só mais tarde os investimentos objetais passarão a advir do Id e sentirão como necessidade as descargas de impulsos eróticos. Caberá ao Eu tomar conhecimento desses investimentos e avaliar o que pode ser vivido ou o que deve ser reprimido.

"Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração no Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia", reflete Freud ([1917] 2011b, p. 36). É provável que esse procedimento facilite com que o Eu permita, de modo menos intolerante, o abandono do objeto. Seria pela identificação com o que perdeu que o Eu sobreviveria às suas perdas. E o Eu se constituiria da história de seus investimentos, escolhas e perdas objetais.

Nessa lógica, o Eu pode se servir da identificação para controlar o Id e impedir que os seus desejos sejam realizados na materialidade. Quando o Eu assume os traços do objeto, ele próprio se coloca como objeto de amor, na tentativa de compensar sua falta,

[100] Como percebemos no tópico anterior, os povos primitivos, através do jantar totêmico (e mesmo na ainda atual comunhão cristã), realizam a substituição de investimento no objeto pela identificação. Crença que também faz parte dos fundamentos do canibalismo. Sobre esse assunto, Freud ([1923] 2011b) assevera que, de maneira frequente, a posse oral do objeto, posteriormente, tende a uma escolha sexual objetal.

em um processo de sublimação. O Id deve ser reconhecido, assim, como um "grande reservatório de libido", podendo essa libido tanto afluir para objetos externos quanto para o próprio Eu, em mecanismos de identificação.

Quando as identificações objetais do Eu predominam através de força, número e incompatibilidade, é provável que o sujeito adoeça psiquicamente. É possível que variadas identificações acabem por excluir umas as outras e isso provoca uma fragmentação do Eu. Por outro lado, as primeiras identificações, acontecidas na mais tenra idade, costumam produzir efeitos duradouros, e são justamente essas identificações originárias que constituem o *ideal do Eu*.

São os pais e os cuidadores da pré-história biográfica dos sujeitos, os que costumam ser as suas primeiras e mais significativas identificações. São identificações imediatas, diretas, as quais não precisam resultar de investimentos objetais, ainda que eles com frequência ocorram, pois, no núcleo dessas relações, estão a bissexualidade constitucional e a triangulação edípica.

> Simplificadamente, o caso se configura da forma seguinte para o menino. Bastante cedo ele desenvolve um investimento objetal na mãe, que tem seu ponto de partida no seio materno e constitui o protótipo de uma escolha objetal por "apoio"; do pai o menino se apodera por identificação. As duas relações coexistem por algum tempo, até que, com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, tem origem o complexo de Édipo. (FREUD, [1917] 2011b, p. 39).

A identificação com o pai, portanto, assumiria uma hostilidade – conforme verificamos nos casos do pequeno Hans, do "homem dos lobos", bem como nos filhos da horda primitiva – e o desejo de eliminá-lo viria somado do de substituí-lo ao lado da mãe. A relação do pai com o filho é ambivalente por excelência, justamente por causa da identificação, que formaliza a estrutura de um complexo de Édipo simples e positivo.

O desmoronamento do complexo de Édipo é marcado pelo fim do investimento objetal na mãe, que pode ser substituído por uma identificação para com ela ou por uma identificação ainda mais intensa para com o pai. É, portanto, nessa dissolução edipiana que a masculinidade, no menino, se consolida. De maneira análoga, na menina, o fim desse processo pode gerar uma identificação mais forte para com a mãe e uma fixação mais acentuada do caráter feminino. Ou pode promover uma identificação da garota com o seu objeto amoroso perdido, o seu pai, e torná-la mais masculina que feminina. As inclinações para a heterossexualidade ou para a homossexualidade também participam desse jogo identificatório para com o pai ou para com a mãe.

Em um complexo de Édipo mais completo, duplo, a depender de como a criança lidou, inconscientemente, com a sua bissexualidade, o menino tem, simultaneamente, uma atitude ambivalente para com o pai e para com a mãe; identifica-se com o comportamento das garotas, manifesta feminilidade inconsciente para o pai, e tende a ser ciumento e agressivo em relação à mãe. Nesse caso, Freud ([1923] 2011a) admite não estar convicto se as duplas identificações seriam fruto da bissexualidade ou se a bissexualidade é quem seria fruto dessas duplas identificações.

A fase sexual dominada pelo complexo de Édipo é caracterizada pelas tentativas do Eu em se ajustar às identificações – ou não – com as figuras maternas e paternas. *"Essa alteração do Eu conserva a sua posição especial, surgindo ante o conteúdo restante do Eu como ideal do Eu ou Super-eu"*, avalia Sigmund ([1923] 2011b, p. 42, grifo do autor). "Mas o Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este".

O Super-eu (*Über-Ich*) adverte o Eu de que ele deve ser como o seu pai idealizado, ao mesmo tempo em que, como ele, não pode ser, pois não pode fazer tudo o que ele faz, existem coisas que só o pai pode ter acesso. Em nota, Freud ([1923] 2011b) diz que usa o termo "pai" para simplificar a sua exposição, mas que talvez seria mais prudente usar o termo "pais", pois até descobrir a diferença entre os sexos, a criança tende a tratar pai e mãe de maneira quase equivalente: tanto é que uma analisanda sua mantinha a crença de que tanto a sua mãe quanto o seu pai possuíam pênis, eram anatomicamente semelhantes.

O Super-eu é um fenômeno surgido após o ideal do Eu ter lutado para reprimir o complexo de Édipo. Uma vez que os pais – e principalmente o pai, enquanto aquele que "castra" – foram percebidos como ameaças à realização dos desejos edípicos, o Eu se fortifica no estabelecimento interno desses mesmos obstáculos. O Eu internaliza o pai e, nesse processo, as posturas de autoridade firme diante da criança, bem como as escolas, as leituras e as religiões, contribuem na efetivação desse enquadre. O resultado disso será, em conformidade ao que observamos em "Totem e tabu", um domínio do Super-eu sobre o Eu através da consciência moral e do sentimento de culpa.

Freud ([1923] 2011b) defende que a estruturação do Super-eu representa um traço evolutivo dos seres humanos e, apesar de se dar no "um a um", de maneira subjetiva e individual, não podemos ignorar que ela forma laços com a aquisição filogenética, através de uma escala de valores transpassadas de geração para geração.

O Super-eu é o símbolo do que um dia tememos e admiramos em nossos pais e hoje acolhemos dentro de nós. Ele seria, portanto, o herdeiro do complexo de Édipo, a

instância psíquica que surge após uma intensa batalha com os impulsos libidinais do Id. E, se o Eu é, em essência, um representante do mundo externo, o Super-eu se porta diante dele como aquele que reconhece as reinvindicações do Id, do mundo interno. É nesse contexto que, no plano psíquico, ocorrem as oposições entre a realidade e a fantasia, entre a matéria e a alma, entre a exterioridade e a interioridade.

O Super-eu sempre espera o que há de mais elevado nos seres humanos e, por ser uma formação substitutiva do anseio paterno, nele está contida a raiz de todas as religiões. O Super-eu confronta o Eu com o seu próprio ideal e, assim, o persuade a ser mais fiel, honesto, contido, obediente, moralista, culpado, disciplinado e a não ter limites no que precisar ser feito para controlar o Id. Ele ensina ao Eu que, já que ele não pode satisfazer a hostilidade contra os que brecam os seus desejos edípicos, cabe voltar essa hostilidade para si, e daí a possibilidade do Eu escolher ser subserviente às normas e às leis: se não pode ser um "criminoso", seja um "carrasco"; se não pode ser polígamo, seja um defensor da monogamia; se não pode ser adúltero, condene o adultério.

Por mais que o Super-eu surja como uma criação do Eu ao reagir àquela sua parte diferenciada, identificada como Id, os antigos conflitos do Eu com os investimentos objetais do Id não cessam, apenas se deslocam, passam a estabelecer atrito com essa nova instância rígida e controladora. E, quando o Eu, investido pela energia libidinal do Id, não consegue dominar o complexo de Édipo, o Super-eu opera, apenas, de maneira reativa, com o ideal do Eu permanecendo, em grande parte, inconsciente, inacessível ao Eu. Nesses casos, a batalha entre o Eu e o Id continua, pois o Eu não encontrou meios de sublimar ou de iniciar processos de identificação, e esse complexo de Édipo não resolvido pode se estender por uma vida inteira.

Nesse cenário, Freud ([1923] 2011b) sublinha que não podemos esquecer que o Eu está sujeito aos influxos das pulsões, assim como o Id. Ao se referir ao texto "Além do princípio do prazer", assevera que é importante distinguir duas espécies de pulsões: as pulsões sexuais, também entendidas por *pulsões de vida*, são representadas por Eros, e compreendem não apenas a desinibição sexual e os seus derivados, mas também a autoconservação; já as *pulsões de morte* se empenhariam em reconduzir os organismos vivos ao seu estado inanimado, em completa oposição ao trabalho de Eros no empenho pela conservação da vida. Mas uma vez que a pulsão de morte também se esforça em reestabelecer um estado originário que foi alterado pelo surgimento da vida, podemos dizer que ela também se comporta de maneira conservadora, ainda que em um sentido inverso às das pulsões de vida.

Nesse dualismo, vida e morte são, simultaneamente, um compromisso a ser perseguido e/ou combatido. Não por acaso, Freud ([1923] 2011b) observa que a clínica psicanalítica percebeu que o ódio é constantemente um acompanhante do amor, de modo a não ser difícil o amor se transformar em ódio, e o ódio em amor, pois essas emoções ambivalentes, nas relações humanas, costumam conviver lado a lado. Nesse sentido, é comum que um amor não manifesto se revele, inicialmente, de maneira hostil, agressiva, antecipando um comportamento destrutivo que pode se pôr à frente de um investimento erótico, objetal.

É como se houvesse no Eu e no Id uma energia deslocável, que tanto pode se unir a um impulso de construção quanto a um de destruição, tanto pode se vincular ao desejo do "serei fiel a ti até que a morte nos separe", quanto pode se firmar na vontade de "eu vou manter uns casos em paralelo ao meu casamento porque simplesmente não estou aguentando mais essa história de sentir prazer só com uma pessoa".

Essa energia da qual estamos falando seria indiferente, pouco exigente, e teria a sua origem em um Eros primitivo, dessexualizado, à serviço do princípio do prazer. Os próprios investimentos eróticos também não costumam ser criteriosos na escolha de seus objetos, e é típico do Id demonstrar uma particular indiferença quanto às escolhas objetais, desde que a descarga libidinal se concretize. É o Eu quem insiste em agir com mais discernimento, em ser mais seletivo e cauteloso nas escolhas dos objetos que receberão descarga. Quem diz: "Não, essa gostosa da academia não, vai pra casa, tua esposa tá te esperando...", ou "finge que nem viu esse saradão te dando bola! Foca no teu casamento!", é o Eu, sempre com ponderações diante de um Id que deseja muito, mas, segundo o Eu, pouco pode... ou deve.

Na origem, toda a libido se encontrava no Id, e isso pode vir a perdurar quando a formação do Eu é fraca. Nesse contexto, as pulsões de morte, essencialmente "mudas", precisam ser combatidas, bem como o próprio Eros também precisa sê-lo: "pois, segundo nossa concepção, as *pulsões* de destruição voltadas para o exterior foram desviadas do próprio Eu pela mediação de Eros", esclarece Freud ([1923] 2011b, p. 58, grifo nosso).

São as exigências de Eros, das pulsões sexuais, quem produzem constante energia psíquica e, consequentemente, tensão emocional suplicando por descarga. O Id, por ser guiado pelo princípio do prazer e ter uma percepção apurada do que é desprazeroso, busca se defender dessas tensões econômicas por vários meios. É quando busca encontrar formas de satisfazer os apelos das tendências sexuais.

Uma vez que o Super-eu incorpora os primeiros investimentos objetais do Id (geralmente as figuras parentais), passa a haver uma aproximação natural entre eles, de modo a ser mais fácil para o Super-eu representar o Id diante do Eu. E essa representação pode ocorrer através de uma identificação inconsciente com os objetos que um dia receberam investimento erótico, o que favorece o emprego de proibições diante do Eu, as mesmas interdições que costumavam ser feitas por esses objetos originais.

Nesse processo, o Super-eu pode ser severo e até mesmo furioso com o Eu, condenando-o por suas "falhas" e "imperfeições". Assim, Sigmund ([1923] 2011b) coloca que, nos neuróticos obsessivos, esse sentimento de culpa, apesar de ser bastante forte, não consegue se justificar para o Eu, pois nesses casos o Super-eu sabe mais sobre o Id do que o próprio Eu. Daí o Eu desses pacientes reagir com indignação a um sentimento de culpa que eles não sabem de ondem se origina. Diferente dos sujeitos melancólicos, os quais, por terem incorporado no Eu o objeto que enfurece o Super-eu, não veem por que reclamar de punição, pelo contrário, concordam que merecem ser castigados. Assim como também existem os casos em que o próprio sentimento de culpa é inconsciente, como ocorre entre os histéricos, os quais tendem a reprimir as ameaças e as críticas do Super-eu.

Diante desse panorama, Freud ([1923] 2011b, p. 65) assinala que "o homem normal é não só muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe". E o que há de mais profundo em termos de "moralidade" ou de "imoralidade" nos sujeitos tem as suas raízes intimamente fincadas no complexo de Édipo, que costuma se manter em estado de inconsciência.

Sigmund ([1923] 2011b, p. 65) admite ter ficado surpreso quando descobriu que muitos homens se tornaram criminosos em decorrência de um sentimento de culpa inconsciente e intolerável. Acreditavam que mereciam ser punidos antes mesmo de cometerem os seus delitos, de modo que a criminalidade era a forma encontrada por eles de justificar a emoção punitiva que dolorosamente carregavam. Poder ligar essas emoções a uma experiência consciente, a um fato recente e concreto, os conferia alívio.

Nesse sentido, o adúltero, que, em nossa leitura, nutre desejos incestuosos inconscientes, encontra na infidelidade conjugal uma forma de atribuírem sentido e dar vazão aos sentimentos que carregam e, muitas vezes, lhes são perturbadores e desconhecidos. Trair amorosamente, portanto, seria uma forma do Id descarregar uma certa quantidade de energia para o que é proibido, sem, necessariamente, praticar algo

mais intolerável, que o Super-eu jamais permitiria, como o incesto em si. É em situações como essas que o Super-eu expõe as suas íntimas relações com o Id inconsciente.

Quando o Super-eu critica, o Eu tende a correspondê-lo com percepções de culpa. Se o Super-eu se nutre do sadismo que há no sujeito, o Eu, quando se dobra a ele, manifesta o seu masoquismo, voltando as pulsões sádicas para a própria pessoa. Nos melancólicos, o Super-eu assume a sua faceta mais cruel, ao se colocar como pura pulsão de morte, e muitas vezes consegue convencer o Eu de que a melhor decisão a ser tomada é o suicídio. Se o Eu não conseguir se defender a tempo desse tirano, o "ato final" é posto em prática.

No que se refere à neurose obsessiva, o doente, diferente do melancólico e do histérico, não costuma chegar ao suicídio, pois o Eu está protegido pela conservação do objeto. Apesar disso, o obsessivo tende a converter os impulsos amorosos em impulsos agressivos contra o objeto, e libera as pulsões de destruição para insistir em atacar aquele que ama. São tendências do Id contra as quais o Eu tenta combater, e o Super-eu, para empregar a sua sede de punição, prefere tratá-las como se proviessem do próprio Eu. Sem aliados, o Eu se debate entre um Id assassino e uma consciência tirânica, o que resulta em atormentos e inibições voltados para si e para o objeto de desejo.

Freud ([1923] 2011b, p. 68) aprofunda que da perspectiva da moralidade, "o Id é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Super-eu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser". Assim, quanto mais alguém controla a manifestação da sua agressividade no mundo externo, mais essa emoção se volta para o mundo interno, para o ideal em confronto com o Eu. "Já a moral comum, normal, tem o caráter de algo duramente restritivo, cruelmente proibitivo. Daí vem, afinal, a concepção de um ser superior que pune implacavelmente."

Nessa conjuntura, o Eu é "uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu", sintetiza Freud ([1923] 2011b, p. 70). Por ser uma entidade fronteiriça, o Eu, como um "juiz", busca convencer o "criminoso" Id de se tornar obediente ao mundo, ao mesmo tempo em que barganha com o "carrasco" Super-eu, na esperança de que ele leve em consideração as necessidades do Id. Nesse entrave, o Eu acaba por se tornar um depósito de angústia, uma morada do medo, constantemente ameaçado por perigos vindos de diferentes direções.

Ao aplicarmos essa reflexão ao tema de nossa tese, percebemos que o Eu, no que se refere aos sujeitos amorosamente comprometidos, se vê diante de uma triangulação difícil: de um lado, os discursos do mundo externo a exigirem monogamia e fidelidade

conjugal, de outro, uma forte pulsão sexual que facilmente seria descarregada nos mais variados objetos sexuais e amorosos e, no meio, toda uma carga de julgamentos, exemplos morais e hostilidades determinando que uma pessoa "decente" jamais, sequer, consideraria a hipótese de uma prática tão "abjeta" e "desrespeitosa" quanto a da traição.

Nesse conflito, o Eu, para os neuróticos, tenta convencer o Id de que o melhor seria se manter fiel, não trair, admitir de uma vez por todas que não se pode ter todos sexualmente, e que essas são as regras que comandam as uniões de casais; simultaneamente, o Eu também tentaria negociar com o Super-eu, no argumento de que viver uma vida inteira, voltado amorosa, sexual e exclusivamente para o mesmo e único objeto, não seria uma tarefa fácil de ser cumprida, e exigiria renúncias das mais severas. É nessa conjuntura que o Eu do enamorado se afunda em um poço de angústia, aflição, dúvidas e questionamentos, ao ser atormentado pelos fantasmas do que fez, do que está fazendo e do que poderia ter feito em sua vida afetiva.

"O ser superior, que se tornou ideal do Eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo de castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência, é ele que prossegue como angústia de consciência." (*ibdem*, p. 72).

Para o Eu querer viver e se fortalecer, ele precisa se sentir amado. Se sentir amado inclusive pelo Super-eu, que tanto o persegue e o odeia. Para isso, o Eu tem de receber as críticas do Super-eu não como condenação e hostilidade, mas como proteção, direção e cuidado, conforme faria um "bom pai". Se ele não encontra esse conforto nas imposições realizadas pelo Super-eu, sente-se abandonado, sozinho, desamparado, como se esse poder não funcionasse, de maneira adequada, para ele. "Esta é, aliás, a mesma situação que subjaz ao primeiro grande estado de angústia, a da separação da mãe protetora" (*ibdem*), conforme aprofundaremos no próximo tópico, ao explorarmos a *fantasia de retorno ao útero materno*.

3.6. ENTRE PRAZER E DESPRAZER, VIDA E MORTE: A FANTASIA DE RETORNO AO ÚTERO MATERNO

Um princípio recorrente em psicanálise é o de que a experiência de estar na região intrauterina proporciona um dos mais felizes dos estados humanos. À primeira vista, encontramos "o prazer da ternura protetora que abraça, no sentido de ser tomado mas

também de tomar entre os braços, conhecido pela criança e a mãe, e por aqueles que se amam", reflete Rosolato (p. 81) sobre como deve ser a sensação de estar no ventre materno. Nesse mesmo sentido, os lugares de acolhimento, as moradas familiares, as camas aconchegantes, são, como diria Winnicott (2019), espaços *continentes*, de proteção e amparo, os quais fazem eco a esse estado vincular entre a mãe e o bebê que sedimenta uma "plenitude original".

No feto, o embrião em desenvolvimento está em passividade quase absoluta, com ausência de consciência, e as suas percepções ainda são muito rudimentares. É um estado de um sono sem sonhos, sem dinamismo, sem explorações, mas confortável e seguro.

A *fantasia de retorno ao útero materno* é uma ode à felicidade experimentada no ventre da mãe, ao mesmo tempo em que manifesta um desprezo pela existência atual e um consequente apelo a um passado bastante remoto. Já a *fantasia de retorno ao seio materno*, de acordo com Rosolato (*ibdem*), é corresponde a esta outra, pois ambas trariam a ênfase em uma experiência sem conflitos, prazerosa, de completa paz, e carregariam o desejo de um renascimento, de começar de novo. "Vê-se, portanto, que os desânimos, as decepções e os arrependimentos mobilizam essas fantasias de retorno ao seio materno".

Essa atração pelos primeiros dias de vida seria a maneira encontrada por aquele que devaneia de escapar e se proteger de seus conflitos atuais. Noções de reversibilidade, de regressão temporal, de inversão entre dinamismo e calmaria, que expõem, também, um duelo entre vida e morte. Retornar ao "estado zero" é uma forma de negar a potencialidade da vida e retroceder para o que havia antes dela: o nada. O mito correspondente a essa fantasia de retorno é o do "paraíso":

> Mais uma vez, na Bíblia, remontamos à origem de uma estada edênica. Lembro que Adão e Eva que são de lá expulsos poderiam ainda, se os querubins não estivessem de guarda (Gên. 3, 24), voltar para comerem do fruto proibido, para *absorverem o pai* cuja árvore é o totem, e em consequência para "viverem eternamente". À morte adquirida fora do paraíso teria sucedido uma imortalidade. Já então se desenha a sequência vida/morte/imortalidade. (ROSOLATO, 1999, p. 82, grifo do autor).

Tanto o cristianismo quanto o Islã usam dessa fantasia de retorno a um estado de "plenitude" e "satisfação eterna", ao valorizarem uma vida futura, no "paraíso", destinado para aqueles que forem justos e seguirem os preceitos de suas respectivas religiões. Assim, a fantasia de retorno ao útero (ou ao seio materno) carrega a ideia de regresso a um tipo de "paraíso", de "jardim de delícias", além de uma segurança narcísica de que haverá "ressurreição após a morte".

Para compreendermos em que medida o narcisismo está vinculado à fantasia de retorno ao útero materno, faz-se necessário bebermos, mais uma vez, em Freud (2010b), através de seu texto de 1914, “Introdução ao narcisismo”.

O termo *narcisismo*[101], para a psicanálise freudiana, designa o complemento libidinal da egoísta pulsão de autoconservação, da qual os seres vivos, de maneira geral, fazem uso.

Ao tomar os esquizofrênicos para estudo clínico, Freud ([1914] 2010b, p. 15), ancorado em outros estudiosos, pontua que uma das características dessa estrutura psíquica é o abandono e o desinteresse pelas pessoas e coisas do mundo externo. O histérico e o neurótico obsessivo, a depender da gravidade dos sintomas, também podem abrir mão de suas relações com a realidade, mas ainda se preocupam em manter investimentos eróticos em objetos, por mais que esses objetos venham a ser fantasiados. Os esquizofrênicos, por outro lado, retiram das pessoas e coisas do mundo externo a sua libido, mas não se preocupam em substituí-las por objetos fantasiados.

Diante dessa complexidade, Sigmund ([1914] 2010b, p. 16) se questiona para onde iria a libido retirada dos objetos do mundo externo na esquizofrenia. “A megalomania própria desses estados aponta-nos aqui o caminho. Ela se originou provavelmente à custa da libido objetal. A libido retirada do mundo externo foi dirigida ao Eu”, e é assim que se estabelece a conduta nomeada de narcisismo.

Na ideia de que há um originário investimento libidinal do Eu, que depois se volta para objetos externos, mas que não deixa de possuir uma base fundamental e persistente, Freud ([1914] 2010b, p. 29) observa, nesses avanços e recuos libidinais, uma demarcada oposição entre *libido do Eu* e *libido de objeto*. É como se essas duas formas da libido se portar estivessem em uma balança, em pratos diferentes e, quanto mais se investisse em uma, mais empobrecesse a outra.

O estado de enamoramento seria um correlato desse elevado grau de empobrecimento da libido do Eu, pois, quando apaixonado, o sujeito tende a abandonar a própria personalidade no interesse de realizar investimentos objetais. O problema é que

---

[101] Na tradição grega, o personagem de Narciso foi eternizado por Ovídio na terceira parte de *Metamorfoses* (2017). Narciso era um jovem de uma beleza inigualável, filho de Céfiso e de Liríope. Seu encanto físico atraiu o desejo de ninfas, dentre elas Eco, mas elas não foram correspondidas por ele. Tendo adoecido após ser desprezada, Eco pediu à deusa Nêmesis que fosse vingada. Certo dia, ao fazer um descanso em uma fonte de águas límpidas, Narciso viu o seu reflexo no espelho do lago e ficou fascinado. Acreditava estar diante de outro sujeito. Enfiou os braços na água na tentativa de agarrar aquela criatura por quem se apaixonara, mas a imagem insistia em fugir dele. Foi quando Narciso percebeu que ele mesmo era o objeto do seu amor. Na ideia de se separar de sua própria pessoa, se cortou até morrer. Quando foram buscar o corpo de Narciso para fazer o seu funeral, constataram que ele havia se transformado em uma flor.

investir quase (ou) totalmente no objeto amado, assim como o seu reverso, através de investimentos excessivos no próprio Eu, são mecanismos nocivos, constantemente desencadeadores de patologias psíquicas. “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar.” (*ibdem*).

Freud ([1914] 2010b) argumenta ser sabido dentre os médicos de sua época que, quando um doente sente dor física, desinveste todo o mundo externo à sua volta e tende a ficar centrado em si mesmo. De modo semelhante, o estado do sono implica em uma retração narcísica, e o sonhador acaba por voltar a sua libido para o próprio Eu para concretizar o desejo de dormir. Os hipocondríacos também retiram o interesse e a libido dos objetos do mundo externo e os descarregam em seus órgãos. Assim, voltar a libido para objetos irreais, fantasiados, pode desencadear um represamento da libido, a qual tende a buscar escoamento através de sintomas: daí a hipocondria, a megalomania, a angústia, etc.

O amor entre os humanos é uma das vias pelas quais Freud ([1914] 2010b) busca compreender o narcisismo. O Eu não existe desde o nascimento com o sujeito, ele precisa ser desenvolvido, e isso se inicia no processo da criança transformar os seus objetos sexuais em suas próprias experiências de satisfação, por meio do autoerotismo, para só depois se distanciar desse movimento de introspecção e passar a investir no mundo externo. As pulsões sexuais, inicialmente, buscam satisfazer as pulsões do Eu[102] e, só com o tempo, aprendem a ser independentes delas. Todavia, como *apoio*, os que praticam os cuidados e proteção das crianças, tornam-se, conforme já enfatizamos nessa tese, os seus primeiros objetos sexuais. E, como lembra Naouri, ao tratar dos adúlteros, (2009, p.150), o próprio ato sexual é um convite, um chamado para “tornar-se Um”, dois corpos que “se transformam em um só corpo”, em uma “referência à relação com a mãe” dos tempos de infância, ainda que em termos inconscientes.

Nesse contexto, os sujeitos que sofreram alguma perturbação em seu desenvolvimento libidinal, mesmo depois de adultos, tendem a escolher a si mesmos enquanto seus objetos amorosos, algo frequente em homossexuais. Ao buscarem não os cuidadores, mas a si mesmos como objeto amoroso, eles efetuam uma escolha de *objeto narcísico*.

[102] Lembramos que esse texto de 1914 é anterior ao “O Eu e o Id”, de 1923, em que Freud (2011b) percebe que o Eu se vê comprometido a ter de lidar com as pulsões do Id.

Apesar disso, as escolhas objetais não devem ser diferenciadas entre buscas de objetos de tipo narcísico ou "de apoio". Freud ([1914] 2010b, p. 33) prefere supor que os caminhos de escolhas objetais são abertos, ainda que possa haver o predomínio de um ou outro tipo. "Dizemos que o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que o cria, e nisso pressupomos o narcisismo primário de todo indivíduo, que eventualmente pode se expressar de maneira dominante" em sua escolha objetal.

Não é por acaso que as pessoas narcisistas costumam exercer fascínio justamente nas que estão longe de o ser. Quem desistiu de investir libido em seu próprio Eu acaba por se lançar na busca de um amor objetal em que possa realizar o investimento que não dá para si. Os bebês geralmente promovem atratividade justamente pelo fato deles serem narcisistas. Os bichos também costumam exercer atração por demonstrarem que são autossuficientes e, muitas vezes, pouco acessíveis. E

> mesmo o grande criminoso e o humorista conquistam o nosso interesse, na representação literária, pela coerência narcísica com que mantêm afastados de seu Eu tudo o que possa diminuí-lo. É como se os invejássemos pela conservação de um estado psíquico bem-aventurado, uma posição libidinal inatacável, que desde então nós mesmos abandonamos. (FREUD, [1914] 2010b, p. 34).

Muitos adúlteros, como o humorista, o bebê, os bichos ou o grande criminoso, também buscam se voltar mais para si, investirem mais em seu próprio Eu, na medida em que podem ir estabelecendo diferentes relações sem, necessariamente, aprofundá-las, realizar investimentos vinculares significantes. Daí o fascínio provocado pelos infiéis, até mesmo ao longo da literatura, pois muitos deles se colocam como sujeitos livres, aventureiros, independentes, desapegados e, imunes, psiquicamente, aos grilhões das relações conjugais que podem deixar a vida amorosa mais tediosa, monótona e/ou desinteressante. Daí, também, o frequente interesse de sujeitos com autoestima baixa, desinvestidos narcisicamente, por adúlteros.

Sendo assim, as dúvidas inquietantes e parte das insatisfações dos apaixonados teriam raiz nessa incongruência entre os tipos de escolha de objeto. Sigmund ([1914] 2010b) acredita que as mulheres de sua época, de uma maneira geral, amariam de forma mais narcísica, voltadas para si mesmas, obrigando os homens a cortejá-las. Se permanecessem frias e narcísicas em seus casamentos, só alcançariam o completo amor objetal quando dessem à luz e passassem a amar os seus próprios filhos, os quais seriam assimilados como uma parte delas mesmas.

Nesse quadro, as escolhas objetais narcísicas se voltam para quem o sujeito é, foi, o que gostaria de ser, ou a algo ou alguém que sente como extensão de si mesmo; já as buscas de objetos conforme o tipo "de apoio" tomam os cuidadores (e seus inúmeros substitutos), nas figuras de quem nutriu, cuidou, educou e/ou conferiu proteção.

O narcisismo primário, nesse enquadre, se concretiza na criança através do modo como os pais superestimam os seus filhos, vendo-os como belos, inteligentes, articulados, mesmo quando pessoas de fora não conseguem enxergar tantos predicados.

Esse "pais corujas" têm uma tendência a querer suprir as suas próprias carências em seus rebentos, e costumam dar para eles privilégios que um dia lhes foram recusados. Eles se prendem no afrouxamento das leis sociais legitimamente concedida aos pequenos ("é apenas uma criança!") e acabam por transformá-los no centro do universo. "A majestade, o bebê", conforme se referiu Freud ([1914] 2010b, p. 37) a esse período do narcisismo primário em que os pais costumam se voltar com intensidade para os seus filhos, é a posição em que um dia nós, adultos, também ocupamos.

Daí para a criança receber o encargo de ter de concretizar os sonhos dos seus pais, sendo tudo o que eles desejaram e não conseguiram ser, passa a ser apenas uma consequência. Essa forma infantil dos pais amarem os seus filhos é, portanto, o narcisismo deles renascido, mas transformado em amor objetal, sem deixar de denunciar a sua verdadeira natureza narcísica: o amor que despontam para os seus filhos é, no fundo, amor por si mesmos.

Já enfatizamos que, de acordo com Freud ([1914] 2010b), voltar tanta libido para si mesmo, sem fazer investimentos de libido em objetos, não é algo saudável. Mas conservar libido no Eu também é importante e isso se liga ao "autorrespeito do Eu". Um Eu com investimentos libidinais adequados pode desencadear repressões, ancoradas no ideal do Eu, que impedem o sujeito de atentar contra si ou contra os outros.

É o ideal do Eu quem reivindica o amor a si mesmo desfrutado pelo Eu real na infância, e isso também pode ser uma "faca de dois gumes". Pois o narcisismo, ávido por perfeição, tende a se deslocar para essa instância idealizada e, o sujeito, quando engendra esse mecanismo, tanto pode se proteger, quanto pode se recusar a aceitar as suas privações e limitações, ao preferir projetar em seu Eu ideal uma espécie de substituto para o narcisismo perdido dos primeiros anos de vida.

O processo de idealização, desse modo, se configura pelo aumento de um determinado objeto (que tanto pode ser o outro quanto a imagem fantasiada que o sujeito tem de si mesmo), elevado e engrandecido psiquicamente sem que a sua natureza real

tenha sido, de fato, modificada. Assim, sendo possível tanto para a libido do Eu quanto para a libido de objeto, a idealização exerce uma superestimação objetal que torna quase impossível convencer os idealistas de que as suas posições estão ancoradas em devaneios.

Se se envolver amorosamente/sexualmente com alguém pode elevar o objeto sexual a uma posição ideal, é porque esse objeto corresponde a condições de amor originárias, no preenchimento de requisitos que o sujeito idealizou inconscientemente – tanto em seus objetos do tipo "de apoio" quanto narcísicos. Desse modo, o ideal sexual pode se colocar como um auxiliar do ideal do Eu, o qual é capaz de querer se satisfazer através de objetos que preencham as "lacunas" que faltam ao Eu empobrecido. É nessa perspectiva que precisamos refletir, também, a respeito daqueles que praticam o adultério: os amantes podem ser compreendidos como tentativas inconscientes, por parte dos infiéis, de preencher os vazios que fazem o seu Eu se sentir fragilizado.

Freud ([1914] 2010b, p. 49) assegura que essa forma de amar é muito comum nos sujeitos neuróticos, pois eles costumam investir excessivamente em seus objetos, enfraquecer o Eu e, consequentemente, se tornam incapazes de cumprir as metas determinadas pelo ideal do Eu. É quando, após terem desperdiçado a maior parte de sua libido em objetos, se sentem impelidos a refazer o caminho do narcisismo, na escolha de objetos narcísicos que possam "reparar" o que perderam. Portanto, não é difícil que um objeto narcísico seja assimilado, pelo sujeito, como sendo "o seu salvador", no estabelecimento de uma relação de dependência emocional patológica.

O ideal do Eu se constitui com grandes quantidades de libido homossexual (uma vez que é libido voltada para o próprio sujeito), as quais se satisfazem em conservá-lo. Conforme expusemos no tópico anterior, o ideal do Eu reúne a influência crítica do pai, a qual se funde às interdições da mãe, dos professores, dos cuidadores, dos instrutores, da sociedade, da opinião pública, em uma rede infindável de modelos e proibições, as quais formalizam a consciência moral do psiquismo. É essa instância censora quem, de acordo com esse texto de 1914, se encarrega de também realizar a censura dos sonhos e das fantasias.

Diante do que até aqui foi discutido, Freud ([1914] 2010b) conjectura que o amor-próprio seria uma expressão da grandeza do Eu, em dependência íntima da libido narcísica. Na vida amorosa, não ser amado promove um rebaixamento do amor-próprio, ao passo que ser amado o eleva. Nesse sentido, ser amado representa o maior objetivo dos que fazem escolhas narcísicas de objeto.

O investimento libidinal de objetos não promove aumento no amor-próprio porque o apaixonado é um sujeito "humilde", e a sua dependência ao objeto amoroso se nutre do amor que ele tem por si mesmo. "Alguém que ama perdeu, por assim dizer, uma parte de seu narcisismo, e apenas sendo amado pode reavê-la", sentencia Sigmund ([1914] 2010b, p. 46).

Perceber-se impotente para amar, seja por questões físicas ou psíquicas, também promove rebaixamento no amor-próprio, pode desencadear sentimento de inferioridade e neuroses. Mas esses sentimentos de impotência e inferioridade costumam ser, na verdade, os pretextos encontrados pela neurose para encobrir um Eu empobrecido.

Quando o amor libidinal investido em um objeto é correspondido, essa libido que retorna do objeto para o Eu é convertida em narcisismo e o sujeito, ao sentir que não perdeu a libido que investiu, encontra satisfação. Nesse sentido, um amor saudável seria aquele em que a libido de objeto e a de libido do Eu passam a ser quase indistinguíveis, em um movimento pendular de "dar" e "receber". Algo que a clínica psicanalítica dificilmente constata entre os casais em que o adultério se instalou. A escuta da clínica psicanalítica dá prova que tanto o discurso dos traídos quanto o dos traidores são permeados pela ênfase na insatisfação, nas injustiças, no "muito dar e pouco receber", ou "cansar de dar depois de nada receber", vivenciados em seus relacionamentos legítimos.

Freud ([1914] 2010b, p. 48) finaliza o seu texto de 1914 na lembrança de que o Eu se desenvolve no esforço que faz para reconquistar o narcisismo primário. O fim e a distância desse narcisismo primitivo promovem o deslocamento de libido para um Eu que vai sendo construído a partir de fora, o ideal do Eu. Investir nesse Eu ideal gera tanto empobrecimento de libido quanto investir em objetos, mas atender às suas imposições pode promover não a perda, mas o enriquecimento dessa energia voltada para o Eu. Tarefa que não costuma ser fácil nem desprendida de angústia, pois o ideal do Eu dificulta a satisfação libidinal objetal, uma vez que censura e critica a maior parte dessas escolhas desejantes:

> Quando um tal ideal não se desenvolveu, a tendência sexual em questão aparece inalterada na personalidade, como perversão. Ser novamente o próprio ideal, também no tocante às tendências sexuais, tal como na infância – eis o que as pessoas desejam obter, como sua felicidade.

Em outras palavras: os sujeitos que não possuem um ideal do Eu desenvolvido dificilmente barram os seus desejos e possuem uma maior predisposição a fazerem o que bem querem. No fundo, o que essa maioria deseja, inconscientemente, é retornar a um

estado infantil de se sentir como uma “majestade”, bem como de se sentir autossuficiente, com os outros se curvando aos seus desejos sem a necessidade de ter de “tirar de si”, de precisar ceder em algo ou em alguma coisa para alguém.

E não seria essa uma das fantasias inconscientes que estão nas práticas de adultério, a de retornar a um estado como o vivido no útero materno, na perpetuação de uma vivência de satisfação sem interdição, de momentos de prazer sem a necessidade do dever, em ressonância ao narcisismo primário? Não seria a fantasia de retorno ao útero materno essencialmente narcisista, ao prestar reverência a um modo relacional infantil que nega o mundo externo e supervaloriza a simbiose formada com a nutriente intensamente preocupada em atender às exigências e necessidades do bebê “majestade”? Não seria, o adúltero, a própria figura crescida desse bebê de outrora, “centro do mundo”, que “tudo podia” e a “todos controlava”?

Ferenczi (2011, pp. 312-3), em “Thalassa”, ao elaborar a sua teoria para a genitalidade (a qual não discutiremos aqui para evitar maiores digressões), discute, dentre outros pontos, sobre a importância que tem a vida intrauterina e a fase de amamentação para a criança:

> No primeiro estágio da organização sexual infantil, a fase erótica oral, incumbe ainda às pessoas que cuidam da criança manterem para ela a ilusão da situação intrauterina; encarregam-se de manter as condições de calor, de obscuridade e de calma de que a criança precisa para conservar tal ilusão. [...] A criança de peito é, em suma, um ectoparasito da mãe, assim como tinha sido endoparasito durante o período fetal. [...] O único motivo que pode justificar, em nosso entender, essa repetição lúdica é a lembrança de felizmente ter sido libertado de um desprazer, que Freud evoca igualmente como sendo um dos motivos do jogo infantil. O fato de um ser humano ter conseguido sobreviver ao perigo envolvido pelo nascimento e a alegria de ter descoberto a possibilidade de existir mesmo fora do corpo da mãe permanecem na lembrança para sempre. É isso o que o incita a reproduzir periodicamente situações perigosas semelhantes mas atenuadas, só pelo prazer de afastá-las de novo.

É por isso que insistimos na defesa de que “esses desejos de reproduzir experiências” que remontem ao estado intrauterino, ao perigo do nascimento e a recusa a se “despregar” da mãe, podem encontrar solo fértil nas fantasias dos adúlteros. O parceiro fixo pode reatualizar, para o infiel, o elo que um dia ele estabeleceu para com a sua nutriente. Assim como pode ser um forte substituto do pai interditor. Adulterar, nesse sentido, tanto pode ser uma forma de “nascer de novo”, de romper com a mãe o vínculo que o bebê um dia imaginara que poderia ser eterno, quanto pode ser uma tentativa de retorno à ela, na fuga do pai que a “proibia”.

Nessa ótica, o parceiro fixo, para o infiel, conforme defendeu Aldo Naouri (2009, p. 201), também pode se figurar como um símbolo do mundo externo, e de tudo o que tenta impedir a sua relação simbiótica com o primeiro amor de sua vida: "(...) a antiga relação que a mãe teceu com ele continua a proibi-lo, sem que ele tenha consciência, de investir em sua vida outra mulher além dela".

Como notou Ferenczi (2011), por trás dessa insistência neurótica em querer manter a simbiose materna, está, também, uma questão de economia psíquica, de quantidades de excitações mentais que se empenham em manter uma constância de satisfação. Em "Além do princípio do prazer", Freud ([1920] 2010c) adverte que os que vivem regulados apenas por impulsos que promovam satisfação, sem considerar a realidade, possuem um funcionamento psíquico primário, pois agir em desconsideração ao mundo externo é perigoso.

Sigmund ([1920] 2010c) reconhece que as pulsões sexuais são difíceis de educar e exigem ser governadas não por renúncias, mas por satisfação. Mas os sujeitos psiquicamente mais amadurecidos conseguem fazer uso do *princípio de realidade* e avaliam, com maior discernimento, quais prazeres devem ser abandonados, substituídos ou aguardados, mesmo que isso gere sensações de desprazer.

O desprazer costuma surgir da percepção de que as nossas pulsões não foram satisfeitas, de que o prazer esperado não foi alcançado. Insatisfação que já sentimos muito cedo, exemplificada, por Sigmund ([1920] 2010c, p. 172), em uma brincadeira percebida em seu netinho de um ano meio: o menino tinha o hábito de jogar os pequenos objetos que alcançava para longe de si e, ao fazer isso, balbuciava *"Fort!"* ("Foi"). Com um carretel, lançava esse objeto, segurando o cordão, para dentro do berço e, quando ele desaparecia, falava com intensidade "*Fo-o-o-o-ort!"*, para logo em seguida puxá-lo de volta e exclamar "*Da!"* ("Aqui").

Essa brincadeira de "desaparecimento" e "reaparecimento" permitia ao menino encenar as suas emoções de prazer e desprazer sempre que a sua mãe sumia ou se fazia presente. Era o símbolo da renúncia pulsional que ele precisava elaborar ao permitir que a sua mãe se ausentasse sem fazer protestos. Viver a experiência dolorosa de se distanciar da mãe como uma brincadeira o fazia assumir um papel ativo diante do sentimento de abandono, na fantasia "empoderada" de que ele mesmo a mandou embora.

É claro que, ao realizar essas ações, esse garoto não tinha consciência das relações que a sua brincadeira estabelecia com os seus processos psíquicos inconscientes. O material reprimido, por ser censurado, muitas vezes escapa através de movimentos de

repetição. O sujeito é levado "a *repetir* o reprimido como vivência atual, em vez de, como preferiria o médico, *recordá-lo* como parte do passado", acrescenta Freud ([1920] 2010c, p. 177). E essa reprodução costuma trazer conteúdos da vida sexual infantil, do complexo de Édipo.

A *compulsão a repetição* é, dessa maneira, atribuída ao reprimido inconsciente, o qual procura, apesar da repressão advinda do Eu, atingir a consciência ou ser descarregado em ações reais, como um ato de adultério que, no fundo, mascara um conflito edipiano. Uma vez que o Eu consciente busca encontrar meios de atender ao princípio de prazer (e a infidelidade conjugal joga por essa via), ele age no sentido de manter o reprimido em estado inconsciente, de modo que a repetição de ações passa a ser um caminho considerado possível para a canalização do material represado (no caso do adultério, todos os dilemas mal resolvidos que um dia se arquitetaram entre o filho e os seus pais desejosos, punitivos, egoístas, simbióticos e/ou "traidores").

A primeira expectativa da vida sexual infantil resulta em frustração, devido a incompatibilidade dos desejos da criança e o que lhe é imposto pela realidade. A perda da ilusão edipiana abala a autoestima do sujeito na forma de uma "ferida narcísica", provoca um "sentimento de inferioridade", e ele pode chegar a acreditar que nada dá certo para ele:

> O laço amoroso geralmente com o genitor do sexo oposto, sucumbiu à desilusão, à inútil espera por satisfação, ao ciúme quando nasceu mais uma criança, algo que demonstrou inequivocadamente a infidelidade do(a) amado(a); sua própria tentativa de fazer um filho, empreendida com trágica seriedade, fracassou vergonhosamente; a diminuição do afeto que lhe mostravam, a maior exigência da educação, palavras sérias e um eventual castigo lhe revelaram enfim todo o *desdém* de que era alvo. Eis umas poucas formas, sempre recorrentes, de como chega ao fim o típico amor desse período da infância. (FREUD, [1920] 2010c, p. 180).

Essa experiência desprazerosa vivida na infância pode se transformar em uma ação para sempre repetida através de uma compulsão, nomeada por Freud ([1920] 2010c, p. 182) de *compulsão do destino* e *eterno retorno do mesmo*. As possibilidades de ação e repetição inconsciente desses conteúdos reprimidos são múltiplas, e varia desde o sujeito benevolente que sempre é enganado por seus amigos, aos que sempre precisam ter figuras de autoridade a quem possam depois renegar, bem com "amantes cuja relação amorosa com uma mulher percorre sempre as mesmas fases e conduz ao fim".

Uma vez que o inconsciente não é organizado temporalmente, para ele os dados são sempre atuais e a ideia que temos de cronologia não pode lhes ser aplicada. Como o

Eu entende que prazer é manter as coisas como elas estão, o *trauma*[103] passa a ser compreendido enquanto um evento, vindo do mundo externo, que interfere, de maneira brusca, no gerenciamento que o organismo costuma fazer de sua energia. A irrupção de um trauma causa perturbação, desprazer, e a psique reage fazendo investimentos elevados de energia em torno desse evento, o que empobrece o sistema psíquico. O trauma rompe a proteção psíquica contra estímulos externos, causa um choque.

É nesse ponto que Freud ([1920] 2010c, p. 195) revê a sua ideia anterior de que todo sonho seria a realização de um desejo, pois compreende que as pessoas abaladas por traumas podem fazer uso do universo onírico para "reviverem" experiências danosas como uma maneira de lidarem com a angústia proveniente delas. Os sonhos e as fantasias, portanto, não serviriam apenas às determinações dos desejos inconscientes, mas, também, à repetição do traumático e do reprimido, na tentativa de equilibrarem as cargas libidinais que ficaram severamente mal distribuídas em decorrência da violência do trauma.

A repetição de eventos desprazerosos – como muitas vezes costumam ser os desfechos das relações de adultério[104] –, paradoxalmente, ajuda o sujeito a construir impressões mais completas sobre o que o aconteceu. "Cada nova repetição parece melhorar o controle que ele busca ter sobre a impressão", e a repetição acrescida de uma novidade sempre o estimulará a repetir algo, a reencontrar o "idêntico". (FREUD, [1920] 2010c, p. 201). A própria pulsão, nesse sentido, seria um "*impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior."* (*ibdem*, grifo do autor). Assim, as pulsões teriam um condicionamento biográfico para o sujeito, e trabalhariam no objetivo de reestabelecer algo que, para ele, um dia houvera. É nessa perspectiva que Naouri (2009, p. 14) determina que, em se tratando do adultério, não existe "um agente culpado e uma vítima traída; de um lado e de outro, existem apenas vítimas, inocentes, de suas respectivas histórias."

Nesse viés, se toda vida se nutre de pulsões de autoconservação e, apesar delas, todo ser vivo morre por razões internas, tendo como fim um retorno ao estado inorgânico, é possível afirmar que antes da vida há a morte, antes do vivente existe o inanimado, de forma que a meta inalterável do viver é o morrer. Todos retornaremos para um estado em

---

[103] Vale lembrar que, para Gley P. Costa (2007, p. 65), "a infidelidade representa uma experiência afetiva traumática para ambos os cônjuges, filhos, familiares e amigos, podendo resultar em uma irreparável perda de confiança".

[104] Naouri (2009, p. 96) é categórico quando se trata do adultério: "Eu nunca vi uma infidelidade real ou uma fantasia de infidelidade que não tenha produzido estragos consideráveis." E, em outra passagem, ele coloca: "Nunca conheci infidelidade ou ruptura que não tivesse provocado dores intoleráveis, se não estragos profundos, para não dizer profundos demais." (*ibdem*, p. 03).

que um dia estivemos: o da ausência de vida. O da morte. Nessa constatação, Sigmund ([1920] 2010c) acredita que toda a vida pulsional serve à realização da morte.

A força contrária a essas pulsões que almejam retornar a um estado de plenitude, vazio, com ausência de emoção e de movimento, são as pulsões sexuais, entendidas, como já apresentamos, por *pulsões de vida*, em oposição às *pulsões de morte*. As pulsões sexuais lutam pela renovação e perpetuação da vida, ao passo que as pulsões de morte não suportam o peso da existência. A morte é o descanso necessário para "o luxo inconveniente" de se viver para sempre, é uma aquisição de todo e qualquer organismo vivo. (*ibdem*).

As pulsões de vida, relacionadas à Eros, insistem em manter unidos os seres viventes. O "sexo", portanto, não seria muito antigo, e as pulsões "que visam promover a união sexual estariam repetindo algo que aconteceu casualmente uma vez e desde então se firmou por ser vantajoso". (FREUD, [1920] 2010c, p. 229).

Se as pulsões do Eu visam a autoconservação do sujeito, as pulsões sexuais tendem a se voltar para os objetos, mesmo que a libido retirada dos objetos acabe por se voltar para o Eu, conforme já analisamos. Com o conceito de *sexualidade* ampliado para muito além das funções reprodutoras, Sigmund ([1920] 2010c, p. 224, grifo do autor) finalmente dá razão aos críticos que "desde o início suspeitaram que a psicanálise explica *tudo* a partir da sexualidade".

As oposições entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais foram, assim, substituídas pelas oposições entre pulsões de vida e pulsões de morte. Apesar disso, Freud ([1920] 2010c) não deixa de atentar que reconhecia, nas pulsões sexuais, um componente sádico, o qual, como perversão, poderia dominar toda a tendência sexual de alguém. Esse componente seria uma pulsão de morte empurrada do Eu pela influência da libido narcísica e trabalharia em benefício da função sexual. Se não atenuado, esse sadismo original produz uma ambivalência de amor e ódio empregada na vida amorosa, tal e qual o masoquismo.

Diante desse panorama, Sigmund ([1920] 2010c, p. 237) conclui que o princípio do prazer está subordinado a uma função que tenta tornar o aparelho psíquico isento de excitação, na tentativa de fazer retornar o sujeito à um estado de quietude inorgânica. O ato sexual, compreendido como fonte de prazer, visa justamente atingir a extinção de uma elevada excitação. Não por acaso, em francês, a sensação alcançada com o orgasmo sexual é denominada *la petite mort* (a pequena morte).

Era a compreensão de que as pulsões de morte têm o princípio do prazer como o seu principal aliado e, através dele, elas conseguem trabalhar de maneira discreta e silenciosa... como costuma acontecer em muitas práticas de infidelidade conjugal, as quais, muitas vezes, pela via do prazer, trabalham a serviço das rupturas, dos términos, dos desligamentos, e do retorno dos adúlteros a estados psíquicos anteriores, de quando a cena edipiana lhes fora montada.

Mas discretas não são apenas as formas de trabalho da pulsão de morte. As civilizações também encontraram meios de iludir e controlar o desejo humano, como veremos nas próximas páginas.

3.7. AS ILUSÕES DA CIVILIZAÇÃO

Na corrente das ideias até aqui abordadas, entre 1926 e 1930, Freud publicou obras interessadas em compreender distintos aspectos culturais a partir de um ponto de vista psicanalítico. No texto "O futuro de uma ilusão", publicado em 1927, ele trata a religião como uma "fantasia coletiva", uma "ilusão" que move os humanos a abrandarem as suas carências mais infantis.

Ao considerar que os progressos culturais progridem em ritmo lento, Sigmund ([1926] 2014b) diz ser importante levar em conta que em todos os seres humanos se encontram tendências destrutivas, antissociais e anticulturais. As culturas, desse modo, trabalhariam na renúncia das pulsões, e as proibições foram a forma que elas encontraram de nos "domesticar", de nos afastar de nosso estado mais "animalesco". O que é um trabalho complexo, uma vez que os desejos mais primitivos continuam a nos habitar para além das interdições. A "ilusão da civilização" – ou seria dos "civilizados"? – está na sustentação de um projeto que visa o controle pulsional absoluto, na ignorância de que o recalcado sempre encontra brechas por onde se manifestar: e a universalidade e atemporalidade do adultério são prova disso.

Sigmund ([1926] 2014b) garante que os mais sórdidos dos desejos nascem, novamente, com cada criança que chega ao mundo. É por isso que o Super-eu foi um patrimônio cultural psíquico adquirido com a evolução humana, pois, através dele, as pessoas passaram a se portar como defensoras das interdições culturais. Mas esse efeito não foi nem é conseguido de maneira espontânea. A maioria dos sujeitos "obedientes",

como os sexual e amorosamente fiéis, só respeitam as proibições sociais por causa de ameaças e coações externas:

> Muitíssimas pessoas civilizadas, que recuaram, horrorizadas, ante o assassinato e o incesto, não se negam à satisfação da sua cobiça, de seu prazer em agredir, de seus apetites sexuais, não deixam de prejudicar outras com mentiras, fraudes e calúnias se puderem fazê-lo impunimente, e assim sempre foi, ao longo de muitas épocas da civilização. (FREUD, [1927] 2014b, p. 242).

Para os que resistem às transgressões, a arte pode oferecer satisfações substitutivas para as renúncias pulsionais, e contribuem na reconciliação dos sujeitos com os sacrifícios de seus desejos. Se não existissem essas proibições, os mais fortes (ou com mais dinheiro, em se tratando de uma sociedade economicamente capitalista) escolheriam quem bem entendessem como objeto sexual, liquidariam seus rivais (ou seriam liquidados por eles), se apropriariam de bens alheios sem a necessidade de autorização, e o mundo não demoraria a se transformar em algo muito mais caótico do que a maior parte dos brasileiros já o considera.

Um mundo sem interdições sociais, onde todos pudessem dar vazão aos seus desejos, mais cedo ou mais tarde poria em conflito sujeitos que desejassem os mesmos objetos, o que poderia levar a tiranos e ditadores desejarem tomar todo o poder para si e, consequentemente, acabariam por usufruir de prazeres irrestritos. (Cf.: *ibdem*).

Se, a natureza, por um lado, nos lança na vida com liberdade para quase tudo, por outro, nos restringe e nos limita através da morte sempre à espreita. Assim, a cultura trabalha, também, em formas de nos defender contra os ataques da natureza.

Mas suportar a existência humana, individualmente, não é uma tarefa fácil. A cultura impõe ao sujeito uma série de privações e as relações para com as outras pessoas costumam acentuar as medidas de sofrimento, “apesar dos preceitos da cultura ou devido às imperfeições dela”. (FREUD, [1927] 2014b, p. 247).

Como vimos ao longo desse trabalho, por meio das fantasias, os primeiros povos transformaram as forças da natureza em “personificações” com os quais pudessem lidar quase que de igual para igual. E, por causa do sentimento de desamparo intrínseco à existência humana, criaram deuses com perfis paternais, baseados não apenas em modos infantis de lidar com o vazio existencial, como também em influências de origem filogenéticas. A “perplexidade e o desamparo humanos não podem ser remediados. É nisso, antes de tudo, que os deuses fracassam”, conjectura Sigmund ([1927] 2014b, p. 250).

Os deuses são incumbidos de "compensar" os prejuízos trazidos pela natureza humana e pelo desenvolvimento da civilização. São encarregados de zelar pelas leis culturais (como as que proíbem a quebra da exclusividade sexual) a que os sujeitos tanto desejam se rebelar, por isso as primeiras normas sociais foram elevadas à posição de indiscutíveis, de "divinas". Para os que se comportam como "bons filhos" (como os que são fiéis aos seus cônjuges), na obediência dessas regras, o "Deus pai" oferece reconhecimento, amor, proteção e recompensa e, para os desobedientes (como os traidores), os castigos os aguarda, caso não se arrependam a tempo – é essa a base da cultura cristã, sustentada na recusa completa do conhecimento sobre o próprio desenvolvimento histórico do sistema religioso.

Uma vez que a libido segue os estímulos das necessidades narcísicas, no apego a objetos que garantam a sua satisfação, a mãe, que satisfaz a fome da criança, além de se transformar em um objeto de amor, passa a representar a proteção contra os perigos ameaçadores do mundo externo. A mãe é a primeira proteção contra a angústia do humano, e vem a ser substituída pelo pai, dotado de intensa ambivalência, pois ele próprio representa um perigo, conforme já delineamos nesse trabalho. Assim, o sujeito em crescimento está "destinado a permanecer uma criança", dependente de algo ou alguém que o proteja, daí o seu apego aos deuses, os quais passa a temer e a confiar: "dessa maneira, o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana." (FREUD, [1927] 2014b, p. 258).

As religiões, portanto, seriam ilusões sustentadas pelas civilizações, realizadoras de desejos inconscientes:

> É característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos, nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico; mas, ainda não considerando a mais complicada estrutura do delírio, também se diferencia dele. O que destacamos como essencial no delírio é a contradição com a realidade; a ilusão não tem de ser necessariamente falsa, isto é, irrealizável ou contrária à realidade. (FREUD, [1927] 2014b, p. 268).

Nesse sentido, uma crença seria considerada ilusão quando, em sua motivação, há a prevalência de uma realização de desejo que desconsidera os laços com a realidade, pois a ilusão não exige comprovação.

Em 1930, Freud (2010d) publica "O mal-estar na civilização"[105], obra em que reitera a sua perspectiva ateísta do mundo e problematiza os modos como os humanos

[105] Para Freud (2010d, p. 48), a palavra *civilização* (*Kultur*) "designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si". Em "O

tendem a se equilibrar, precariamente, diante de diretrizes sociais que, ao mesmo tempo em que os protege, os destrói. “Esse equilíbrio nada mais é que o reflexo do conflito fundamental entre pulsão de vida e pulsão de morte, em que Freud acredita cada vez mais”, explica Quinodoz (2004, p. 257).

Freud ([1930] 2010d, p. 14) abre esse texto rebatendo as críticas de que, em “O futuro de uma ilusão”, ao tratar das religiões, ele não teria considerado *o sentimento oceânico* que elas costumam despertar nos religiosos. Esse sentimento seria uma fonte de energia subjetiva que garantiria aos sujeitos uma sensação de “‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que ‘oceânico’”. Seria algo semelhante ao vivenciado pelos apaixonados, entre eles, pois “no auge do enamoramento, a fronteira entre o Eu e o objeto ameaça desaparecer. Contrariando o testemunho dos sentidos, o enamorado afirma que Eu e Tu são um, e está preparado para agir como se assim fosse”.

Tanto para os apaixonados, quanto para os religiosos, essas ilusões de estarem fundidos a algo para além deles mesmos (o que, mais uma vez, traz à tona a fantasia de retorno ao útero materno), se daria pelo fato de a vida ser demasiado difícil de ser enfrentada. “A vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos”, descortina Sigmund ([1930] 2010d, p. 28), ao tomar as diversões, as substâncias inebriantes e as gratificações substitutivas enquanto recursos que utilizamos para diminuir a angústia do viver. A própria atividade científica, bem como a literatura e a arte de uma maneira geral, são gratificações substitutivas, “são ilusões face à realidade, nem por isso menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que tem a fantasia na vida mental”.

Para Freud ([1930] 2010d), a maior parte das pessoas manterá, em si, mesmo depois de adultas, fixações psíquicas infantis, e buscarão formas de consolo que neguem o sofrimento para que possam alcançar uma felicidade por eles idealizada. Mas, diante do próprio corpo fadado ao declínio e à dissolução, do mundo externo com forças capazes de abater qualquer sujeito, e das conflituosas relações humanas (tidas por ele como as maiores causadoras de sofrimento), o programa de ser plenamente feliz se torna algo impossível, irrealizável.

---

futuro de uma ilusão”, Freud ([1927] 2014b) se recusa a diferenciar *Kultur* e *Zivilisation*. O tradutor Paulo César de Souza (Cf.: FREUD, [1930] 2010d, p. 48) argumenta que, em “O mal-estar na civilização”, o termo *Kultur* tende a ser mais empregado no sentido do que, em língua portuguesa, entendemos por “civilização”, a cultura enquanto o desenvolvimento, ao longo das eras, de técnicas, instituições, artes, etc.

Apesar disso, na busca de maneiras para se sentirem felizes, as pessoas se entregam às religiões, às drogas, aos vícios, aos recursos estéticos, ao isolamento de tudo e de todos e/ou ao amor. Nada disso tem poder a longo prazo contra a força intempestiva da realidade. E "nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor" (*ibdem*, p. 39).

Nesse contexto, satisfazer a maior quantidade de pulsões passa a ser sentido como felicidade e, quanto mais selvagem, quanto mais contrária a pulsão estiver das normas civilizacionais, mais prazer e fascínio ela poderá despertar – daí um dos encantos produzidos pelo adultério.

A busca pela felicidade, por sua vez, não deveria produzir conselhos válidos para todos, ela se demonstra de maneira subjetiva para cada um, de modo que cabe a cada pessoa descobrir o que a faz se sentir feliz.

Mas a verdade é que a civilização fracassa em nos proteger do sofrimento, o que dificulta o nosso acesso à felicidade, sejamos monogâmicos, poligâmicos, adúlteros ou não. "A insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade" produzem mal-estar, pois exigem o sacrifício das pulsões, como a própria noção tolhedora (ou seria castradora?) de exclusividade sexual. (*ibdem*).

No modelo civilizatório, só são considerados dignos de conviver em comunidade os sujeitos que renunciam de parte significativa de seus desejos. Desse modo, a civilização vai sendo constituída através da não satisfação de nossas pulsões mais arcaicas e poderosas, o que gera uma "frustração cultural" coletiva, que acaba por respingar nos vínculos conjugais.

O adultério pode ser interpretado como sendo a meta encontra por uma dessas pulsões a escaparem, se rebelarem e acabarem por manifestar a frustração do sujeito ante as repressões impostas pela cultura. Freud ([1930] 2010d, p. 64) cita a traição amorosa, muito superficialmente, como sendo uma promotora de dor e destruição: o sujeito, quando passa a amar alguém, se torna dependente e "fica exposto ao sofrimento máximo, quando é por este desprezado ou o perde graças à morte ou à infidelidade."

Associado à perda e à morte, o adultério, ao mesmo tempo em que produz, é resultante do mal-estar na civilização. O adultério é, a um só tempo, causa e sintoma de mal-estar. A infidelidade conjugal expõe a ineficiência da cultura na tentativa de controlar os nossos desejos mais arcaicos, ao mesmo tempo em que denuncia que muitos ou não estão nada à vontade diante das normas sociais estabelecidas, ou gosta de tê-las pelo

prazer de quebrá-las. A imposição da monogamia e da heterossexualidade enquanto únicas manifestações sexuais aceitas, seriam, pois, duas maneiras encontradas pela civilização de controlar as pulsões sexuais humanas e, consequentemente, de interferir no sentimento de felicidade.

É por isso que a civilização expressa a luta entre Eros e Tânatos, entre as pulsões de vida e as de morte, em meio às ilusões que ela mesma fabrica. A civilização se empenha em controlar e sublimar a agressividade humana e a sua propensão a destruir, e nisso estão contidas as discussões sobre os vínculos amorosos, a instituição familiar e os perigos da traição conjugal. O "progresso civilizacional", bem como o empreendimento afetivo-sexual (que vise durabilidade e estabilidade) entre os que se amam, exigem que os sujeitos paguem o desenvolvimento de seus investimentos com o reforço do sentimento de culpa e com perda de partes de felicidade.

Por isso, é da própria configuração civilizacional produzir sociedades psiquicamente adoecidas, com uma maioria de neuróticos a pagarem o preço da ordenação social com mal-estar. Nesse cenário, a fantasia de retorno ao útero materno atenuaria a angústia provocada pelas interdições sociais – dentre elas a proibição de adulterar – e reforçaria o sentimento de que é possível satisfazer as próprias pulsões mais primitivas sem interferências externas, sem implicâncias ou interdições. Afinal de contas, o civilizado anseia regressar, assim como o adúltero, ao "útero materno, a primeira e ainda, provavelmente, a mais ansiada moradia, na qual ele estava seguro e sentia-se bem." (FREUD, [1930] 2010d, p. 51).

"Não confie em ninguém que confie em você, essa é máxima cínica dos nossos tempos", afirma Dunker (2017, p. 59), ao refletir sobre a infidelidade. Como vimos, a traição conjugal é uma forma do sujeito, inconscientemente, buscar saber mais sobre si mesmo, repetindo, em ato, aquilo que ele ainda não elaborou em plano consciente a respeito da própria história, de si mesmo. Nesse sentido, o adultério pode acabar por ser uma traição de si mesmo, uma denúncia, às avessas, de que o sujeito ainda não digeriu as traições mais arcaicas que sofrera, quando fora preterido e interditado no acesso ao amor incestuoso, edipiano. A traição amorosa pode ser o desejo de "começar de novo", de reencenar a triangulação original – entre pai, mãe e filho – e daí as fantasias de sedução, de visão da cena primitiva, de castração e de retorno ao útero materno a lhe darem combustível e movimento para o controverso e polêmico ato da infidelidade.

FREUD CONTESTADO: O ÉDIPO, AS MULHERES E A PSICANÁLISE

Como expusemos até aqui, o complexo de Édipo não chegou a ser aprofundado em um único texto por Freud, o qual morreu tendo planos de um dia ter conseguido publicar um livro voltado apenas para esse tema. Primordial para a psicanálise freudiana, as reflexões sobre o complexo de Édipo estão diluídas ao longo da obra de Sigmund, às vezes em tópicos, às vezes no meio de outras discussões, às vezes em pequenos artigos. Basilar para a compreensão da teoria psicanalítica, esse conceito, ainda hoje, é um dos mais polêmicos e criticados da psicanálise – até por ela mesma, a qual, nos tempos atuais, já não considera a triangulação edipiana enquanto a única via possível para o desenvolvimento das subjetividades. Mas o complexo de Édipo está longe de ser o único conceito polêmico criado por Freud.

Tanto a noção de que a sexualidade e as subjetividades femininas se constituiriam através de uma suposta inveja do pênis, quanto o aforismo, dito em 1924, de que *"anatomia é destino"*[106]*,* são também motivos de julgamentos ao pensamento freudiano e, consequentemente, à psicanálise.

Simone de Beauvouir (2009, p. 75), no primeiro volume de *O segundo sexo*, abre um capítulo para tecer críticas à maneira de Freud compreender o feminino e acaba por se desdobrar em desaprovações mais generalizadas aos psicanalistas. Afirma que Freud não se preocupou com o destino da mulher, que calcou o feminino sobre o masculino, e que não vai longe em sua compreensão a respeito da sexualidade feminina. "Ele supõe que a mulher seja um homem mutilado", quando tal sentimento não teria como nascer de uma simples confrontação anatômica, pois muitas meninas só tardiamente descobriam a constituição masculina, de modo que "a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-la".

Na ótica de Beauvoir (2009), a menina "invejaria o pênis" não enquanto órgão anatômico, mas como símbolo dos privilégios sociais que costumam ser concedidos aos seus detentores. A posição do pai na família, a preponderância dos homens, as liberdades e oportunidades sociais (muitas delas já estudadas, em nossa tese, no que se referia às

[106] "Também o sexo feminino desenvolve um complexo de Édipo, um Super-eu e um período de latência. Pode-se atribuir a ele igualmente uma organização fálica e um complexo de castração? A resposta é afirmativa, mas as coisas não se passam como no garoto. Aqui a exigência feminista de igualdade de direito entre os sexos não vai longe, a diferença morfológica tem de manifestar-se em diferenças no desenvolvimento psíquico. Anatomia é destino, podemos dizer, parodiando uma frase de Napoleão". (FREUD, [1924] 2011b, p. 211).

possibilidades que tinham os homens de quebras de exclusividade sexual), confirmariam, para a menina, a ideia da supremacia masculina, e seria nisso que consistiria o sentimento de inferioridade feminino diante do membro identificador dos machos. Nessa discrepância socialmente hierárquica entre os sexos, a ausência do pênis dificultaria a alçada da fêmea na constituição de uma subjetividade que lhe garantisse mais posições de sujeito do que de objeto.

"Mas essas constantes que assinalamos não definem, entretanto, um destino", contesta Beauvoir (2009, p. 82), ao defender que "se a mulher conseguisse afirmar-se como sujeito, inventaria equivalentes para o falo". A angústia experimentada pela mulher ante o sexo masculino não seria, ao contrário do que imaginara Freud, a inversão de um desejo frustrado. Os destinos dos sujeitos não estão em suas anatomias, mas nos valores que as sociedades costumam atribuir a eles. Nesse sentido, Simone (*ibdem*) acreditava que a psicanálise, para se afirmar, precisava considerar, também, os contextos sociais e históricos, posições que também compartilhamos e se revelaram na maneira como estruturamos esse trabalho.

Todavia, ao seguir o ponto de vista existencialista, Beauvoir (2009, p. 79) aprofunda que, diferente do que defendia Freud, a sexualidade não está anatomicamente dada, ela seria "apenas um" dos aspectos do ser, o qual está sempre em busca de ser algo mais "original", ao fazer escolhas que não precisam ser justificadas por motivações inconscientes:

> os psicanalistas consideram que a verdade primeira do homem é uma relação com seu próprio corpo e com o corpo de seus semelhantes no seio da sociedade. Mas o homem volta um interesse primordial à substância do mundo natural que o cerca e que procura descobrir no trabalho, no jogo, em todas as experiências da "imaginação dinâmica" (...) É essa noção de escolha que o psicanalista rechaça mais violentamente em nome do determinismo e do "inconsciente coletivo".

As críticas de Beauvoir a respeito da maneira falocêntrica com que Freud havia estruturado a sua teoria são pertinentes e já foram amplamente revistas e acatadas pelos próprios psicanalistas, com contribuições, inclusive, de psicanalistas mulheres da primeira metade do século XX, com publicações, muitas vezes, anteriores às críticas de Beauvoir. Como exemplo de psicanalistas mulheres interessadas em discutir o feminino nos primeiros anos dos estudos psicanalíticos temos Melanie Klein (1996), Juliet Mitchell (1988), Helene Deutsch (1977) e Karen Horney (1969), para citar algumas.

A teoria freudiana do monismo sexual carregava a ideia de que, em termos inconscientes, seja o sujeito homem ou mulher, a diferença entre os sexos não vigora, não

existiria uma distinção essencialmente feminina que se desvinculasse de uma masculinidade pura: por isso a teoria da bissexualidade originária, a qual dá forma a essa organização monista da libido. Homens e mulheres, portanto, não se atrairiam segundo a complementariedade defendida por Platão (2016), e a ideia da bissexualidade universal atestaria isso. “Essa tese freudiana da chamada escola vienense foi defendida por mulheres, em especial Marie Bonaparte e Helene Deutsch, Jeanne Lampl-De Groot e Ruth Mack-Brunswick”, contam Roudinesco e Plon (1998, p. 706). Apesar disso, já em 1920, psicanalistas da chamada escola inglesa de psicanálise problematizaram as ideias de Freud sobre a feminilidade.

No congresso da International Psychoanalytical Association (IPA), ocorrido em 1927, em Innsbruck, Ernest Jones criticou a hipótese freudiana de que as meninas não possuíam o sentimento de que eram portadoras de um órgão genital completo, através da vagina. Jones estava embasado nos estudos da psicanalista Karen Horney (1969), a qual, em 1926, explicou que as meninas eram estimuladas, culturalmente, a recalcarem o conhecimento sobre o próprio corpo, sobre a própria vagina, e que elas acabavam por se ater ao clítores de maneira defensiva.

“Em sua organização edipiana da sexualidade feminina, Freud (e foi esse o seu principal erro) desconsiderou todo o campo das relações arcaicas com a mãe”, reconhecem Roudinesco e Plon (1998, p. 706). A supremacia que Freud concedeu à figura paterna no complexo edipiano o impediu de perceber, conforme denunciara Melanie Klein (1996), que a mãe e a filha possuíam relações de naturezas tão intensas e profundas quanto a mãe e o filho. A noção do clítores enquanto um pênis pequeno também expressava pouca sensibilidade de Sigmund a respeito do que seria a vivência sexual feminina. Cada vez mais ficava claro que a sexualidade feminina não precisava ser masculinizada para afirmar a sua subjetividade, conforme assinalou Sándor Ferenczi (1990) em 1932.

Diante dessas merecidas contestações, Freud ([1930] 2010d) corrigiu os seus pontos de vista e, em 1931, publicou o texto “Sobre a sexualidade feminina”. Era o reconhecimento de que as psicanalistas mulheres poderiam ter compreensões melhores do que as dele sobre a questão da sexualidade feminina, pois, no processo analítico, elas costumam ocupar uma posição materna. Foi quando também admitiu que para se entender o desenvolvimento da sexualidade feminina era fundamental considerar a fase pré-edipiana em que a menina, assim como o menino, transforma a mãe em seu primeiro objeto de amor, para só depois “abandoná-la” em prol da figura paterna, com o pai a

ocupar o lugar de objeto substituto do objeto perdido, a mãe. Mas quando a menina permanece "grudada" em seu apego primário, sem um pai suficientemente sedutor e/ou castrador que a leve a romper o vínculo materno, ela passa a escolher objetos sexuais que reatualizem o seu laço com a sua mãe, de modo que a homossexualidade feminina se efetiva.

É nesse contexto de produções, revisões e reflexões acadêmicas realizadas pelos próprios psicanalistas – dentre eles um Freud que já havia reconhecido os seus equívocos e reelaborado as suas considerações – que Beauvoir (2009), a partir de 1945, tece as suas críticas à psicanálise, seguida por Michel Foucault (2015) e Jacques Derrida (2004). Para Freud, "o campo do feminino devia ser pensado como parte integrante do universal humano e, portanto, sob a categoria de um universalismo, o único capaz de dar um fundamento verdadeiro ao igualitarismo", argumentam Roudinesco e Plon (1998, p. 707). Nesse viés, a diferença entre os sexos, a inveja do pênis, e o sentimento de castração feminina expressos pela teoria freudiana atestariam, para os sujeitos, "uma contradição estrutural entre a ordem psíquica e a ordem anatômica", uma vez que o inconsciente não se atém a esses ditames.

Sob esse aspecto, para além do olhar obtuso de Freud em relação à sexualidade feminina em suas colocações iniciais (ressoantes à cultura de sua época, conforme expusemos no primeiro tópico do capítulo anterior), argumentar que ele não se preocupou com o destino das mulheres é ilegítimo. "Apesar das aberrações de sua doutrina original, ele foi um pensador da emancipação e da liberdade". (*ibdem*). Mesmo em uma sociedade conservadora e patriarcal na qual se formara e fazia parte, fora Sigmund um dos grandes interessados em ouvir e buscar soluções para o sofrimento feminino, na contramão de uma cultura que não estava nenhum pouco interessada em escutar o que as mulheres tinham a dizer.

Também diferentemente do que condena Simone (2009), a psicanálise não desconsidera que o homem volta o seu interesse para além das relações com os seus familiares, mas entende que, como já aprofundamos em nosso trabalho, os nossos primeiros vínculos (principalmente com os nossos pais, irmãos e primeiros cuidadores), dificilmente nos atravessam sem deixar marcas. Beauvoir (2009), ao assumir uma perspectiva bastante hedonista, *carpe diem*, do "aqui e agora", ignora que o sujeito, no momento presente, se constitui através de memória e, consequentemente, de passado.

O paradoxo é que Simone (2009) considera ser importante valorizar a memória em termos históricos e culturais, na tessitura de um arco sociológico das relações entre

homens e mulheres no passar dos tempos, para explicar a conjuntura feminina em sistemas de opressão. Mas quando os psicanalistas, através de seus métodos, também se interessam em redesenhar a história do paciente para melhor compreender a maneira como ele se estabelece psiquicamente, recebem o desdém de Beauvoir, a qual minimiza a importância que tem as experiências subjetivas de um sujeito na modulação de sua organização psíquica. Se os comportamentos machistas encontrados na atualidade são resultados de uma cadeia de eventos anteriores, por que, ao tratar do sujeito único, os eventos de sua biografia, aos olhos de Beauvoir, perdem o valor, como se as nossas escolhas e decisões fossem influenciadas, apenas e simplesmente, pelo calor do instante?

Michel Foucault (2015, p. 60) foi outro que não poupou críticas à psicanálise, ainda que ele reconheça a importância de Sigmund na virada das perspectivas modernas sobre a sexualidade: “Pelo menos até Freud, o discurso sobre o sexo – o dos cientistas e dos teóricos – não teria feito mais do que ocultar continuamente o que dele se falava”. Através da publicação de sua *História da sexualidade* (2015), bem como da *História da loucura* (2017), o filósofo francês esclarece que a ideia de sexualidade é construída ao longo do século XIX, pelo discurso médico, no desejo de estabelecer o que deve ser considerado “normal” e o que deve ser tomado por “patológico” em termos de sexo, e acaba por incluir o próprio discurso freudiano nesse contexto: “Dessa forma, denuncia-se o conformismo de Freud, as funções de normalização da psicanálise” (FOUCAULT, 2015, p. 09).

Em *Os anormais*, Foucault (2018, p. 159) coloca que, entre os séculos XII e XVI, o adultério, então entendido como o ato amoroso/sexual de uma pessoa casada com outra que não o seu cônjuge, era tido como uma grave infração, de modo que as sociedades, no passar dos séculos, trabalharam na filtragem e nas obrigações do que e como deveria se modelar a sexualidade humana. “Os principais pecados contra o sexto mandamento se referem aos vínculos jurídicos entre as pessoas: o adultério, o incesto, o rapto.” A partir do século XVI, as práticas de confissão católica estimulariam os confessores a admitirem todas as espécies de luxúrias que haviam praticado ou que passassem por seus pensamentos, ao se voltarem mais para o corpo do penitente, os seus prazeres, os seus gestos, as suas palavras, os seus desejos, do que para os aspectos relacionais externos a ele. Essa “anatomia da volúpia”, extraída do corpo e de seus estímulos, se estenderá, segundo a ótica foucaultiana, da Igreja Católica para a clínica psicanalítica freudiana, na criação de “códigos patologizantes” que determinariam o que os sujeitos podem ou não

viver em matéria de sexualidade. Discussão bem vinda e ainda atual nos estudos psicanalíticos, como o prova o nosso trabalho.

Gilles Deleuze e Félix Guatarri (2011, p. 35) receberam os préstimos de Foucault (2015) por também terem se empenhado em tecer críticas sobre a psicanálise e à maneira como Freud entendia a sexualidade. Com a publicação de *O anti-Édipo*, os dois filósofos não pouparam ironias, escárnios e desprezo às ideias basilares da psicanálise, ao mesmo tempo em que, nas críticas à clínica freudiana, tentaram propor ideias para uma abordagem terapêutica criada por eles, a esquizoanálise.

Esses autores acreditam que o neurótico freudiano deitado no divã é um modelo de sujeito desatualizado, pois estaríamos, hoje, mais próximos de uma "esquizofrenia artificial e capitalista" que nos transforma em "máquinas desejantes" e nos obriga a viver como um "processo de produção em massa". Além de defenderem que as noções da triangulação edipiana fomentada por Freud – pai-filho-mãe – seria equivocada, pois os sujeitos, na ótica deles, sempre se relacionam de maneira dual e as suas experiências da infância, bem como os seus modelos parentais, não teriam influências relevantes na formação de suas subjetividades: "como consegue a psicanálise reduzir, desta vez o neurótico, a uma pobre criatura que consome eternamente papai-mamãe, e nada mais? [...] 'Então é meu pai, então é minha mãe...", ironizam (*ibdem*).

Deleuze e Guatarri (2011, p. 39), em sintonia com Beauvoir (2009), acreditam ser improdutivo, para alguém em sofrimento psíquico, fazer retornos ao passado, principalmente aos eventos ligados ao tema parental. Apesar das pertinentes críticas a respeito do modo como o nosso sistema econômico interfere em nossas relações (algo que a psicanálise freudiana pouco ou quase nada considerou), cometem a ingenuidade de acreditar que o sujeito, uma vez que se distanciou cronologicamente de sua infância, também está afastado psiquicamente de seus registros. "No entanto, o eu é como papai-mamãe – e há muito que o esquizo já não acredita nisso. Ele está além, atrás, sob, alhures, mas não nesses problemas", filosofam, ao acrescentar: "Por que querer reconduzi-lo àquilo de que já saiu, recolocá-lo nesses problemas que não são mais os seus"?. E continuam:

> A psicanálise estava em vias de encerrar a sexualidade numa bizarra caixa com ornamentos burgueses, num tipo de nauseante triângulo artificial, que asfixiava toda a sexualidade como produção de desejo, para refazer de uma nova maneira um "sujo segredinho", o pequeno segredo familiar, um teatro íntimo em vez da fantástica fábrica [...] Assim, em vez de participar de um empreendimento de efetiva libertação, a psicanálise se inclui na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o julgo

> do papai-mamãe, e *a não dar um fim a esse problema*. (DELEUZE & GUATARRI, 2011, p. 71, grifos dos autores).

Conforme aprofundamos na última centena de páginas, diferente do que é posto por Deleuze & Guatarri (2011) no fragmento acima, o método psicanalítico visa o amadurecimento emocional e a emancipação daqueles que estão em padecimento psíquico, e isso implica, por si só, em libertar o sujeito da dependência afetiva e da autoridade parental – assim como de suas figuras correlativas, como patrões, políticos, maridos, professores, psicanalistas, padres, pastores, etc. Acusar a psicanálise de "não dar um fim a esse problema" é ignorar a coluna vertebral da própria teoria freudiana, a qual se desdobra no sentido de encontrar soluções para os conflitos provenientes dos dilemas humanos e, por que não, familiares, com ênfase na libertação dos sujeitos do perpetuamento de relações imaturas, desiguais e infantilizadas.

Agora, se o "dar um fim a esse problema" significa ignorar que os nossos primeiros vínculos familiares, representados, principalmente, pelas nossas figuras maternas e paternas, tem, na nossa vida psíquica, tanta relevância quanto a troca de *likes* estabelecidas entre dois "esquizos" que se conheceram hoje na internet, então, de fato, há um embate teórico que precisa ser revisto.

Não é ao recusar a importância, configurações e problemas da nossa principal instituição social – a família – que nos livraremos das neuroses, perversões e psicoses arquitetadas por pais, mães e filhos nas maneiras como esses articulam, posicionam e constroem as suas fantasias e subjetividades, sendo a própria negação dessa influência uma afirmação de seu poder alienador. Via que não é e nunca foi a escolhida da psicanálise, historicamente posicionada à margem, justamente por proferir ideias socialmente incômodas e não temer ferir narcisismos.

Se a psicanálise insiste no tema do "papai" e da "mamãe" é porque, enquanto civilização, ainda não criamos outra instituição que seja mais influente – nas esferas sociais, políticas, históricas, religiosas, psíquicas... – do que a da família. É nessa menor unidade de diagramação de ordenamento civilizacional que os papéis parentais, do cuidar, do proteger, do amar, do educar (ou do avesso de tudo isso, fator que não deixa de causar impactos sociais e psíquicos) ganham força. Por isso a psicanálise precisa retroceder ao passado dos sujeitos para compreendê-los, em seus processos de crescimento e formação, no interior dessas primeiras articulações com os outros – os quais, inevitavelmente, acabam por recair em figuras parentais, mesmo quando eles se fazem ausentes.

Deleuze e Guatarri (2011), assim como Beauvoir (2009), quando se trata do sujeito uno, biográfico (e não de grupos ou de coletividades), o trata como se ele fosse constituído apenas da instantaneidade do agora – e não seria esse hedonismo, essa valorização exacerbada do tempo presente, um dos principais traços da imediatista cultura capitalista, justamente aquela que eles, assim como Michel Foucault (2015), se empenham em tecer críticas pertinentes?

Nesse curso de ideias, tanto Theodor Adorno (2015) quanto Mikhail Bakhtin (2017), dentre outras discordâncias, condenam o fato da psicanálise e do complexo de Édipo freudiano desconsiderarem os impactos dos sistemas socioeconômicos na ordenação das famílias e das subjetividades. "O complexo de Édipo é, efetivamente, um excelente estranhamento da célula familiar. O pai não é o dono da empresa, o filho não é o herdeiro: o pai é apenas o amante da mãe; o filho, o seu rival!", contesta Bakhtin (2017, p. 91), ao inferir que a psicanálise atribui ao sexual uma supremacia de "realidade" que oculta os problemas derivados da economia capitalista e acaba por se transformar em um agente favorável do mundo burguês. Adorno (2015, p. 43) segue a mesma linha crítica:

> Reprova-se em Freud que ele tenha considerado estruturas sociais e econômicas como mero efeito de impulsos psicológicos, que surgiriam eles mesmos de uma constituição pulsional humana mais ou menos a-histórica. O fato de traços de caráter como narcisismo, masoquismo ou síndrome anal não serem menos produtos do que condicionantes da sociedade e do ambiente é usado como crítica às tentativas de explicação, tal como a da guerra a partir de impulsos destrutivos ou a do sistema capitalista a partir da pulsão colecionadora anal-erótica. A partir da insuficiência, aliás inegável, daquelas derivações, conclui-se que a autêntica ciência deve olhar detidamente para a ação recíproca entre fatores sociais e psicológicos, e que, portanto, o objeto da análise não deve ser a dinâmica pulsional atomisticamente isolada no interior dos indivíduos, mas sim o processo vital em totalidade.

As reprimendas de Adorno (2015) e Bakhtin (2017) ao modo como a psicanálise estava bastante centrada no sujeito, ao ponto de negligenciar a coletividade, foram necessárias e produziram efeitos, através de psicanalistas pós-freudianos mais engajados com as discussões políticas, minoritárias, de grupo e pela democracia[107]. Em *Filósofos na tormenta*, Roudinesco (2007, p. 07) presta uma homenagem a pensadores franceses que confrontaram a concepção freudiana do inconsciente, na reunião de um apanhado de críticas em que ela, também francesa, acolheu sem rebater.

[107] No Brasil de hoje, os psicanalistas Marco Antonio Coutinho Jorge, Maria Lúcia Homem, Maria Rita Khel e Christian Dunker (para citar apenas alguns), constantemente se manifestam em variados meios de comunicação se posicionando a respeito de política, de partidos, de governantes, e das tomadas de decisão advindas da gestão pública que acabam por afetar os brasileiros.

Por fim, concordamos que, para além do complexo de Édipo, existem determinantes econômicas e sociais que acabam por interferir no modo como alicerçamos a nossa subjetividade. Também sabemos que, principalmente nas sociedades submersas nos universos digitais como as que temos hoje, não seria exclusividade do mito edipiano ilustrar os modos de funcionamento do nosso psiquismo: talvez o mito de Narciso esteja mais aproximado das configurações psíquicas da humanidade atual em termos gerais, conforme tem defendido Roudinesco (2000). Apesar disso, quando falamos em adultério, inevitavelmente estamos falando de uma tríade e, por isso, defendemos que, em se tratando das relações extraconjugais, a triangulação freudiana se coloca como uma abordagem pertinente, atemporal e universal.

Ainda que a psicanálise tenha sido, como expuseram vários de seus críticos, uma resultante do sistema burguês – com a valorização do sujeito enquanto principal responsável por si, com a defesa do direito à privacidade, assim como com as trocas de tempo por dinheiro – ela não se posiciona, necessariamente, como uma agente reforçadora do *status quo*. E, se o faz, faz tanto quanto os seus detratores, que, para sobreviverem no sistema em que estamos, publicam livros, dão aulas, ministram cursos e fazem palestras em troca de capital financeiro.

Não podemos cair no delírio de tratar a psicanálise e os psicanalistas como se ela/eles estivesse(m) externa(os) à sociedade e às suas principais determinações econômicas, porque ela(es) não está(ão). É preciso se ater ao princípio de realidade sem se alienar a ele e, tanto a psicanálise quanto os psicanalistas, costumam trabalhar nesse sentido. “A psicanálise é uma experiência do despertar”, concorda Marco Antonio Coutinho Jorge (2010, p. 204), “é uma experiência que, ao contrário de hipnotizar o sujeito, visa revelar aquilo que já o hipnotiza desde sempre, desde sua própria constituição”.

A psicanálise se aproxima das famílias, das instituições, dos sexos, das sexualidades, das proibições, do modelo triangular edipiano, dos adúlteros, dos homens e das mulheres, para questioná-los em suas “certezas inquestionáveis”, para estremecê-los em suas “fortalezas” irredutíveis, para confrontá-los com a deflagração de que, muitas vezes, o que eles tomam por *realidade* não passa de mera *fantasia*.

4. Dos mitos às tragédias, fantasias universais

4.1. UM FREUD (PSICAN)ANALISTA DE OBRAS LITERÁRIAS

"É só com alguma coisa como literatura (mesmo que tenha sido oral nas eras e civilizações sem escrita) que o homem se interroga sobre si mesmo, sobre seu destino cósmico, sua história, seu funcionamento social e mental", infere Bellemin-Noël (1978, p. 13), na defesa de que a literatura surge como um discurso desequilibrado sobre a realidade, pois os escritores seriam sujeitos que, quando escrevem, falam, sem o saber, de questões que eles não possuem consciência de que estão explorando: "o poema sabe mais que o poeta".

Já mencionamos o quanto Freud era apaixonado pelos mitos antigos, pelas tragédias gregas e pela literatura de uma maneira geral. Assim como já enfatizamos o quanto, para ele, as obras literárias, os seus enredos, bem como as suas personagens, foram primordiais na maneira como ele compreendia o psiquismo humano e, consequentemente, estruturou a psicanálise. Mas a influência da literatura nos escritos freudianos, conforme exporemos nesse tópico, não se limita ao famigerado complexo de Édipo embasado na tragédia de Sófocles.

No "Rascunho N", também conhecido por "Manuscrito N", endereçado em uma carta a Fliess de 31 de maio de 1897, Freud (1986b, p. 252) reflete que o mecanismo da ficção é o mesmo das fantasias histéricas. "Para criar seu *Werther*, Goethe combinou algo que havia experimentado – o amor por Lotte Kastner – com algo que ouvira: o destino do jovem Jerusalém, que morreu cometendo suicídio". Conjectura que, talvez, Goethe, ao escrever essa obra, estivesse elucubrando como seria se, diante das adversidades de sua vida, se matasse, e daí a sua identificação com o jovem Jerusalém, a quem "empresta" uma motivação que provavelmente teria surgido através de sua própria vida amorosa. As fantasias desaguadas em seu romance cumpririam a função de proteger Goethe de uma experiência que poderia tê-lo levado às últimas consequências. "Portanto, Shakespeare estava certo ao justapor ficção e loucura".

Em outra carta desse mesmo ano, datada de 25 de maio, Sigmund (1986b, p. 248) trata as fantasias psíquicas por *ficções*:

> As fantasias emergem de uma combinação inconsciente de coisas vivenciadas e ouvidas, de acordo com certas tendências. Essas tendências têm o sentido de

> tornar inacessível a lembrança da qual provieram ou podem provir os sintomas. As fantasias são formadas por amalgamação e distorção, de modo análogo à decomposição de um composto químico que esteja combinado com outro. E isso porque o primeiro tipo de distorção consiste numa falsificação da lembrança por fragmentação, na qual precisamente as relações cronológicas é que são negligenciadas. (...) Em consequência da formação de fantasias como essas (nos períodos de excitação), cessam os sintomas mnêmicos. Em lugar deles, acham-se presentes ficções inconscientes que não estão sujeitas à defesa. Quando, nessas circunstâncias, a intensidade de uma dessas fantasias aumenta a tal ponto que ela é obrigada a forçar sua entrada na consciência, a fantasia é submetida ao recalcamento e um sintoma é gerado, através de um processo de rechaçar a fantasia para as lembranças que a constituíram.

Essa ênfase de que as fantasias são distorções psíquicas ancoradas em lembranças recalcadas, reforça a nossa tese de como as fantasias de adultério se originam de experiências do adúltero que podem o posicionar entre devaneios de sedução, castração, visão da cena primitiva e de retorno ao útero materno.

As reflexões entorno da fantasia ganham progressão na teoria freudiana. "Personagens psicopáticos no teatro" é o ensaio publicado por Freud (2016b) em 1905 ou 1906 (não se sabe o ano de maneira precisa), em que ele avalia de que maneira a forma literária do drama, seja nas tragédias gregas ou nos dramas modernos, estabelece conexões com o inconsciente do público. No reconhecimento aristotélico da *catarse*, sentido de que um dos principais objetivos de um drama teatral é o de despertar as emoções dos espectadores para que os seus afetos sejam "purificados", Sigmund ([1905] 2016b) compara os efeitos de se assistir a um espetáculo desse tipo com os estados de espírito tomados pelas crianças ao brincarem.

O "faz de conta" da brincadeira infantil se equivaleria, em partes, ao "faz de conta" dos atores no palco e, contemplá-los nessa atmosfera lúdica seria, para os adultos, uma forma deles satisfazerem aquilo que gostariam de ser e/ou de fazer, mas por alguma razão não são ou não fazem. "O espectador vivencia pouco, sente-se como 'um pobre coitado a quem nada acontece'", apesar do fato de que "ele quer sentir, atuar, arranjar as coisas todas conforme seu desejo, em suma, quer ser herói, e os escritores e atores tornam isso possível, ao lhe permitir a *identificação* com um herói", argumenta Sigmund ([1905] 2016b, p. 362, grifo do autor).

Mas a vida de um herói de um texto dramatúrgico, apesar de poder parecer fascinante, não é fácil. O espectador sabe da gravidade das dores, sofrimentos e perturbações enfrentadas por quem empreende uma jornada heroica. Vivenciar a intensidade dessas experiências e afetos em uma única vida talvez levasse ao enlouquecimento ou a morte, quem os atravessasse, já nos primeiros combates. Por isso

a fantasia do teatro, a qual confere ao espectador a certeza de que quem sofre não é ele, mas um outro, além da segurança de que tudo o que se passa no palco é um tipo de jogo, de brincadeira, pode se estabelecer enquanto uma atividade prazerosa e sedutora, tanto para quem a assiste, quanto para quem a produz.

Nesse sentido, o sucesso e a frequência do tema do adultério nas tragédias gregas, pode ser compreendido como uma forma do público vivenciar, através de personagens infiéis, todos os prazeres e tensões que costumam acompanhar as traições conjugais. Portanto, provar o "sabor" do adultério através de uma fantasia encenada em um palco seria, para o espectador, uma forma "segura" de se aproximar das proibições afetivas e sexuais, pois as penalidades que a cultura costuma impingir sobre os traidores não lhe recairiam de fato.

Estar diante de personagens dramatúrgicas é encontrar a possibilidade de fruir a si mesmo através de outros. É "ceder ousadamente a impulsos reprimidos, como à necessidade de liberdade no aspecto religioso, político, social e sexual, e 'desafogar-se' em todas as direções, nos grandes cenários da vida ali representada", reflete Freud ([1905] 2016b, p. 363), na defesa de que não apenas as obras dramatúrgicas, mas as mais variadas expressões literárias, costumam cumprir essa função.

Assim, se a poesia lírica pode ajudar o leitor a "desafogar" de fortes emoções, o drama visa "descer mais fundo nas possibilidades afetivas, dar uma forma suscetível de fruição até às expectativas de infortúnio, e por isso mostra o herói na luta, com satisfação masoquista, na derrota." (*ibdem*). Nesse raciocínio, o drama é caracterizado pela relação com o sofrimento, em que, nas tragédias, chega a ser concretizado com veemência, na revolta de seus heróis contra as ordenações dos deuses, da cultura, do universo.

Os protagonistas dos dramas costumam ser representações de sujeitos rebeldes, os quais tendem a confrontar os deuses em nome de satisfações pessoais e, muitas vezes, provisórias, como o faz Fedra ao desejar o próprio enteado, em *Hipólito*, ou Medeia ao assassinar os filhos para se vingar do marido que a trocou por outra, na obra homônima de Eurípides.

Portanto, do adúltero ao traído, do assassino ao assassinado, do vingador ao crápula, as mais variadas formas de sofrimento se transformam em temas para o drama, e é partir da exposição desses conflitos que a audiência se nutre de prazer estético e, consequentemente, psíquico, emocional. Nesse viés, Freud ([1905] 2016b) acredita que um bom drama é aquele que compensa o sofrimento sentido pela plateia em alguma

medida. Para ele, o público não tende a considerar que uma tragédia é boa quando ela se embebe apenas de agonia, sem as doses de júbilos.

Uma vez que o sofrimento humano é a matéria bruta a ser lapidada pela tragédia, o drama organiza situações em que esses conflitos sejam engendrados. Mas como, em se tratando das tragédias gregas, o público, devido aos mitos em que elas se baseavam, já era familiarizado com essas histórias e personagens, a ação dramática frequentemente começava sem a necessidade de maiores introduções, com os problemas do herói trágico postos em cena de maneira quase imediata.

Nesses conflitos que geralmente retratam forças opostas entre a vontade e a resistência, tanto o autor quanto a audiência geralmente são empáticos com o rebelde. Pois quanto "menos se confia no elemento divino, mais ganha importância a ordem *humana*, que as pessoas, com percepção cada vez maior, responsabilizam pelo sofrimento, de modo que a luta seguinte é a do herói contra a sociedade humana", esclarece Sigmund ([1905] 2016b, p. 365, grifo do autor).

São episódios em que os conflitos também se dão na própria psique do herói, imersos em contextos de tensão e sofrimento em que os mais diversos impulsos estão em xeque, ainda que a resolução da tragédia costume conduzir o protagonista a fazer renúncias:

> Nisso tem lugar as tragédias de amor, na medida em que a repressão do amor pela cultura social, pelas convenções humanas ou pelo conflito entre 'amor e dever', que conhecemos das óperas, forma o ponto de partida de situações conflituosas que variam de modo quase infinito. Tão infinito quanto os devaneios eróticos dos indivíduos. (FREUD, [1905] 2016b, p. 366).

Sigmund ([1905] 2016b, p. 367) finaliza esse ensaio na defesa de que os espectadores, por serem em sua maioria neuróticos, tendem a se identificar mais com personagens que também sejam neuróticas do que com as psicopáticas. O neurótico é capaz de tirar prazer e se realizar, em alguma medida, com as ilusões representadas no palco, no reconhecimento de desejos e impulsos reprimidos que, no fundo, ele sabe que possui. Já o sujeito que não é neurótico, ao se colocar diante desse tipo de arte, tenderia a sentir aversão, não reconhecer esses traços profundamente humanos em si mesmo, e a reforçar com maior intensidade as suas repressões. "No neurótico, a repressão está sempre a ponto de falhar, é instável e continuamente requer novo dispêndio, que é poupado mediante o reconhecimento. Apenas nele existe essa luta que é objeto do drama". A tarefa do dramaturgo, seria, então, despertar em seu público a mesma "neurose" vivenciada por suas personagens.

Em 1907, com a publicação de "O delírio e os sonhos na *Gradiva*, de W. Jesen", Sigmund (2015) divulga o seu primeiro estudo de uma obra literária, na tessitura de análises psicanalíticas de personagens ficcionais que confirmavam muitas de suas observações clínicas. *Gradiva*, o romance lançado em 1903 por Wilhelm Jensen [1837-1911], explora as aventuras vividas por Norbert Hanold, um arqueólogo que tinha sonhos e delírios com Zoé, o seu amor dos tempos de infância. Ao ver, em um museu, uma peça em baixo-relevo representando uma mulher da antiguidade, adquire uma reprodução, pendura em seu quarto, e a batiza de Gradiva ("aquela que anda"). Sonha que está em Pompéia antes da cidade ser destruída pelo vulcão e, lá, encontra Gradiva, que o alerta sobre o perigo eminente[108]. Ao acordar, Hanold parte, de fato, para Pompéia, onde encontra a moça que ele imaginou ser Gradiva, mas que era, na verdade, Zoé, a sua paixão de quando era menino. Jensen, no entanto, não entrega essas informações de maneira simplista ou imediata. O autor constrói uma série de cenas e peripécias em que tanto o protagonista quanto o leitor passam a ter dúvidas sobre a verdadeira identidade da mulher misteriosa que ronda a mente e os espaços de Hanold: seria a mulher do sonho de Hanold, a mesma que ele encontra em Pompéia? Seria essa moça de carne e osso a mesma Gradiva impressa no baixo-relevo, que viveu há mais de 2 mil anos?

Freud ([1907] 2015) passa a comparar a personagem dessa mulher a um psicanalista diante de um paciente em delírio. Pois ela, sem desmentir os delírios de Hanold, o faz, através de uma conversa cautelosa, ir se confrontando com as próprias contradições, até desistir delas. É quando Hanold finalmente reconhece que Gradiva era, na verdade, Zoé, e que deslocava para a mulher representada no baixo-relevo o amor que relutava em admitir sentir pela sua amiga de infância. Por fim, a análise psicanalítica se aprofunda na constatação de que Hanold havia perdido a sua mãe ainda criança, de modo que, para ele, procurar, na esperança de que estivesse viva, uma mulher de tempos remotos, era, também, falar das emoções que se vinculavam à falta materna.

O estudo que Sigmund ([1907] 2015) faz dessa obra de Jensen deixa claro que ele analisava personagens e enredos ficcionais como se fossem casos clínicos, e Quinodoz (2007) também partilha dessa perspectiva. Os sonhos, as fantasias e os delírios de Hanold são avaliados, por Freud ([1907] 2015), através do mesmo método e teorias psicanalíticas

[108] "A propósito de Gradiva, recordamos que Freud visitara Pompéia em 1902 com Alexander, seu irmão 10 anos mais novo, e que ele afirmou, já no fim da vida, ter lido mais obras de arqueologia do que de psicologia. Em 1907, pouco depois da publicação de seu livro, Freud voltou a Roma, onde pôde ver, no museu do Vaticano, o baixo-relevo que tinha inspirado o romance de Jensen". (QUINODOZ, 2007, p. 87).

com que ele examinava os seus clientes. Os movimentos inconscientes representados, ficcionalmente, pelas personagens de Jensen, são asseverados pelo analista tal e qual ele faria com uma pessoa real e, um exemplo disso, é a exposição de que o sonho que Hanold tem encontrando Gradiva, em Pompéia, não seria mais do que a realização de um desejo inconsciente reprimido de encontrar Zoé e, até mesmo, a sua falecida mãe. Se voltar para a imagem mítica da mulher chamada Gradiva era uma forma de Hanold manter reprimidas as suas pulsões sexuais voltadas para os objetos de carne e osso. Essa análise era a defesa de que mesmo os sonhos "fabricados" por escritores poderiam ser passíveis de uma interpretação psicanalítica, assim como os sonhos de um paciente no divã:

> Nessa disputa sobre a avaliação dos sonhos, os escritores parecem estar ao lado dos antigos, do público supersticioso e do autor da *Interpretação dos sonhos*. Quando fazem sonhar as personagens que sua fantasia criou, obedecem à experiência cotidiana de que os pensamentos e afetos dos indivíduos prosseguem durante o sono, e buscam retratar os estados de alma de seus heróis mediante os sonhos que eles têm. Mas os escritores são aliados valiosos e seu testemunho deve ser altamente considerado, pois sabem numerosas coisas do céu e da terra, com as quais nem sonha a nossa filosofia. No conhecimento da alma eles se acham muito à frente de nós, homens cotidianos, pois recorrem a fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência. (FREUD, [1907] 2015, p. 17).

Sobre o fato de analisar personagens literárias como se elas estivessem "deitadas em seu divã", Sigmund ([1907] 2015, p. 95) admite que, de fato, o seu trabalho é limitado pela impossibilidade de interagir com elas, questioná-las, conduzi-las em explorações inconscientes. Mas isso, ao seu ver, não o impede de analisá-las psicanaliticamente: "como não podemos questionar Hanold, teremos de nos contentar com a referência a suas impressões, e apenas timidamente colocar nossas próprias associações no lugar das suas." De modo que, em um estudo psicanalítico de um texto literário, cabe ao crítico, com base nos indícios impressos na tessitura textual, formular o encadeamento ficcionalmente "inconsciente" que teria motivado as ações das personagens.

Ao tratar do psiquismo de Hanold, Sigmund ([1907] 2015, p. 25) o compara ao de um escritor: "a natureza lhe dera um antídoto de natureza totalmente não científica, uma fantasia extremamente vivaz, capaz de se impor não apenas nos sonhos mas, com frequência, também na vigília", de modo que tal "dissociação entre a fantasia e o intelecto o destinava a ser um escritor ou um neurótico, ele contava entre aquelas pessoas cujo reino não é deste mundo".

Na tessitura de apontamentos psicanalíticos sobre a narrativa de Jensen, Freud ([1907] 2015, p. 60) avalia que "o escritor nos ofereceu um estudo psiquiátrico

inteiramente correto", através do qual "podemos medir nossa compreensão da vida psíquica, uma história clínica e de cura que pareceria destinada a enfatizar certas teorias fundamentais da psicologia médica". E, admite reconhecer que, para muitos estudiosos, a ideia de que um texto literário, com personagens ficcionais, seja analisado como um estudo psíquico, possa ser compreendida como ilegítima ou um "desserviço" ao trabalho empregado em uma criação fabulada:

> Ouvimos dizer que um escritor deve se esquivar ao contato com a psiquiatria, deixando para os médicos a descrição de estados patológicos. Na realidade, nenhum verdadeiro escritor obedeceu a esse mandamento até hoje. A caracterização da vida psíquica humana é, de fato, o autêntico domínio do escritor. Ele sempre foi um precursor da ciência e, portanto, também, da psicologia científica. (...) o escritor não pode evitar o psiquiatra, nem o psiquiatra o escritor, e o tratamento poético de um tema psiquiátrico pode resultar correto sem sacrificar a beleza. E é correta, efetivamente, essa representação literária de um caso clínico e seu tratamento (...).

Do ponto de vista freudiano, o escritor confere respostas para o que ainda nos é incompreensível, ao preencher lacunas de nossa cegueira e ignorância diante da complexidade da vida e do mundo. Escritores podem chegar às mesmas conclusões de médicos, psiquiatras e psicanalistas sem nunca terem feito formações nessas áreas de conhecimento. Assim como podem, depois de lerem as análises psicanalíticas que porventura fizerem de suas obras, negá-las veementemente, na afirmação de que nunca tiveram o objetivo de abordar as questões e temas expostos pela psicanálise.

Nesse viés, Freud ([1907] 2015, p. 117) argumenta que, se o trabalho do psicanalista consiste em observar, conscientemente, os processos psíquicos de outras pessoas, no intuito de poder descobrir e enunciar as leis que os governam, o escritor agiria de outro modo: quem produz literatura costuma dirigir a "atenção para o inconsciente em sua própria psique, espreita os possíveis desenvolvimentos dele e lhes proporciona uma expressão artística, em vez de suprimi-los com a crítica consciente." Por serem sujeitos mais observadores e costumarem ser mais tolerantes, os escritores frequentemente aprendem, através de si mesmos, o que os "seres comuns" preferem aprender através dos outros, daí o conhecimento mais aprofundado que eles tendem a possuir do inconsciente humano.

Mas o escritor não precisa saber o que é o inconsciente, tampouco discernir claramente o seu funcionamento, ao ponto de poder explicá-lo. O seu conhecimento a respeito do psiquismo costuma ser internalizado e ganha corporeidade através de suas criações. Cabe ao crítico literário, interessado em fazer uma leitura psicanalítica de uma

obra, analisar quais tipos de movimentos inconscientes podem ser extraídos da representação ficcional em estudo.

Nesse curso, embalado pela publicação do seu primeiro estudo psicanalítico de uma obra literária, Sigmund ([1907] 2015, p. 326) publica, em 1908, o ensaio "O escritor e a fantasia". Oportunidade em que aponta o quanto é curioso o fato de um escritor conseguir provocar, no público, emoções que, muitas vezes, eles desconhecem e, mais uma vez, enaltece, como elevada, a capacidade de construir textos ficcionais:

> Se ao menos pudéssemos encontrar em nós ou em pessoas como nós uma atividade que fosse de algum modo aparentada à criação literária! Investigá-la poderia nos dar a esperança de chegar a uma explicação inicial do fazer poético. E, de fato, essa possibilidade existe – afinal, os próprios escritores amam diminuir a distância entre a sua categoria e os homens comuns; frequentemente nos garantem que em cada indivíduo se esconde um poeta e que o último poeta desaparecerá com o último homem.

Nesse texto, Freud ([1907] 2015, p. 327) defende que deveríamos buscar na infância os primeiros traços do desenvolvimento da criatividade. "Talvez possamos dizer que toda criança, ao brincar, se comporta como um criador literário, pois constrói para si um mundo próprio, ou, mais exatamente, arranja as coisas de seu mundo numa ordem nova". Assim, julgar que a criança não leva o universo que inventa durante a brincadeira a sério seria um equívoco, pois, no ato de brincar, ela investe grandes quantidades de afeto. Nessa perspectiva, o oposto da brincadeira não seria a seriedade, mas a realidade em si.

Apesar disso, a criança saudável consegue distinguir o mundo que cria "de brincadeirinha" do seu mundo real, e costuma ancorar nos objetos visíveis e palpáveis da realidade as personagens e situações que imagina. É justamente esse apoio na realidade que separa o "brincar" do "fantasiar" para a criança, e não diferente aconteceria com a criação literária: "o escritor faz o mesmo que a criança ao brincar; constrói um mundo de fantasia que leva bastante a sério, ou seja, dota de grandes montantes de afeto, ao mesmo tempo que o separa claramente da realidade". (*ibdem*).

Para a técnica literária, a fantasia e a "irrealidade" do mundo imaginário tem o poder de transformar em prazer, para o público leitor, muitas emoções que, se ele fosse experimentar na "vida real", sentiria com dor e desprazer. A criança quando cresce e para de brincar, não consegue renunciar ao prazer que retirava das brincadeiras e, ao abandonar o apoio em objetos reais, ao invés de brincar, passa a *fantasiar, devanear*.

Sigmund ([1907] 2015, p. 329) chama atenção para a negligência que os estudiosos costumam fazer das fantasias, apesar da maioria das pessoas serem "construtoras" delas. Mas o ato de fantasiar, em adultos, não costuma ser tão facilmente identificável quanto as brincadeiras das crianças, as quais costumam expor, para os outros, os seus momentos lúdicos. O adulto, não. O adulto "envergonha-se de suas fantasias e as oculta dos outros, acalenta-as como seu bem mais íntimo, geralmente preferiria confessar suas transgressões a comunicar suas fantasias."

Não por acaso, os adultos costumam acreditar que eles são os únicos a possuírem "tais fantasias", sem que façam ideia de que o que eles devaneiam em segredo costuma ser compartilhado por outros inúmeros sujeitos, como as mais diferenciadas e proibidas fantasias de adultério.

Uma vez que, a medida em que cresce, a criança é estimulada a parar de brincar e a se centrar nas atividades do mundo real, o adulto, de alguma forma, também se sente cobrado a atuar menos em esferas imaginativas. Mas a maior razão deles preferirem ocultar as suas fantasias está no que elas representam – geralmente desejos ilícitos, proibidos ou socialmente recriminados, como as práticas de infidelidade conjugal.

Ao traçar características típicas da atividade do fantasiar, Freud ([1907] 2015, p. 330) precisa que "somente a pessoa insatisfeita fantasia, jamais aquela feliz. Desejos não satisfeitos são as forças motrizes das fantasias, e cada fantasia é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfeita". Daí tantos sujeitos infelizes em seus casamentos recorrerem às fantasias e, posteriormente, aos próprios atos de adultério.

Os desejos impulsores das fantasias costumam se diferenciar e modificar conforme o sexo, o caráter e o contexto de vida daquele que fantasia, mas geralmente se dividem em dois grupos: os desejos ambiciosos, os quais geralmente exaltam a personalidade do sujeito, e os desejos eróticos. Mas esses dois grupos não são necessariamente opositores, eles costumam surgir unidos.

Outro dado característico das fantasias é que elas não são rígidas ou imutáveis. Elas costumam oscilar de acordo com a mudança das nossas impressões e seguir a marca do nosso tempo biográfico. Tempo esse que se divide em três: o nosso passado, o nosso presente e o nosso futuro.

Assim, o trabalho psíquico que constrói uma fantasia parte da atualidade, de um objeto ou de uma situação do presente que tenha força de despertar desejos no sujeito; desejos esses que se vinculam à lembranças anteriores, geralmente de experiências da infância, em que satisfações eram realizadas; só então o psiquismo elabora uma imagem

ligada ao futuro, que se mostra como a realização de um desejo: "justamente o devaneio ou fantasia, que carrega os traços de sua origem na ocasião e na lembrança. Assim, passado, presente e futuro são como que perfilados na linha do desejo que os atravessa." (*ibdem*, p. 332).

Freud (*ibdem*) exemplifica a formação de uma fantasia através do exemplo de um pobre garoto órfão que recebe o endereço de um homem que talvez lhe dê um emprego. Essa situação pode ser o suficiente para levar o garoto a devanear que será recebido e empregado pelo novo chefe, que se empenhará em sua função e logo se tornará indispensável no negócio, ao ponto de ser acolhido pelo patrão, se aproximar dos parentes dele, casar-se com a filha deste e passar a dirigir a empresa da família, inicialmente como sócio, depois, quem sabe, como sucessor. Essa fantasia concede a esse sonhador a possibilidade de ele readquirir o que já experimentara de maneira prazerosa em sua infância, como ter um lar, familiares e afeto. O "desejo faz uso de um ensejo do presente para esboçar, segundo o modelo do passado, uma imagem do futuro".

Nesse sentido, um sujeito insatisfeito em seu casamento pode, facilmente, enxergar em um candidato a amante a possibilidade de voltar a ter uma relação de satisfação conforme um dia tivera em seu passado, mais precisamente no vínculo que estabelecera com a mãe. "A relação adúltera permite vivenciar novamente a primeira relação, o vínculo primordial com a mãe", concorda Naouri (2009, p. 238), ao frisar que "a figura do amante pertence a essa dimensão: ele é quem se encarrega do desejo e da silenciosa demanda pela mãe subjacente".

Em seu debate sobre as fantasias, Freud ([1907] 2015) coloca que elas também podem ser consideradas patológicas a depender do seu excesso ou de sua intensidade. Elas costumam ser as precursoras de recaídas em estados neuróticos ou psicóticos, sendo, muitas vezes, as responsáveis pela eclosão de sintomas e/ou pela sustentação de doenças psíquicas.

Ao voltar a problematizar o ofício do escritor, Freud ([1907] 2015, p. 336-7, grifo do autor) enfatiza que, em se tratando dos devaneios, é importante diferenciar o trabalho criativo daquele autor que imagina livremente, como se sonhasse acordado, dos escritores que se servem de personagens e enredos já existentes, como os épicos e trágicos antigos.

> E não deixamos de retomar aquele tipo de obras em que não vimos criações originais, mas elaborações de material já existente e conhecido. Também nelas o escritor conserva alguma independência, que pode se manifestar na escolha do material e nas alterações que faz nele, frequentemente substanciais. Quando o material já é dado, porém, ele tem origem no tesouro popular dos mitos,

> lendas e fábulas. Não excluímos absolutamente a investigação desses produtos da psicologia dos povos, mas é bastante provável que os mitos, por exemplo, correspondam a vestígios deformados de fantasias-desejos de nações inteiras, a *sonhos seculares* da jovem humanidade.

No que se refere aos escritores que criam livremente, Sigmund ([1907] 2015) acredita que eles costumam partir de percepções atuais que se vinculam às lembranças de vivências anteriores, geralmente dos tempos de infância, em que estão ancorados os desejos inconscientes que ganharão forma através da criação literária. Desse modo, tanto uma obra literária quanto uma fantasia seriam ramificações de um mesmo tronco primordial: as brincadeiras infantis, o "faz de conta".

É por isso que, quando, em uma narrativa ficcional, todas as mulheres se apaixonam pelo herói, ou a "mocinha" se coloca como um exemplo quase inumano de nobreza e bondade, esses elementos precisam ser compreendidos como constituintes de um devaneio, de uma fantasia, sem que isso necessariamente diminua o valor da matéria narrada.

Freud ([1907] 2015, p. 338) encerra o ensaio "O escritor e a fantasia" com a reflexão de que, se nós, sujeitos comuns, fossemos expor os nossos devaneios para as outras pessoas, elas provavelmente ficariam chocadas, frias ou aborrecidas com os tipos de desejos que vagueiam em nossa mente. Por outro lado, quando um escritor transforma em ficção as fantasias que povoam o seu psiquismo, a nossa tendência é a de sentirmos satisfação, um elevado prazer, a depender do nosso nível de identificação para com os seus devaneios estéticos. De modo que "a autêntica fruição da obra literária vem da libertação de tensões em nossa psique. E talvez contribua para isso, em não pequena medida, o fato de que o escritor nos permite desfrutar nossas próprias fantasias sem qualquer recriminação".

Em 1909, Freud ([1907] 2015, p. 423), em "O romance familiar dos neuróticos", coloca que os devaneios costumam ser frequentes na vida psíquica dos sujeitos neuróticos, os quais são embalados por fantasias (criadas, inconscientemente, por eles mesmos), as quais se estendem para além da infância e da adolescência. Reforça a ideia arquitetada em seus textos anteriores, conforme já expusemos aqui, de que esses "sonhos diurnos" costumam ser realizações de desejos que servem à "correção da vida" e, possuem, sobretudo, objetivos eróticos e ambiciosos. São fantasias que raramente são lembradas de forma consciente e se acentuam após o afastamento dos pais, quando o estado neurótico se efetiva, e Sigmund ([1907] 2015) as nomeia de *romance familiar dos neuróticos*.

Na infância, as "narrativas" que a criança cria sobre si mesma costumam possuir alguns padrões temáticos. Elas podem imaginar que os seus pais são melhores, mais bondosos, mais inteligentes, mais ricos, mais fortes e/ou mais bonitos do que de fato eles são. Para isso, elas se valem de experiências reais, das pessoas e daquilo que elas conhecem e entendem por nobreza, e passam a admirar... e a invejar. A fantasia, surge, assim, como uma expressão da inveja da criança, a qual tende a substituir os genitores concretos por outros mais especiais, ainda que imaginados.

Com a descoberta das diferenças sexuais, e com a fantasia de que a mãe foi castrada pelo "pai poderoso", a criança passa a acreditar que *pater semper incertus est*, mas a mãe é *certíssima*. É quando as fantasias do infante deixam de ser assexuadas e passam a ser sexuais, com o surgimento de situações e relações eróticas imaginadas: "a força motriz é o desejo de colocar a mãe, o objeto da mais intensa curiosidade sexual, na situação de secreta infidelidade e secretos casos amorosos", argumenta Freud ([1907] 2015, p. 423).

Essas fantasias podem, muitas vezes, surgir como vinganças contra os pais. A criança, ao ser punida, castigada, ou se sentir preterida, abandonada ou injustiçada pelos genitores, pode encontrar nos devaneios uma forma de retaliação, daí os devaneios de que a mãe é uma adúltera, uma mentirosa, que possui casos amorosos proibidos, de que o pai é um homem traído, enganado, humilhado, etc.

Outra variação comum do romance familiar do neurótico ocorre quando a criança acredita que ela ou um de seus irmãos foi adotado. É um devaneio que geralmente ocorre quando o infante deseja negar a proibição do incesto, de modo que imaginar não ser um parente legítimo daqueles que de alguma forma o atraem sexualmente, "solucionaria" o problema imposto por esse tipo de interdição:

> Se alguém rejeitar horrorizado essa depravação do espírito infantil, ou mesmo contestar a possibilidade de que existam essas coisas, deve levar em conta que essas invenções, aparentemente tão hostis, não têm intenção verdadeiramente má, e conservam, sob ligeiro disfarce, a afeição original da criança por seus pais. Trata-se de aparente ingratidão e infidelidade; pois, ao examinar detidamente a mais frequente dessas fantasias romanescas – a substituição dos dois genitores, ou somente do pai, por indivíduos mais formidáveis – descobrimos que esses genitores novos, nobres, são dotados de traços que vêm de lembranças verdadeiras do pai e da mãe reais, inferiores, de modo que a criança não elimina totalmente o pai, e sim o eleva. (FREUD, [1907] 2015, p. 424).

O esforço do neurótico em substituir, em seu romance familiar, os pais por sujeitos mais nobres, é uma manifestação de sua nostalgia pelos bons tempos que não voltam

mais, de quando o pai parecia ser um homem forte, honesto, íntegro, vitorioso e, a mãe, se mantinha ornada de beleza, amabilidade e prestatividade. As narrativas que o neurótico constrói sobre a própria história são lamentos das épocas felizes que ficaram em seu passado. Um passado, diga-se de passagem, superestimado, também fantasiado, "romanceado".

Em 1913, Freud ([1911] 2010a) publica o artigo "O tema da escolha do cofrinho", motivado por cenas de *O mercador de Veneza*, de Shakespeare. Mais precisamente do episódio em que a personagem de Pórcia é obrigada pelo seu pai a tomar por esposo o candidato que fizesse a escolha de um cofrinho específico, dentre três: um de chumbo, um de prata e um de ouro, o cofre "certo" sendo aquele que continha o retrato da futura noiva. Cada um dos três pretendentes justificou a sua escolha através de um discurso que enaltecia o metal do seu cofrinho. E, como Bassânio, o terceiro dos pretendentes, escolhe o de chumbo, é ele quem vence o desafio.

Sigmund ([1911] 2010a) frisa que não foi Shakespeare o criador do modelo dessa cena. Ela é identificada, de maneira invertida – com uma mulher no posto de pretendente de um homem – em um conto medieval proveniente da tradição oral. Também nessa narrativa é o chumbo o metal símbolo de sorte. Em uma primeira leitura, Freud ([1911] 2010a, p. 303) apresenta a possibilidade de, no tema da escolha do cofrinho, a caixa de ouro ser uma representação do Sol, a caixa de prata da Lua, e a de chumbo, a Estrela, em um protótipo de "pai", "mãe" e "filho", sendo o "filho" aquele que está prestes a se casar. A imagem desses astros associados a candidatos de um casamento também é verificada na mitologia estoniana, o que leva o debate à ordem do mito:

> Não cremos, como alguns estudiosos dos mitos, que estes tenham caído do céu; mas julgamos, como Otto Rank, que foram projetados do céu, após terem se originado em outra parte, sob condições inteiramente humanas. É para esse teor humano que se volta o nosso interesse.

Freud ([1911] 2010a), então, sugere que a representação da cena da escolha do cofrinho seja tratada, no momento de sua interpretação por parte de um psicanalista, como se ele estivesse diante de um material onírico. Assim, podemos pensar nos cofres como sendo, também, mulheres. A própria imagem do estojo pode fazer relação ao órgão sexual feminino ou ao ventre, como sendo aquele que "guarda". A escolha entre três cofres, portanto, pode ser lida como sendo a escolha entre três mulheres.

Ter o destino traçado ao ter de decidir entre três mulheres é algo que já havia sido mostrado nos mitos gregos. Diante de Afrodite, Hera e Atena, Páris precisa decidir, a

mando de Zeus, qual dessas deusas será a sua escolhida, em prelúdio para a guerra de Tróia. Ele fica com a mais bela, Afrodite, na promessa de que terá a moça mais linda do mundo, Helena, apaixonada por ele. Algo parecido também surge no conto de "Cinderela", quando o filho do rei escolhe a gata borralheira em detrimento de suas duas irmãs mais velhas (e menos atraentes). Psiquê, na narrativa de Apuleio, também é a mais jovem e a mais bonita de três irmãs, aquela que detém o interesse de Eros.

Ao reforçar, mais uma vez, que é preciso "transpor essas interpretações da linguagem dos sonhos para o modo de expressão do mito", Sigmund ([1911] 2010a, p. 308) relembra que Afrodite, na barganha das deusas para que Páris as escolhesse, é a única que nada diz. Silêncio que a psicanálise, em termos oníricos, costuma interpretar como sendo uma representação da morte: a morte é a ausência de linguagem e o inconsciente humano, de alguma maneira, sabe disso. De modo que, originalmente, tudo indica que a escolha de Páris teria sido por uma deusa que não representava a beleza, mas a morte. Freud ([1911] 2010a, p. 313), ao crer na força das ideias e das imagens contrárias, acredita que, no passar dos séculos, o mito foi transformado e, o que, no tema da escolha dos cofrinhos, pode ter sido símbolo de morte, acabou por se figurar como expressão de beleza – algo possivelmente bem mais "palatável" aos desejos de quem ouvia e recontava essas histórias:

> A deusa do amor, que então assumia o lugar da deusa da morte, já fora antes identificada com ela. A grega Afrodite ainda não dispensava inteiramente o vínculo com o mundo inferior, apesar de há muito haver cedido o seu papel ctônico a outras divindades: a Perséfone, a Ártemis-Hécate de três formas. As grandes divindades maternais dos povos do Oriente parecem ter sido, todas elas, tanto geradoras como destruidoras, tanto deusas da vida e da fecundidade como deusas da morte. Assim a substituição por um contrário do desejo, em nosso tema, reconduz a uma identidade remotíssima.

Nesse viés, nessa cena mítica em discussão, a própria ideia de escolher algo pode ser considerado em seu sentido invertido, como aquilo que é imposto, uma condição, um destino. E não seria a morte justamente essa fatalidade da qual ninguém pode fugir? A livre escolha entre as deusas, as mulheres ou cofres não seria, portanto, uma livre escolha, mas o cumprimento de algo que não se pode escapar. Sigmund ([1911] 2010a, p. 316) finaliza essa reflexão considerando que o tema mítico dessa escolha realizada por um homem solteiro prestes a se casar também traz como símbolo a sua decisão entre a mãe, a companheira e a "destruidora", que, no contexto empregado por ele, pode ser compreendido por uma adúltera. Mas "apenas a terceira das criaturas do Destino, a silenciosa deusa da morte, o tomará em seus braços".

Em 1916, no ensaio intitulado de "A transitoriedade", Freud (2010b, p. 249) diz ter chegado a algumas reflexões após ter feito um passeio com um poeta pessimista, o qual acreditava que as coisas belas acabavam por perder o seu valor em decorrência da finitude e da deterioração temporal: "Pelo contrário, significa valorização! Valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo", argumentou contra as ideias do artista, para em seguida desenvolver a ideia de que os que desvalorizam as leis de transitoriedade daquilo considerado bom ou belo, agem assim por se negarem a realizar o luto dos objetos perdidos.

Como vemos, os intercursos de Freud no entrelaçamento da literatura com a psicanálise são inúmeros e, por si só, já dariam um trabalho a parte: Sigmund também escreveu sobre contos de fadas, Dostoievski, Goethe, e, como já enfatizamos, em toda a sua obra é possível encontrar interlocuções da psicanálise com escritores e obras literárias. Quando se trata de leituras psicanalíticas de textos da literatura, porém, vários são os eruditos que, ainda hoje, afirmam que não se pode colocar "personagens em divãs", como se as leituras e as interpretações de obras literárias, por meio da psicanálise, fossem infrutíferas ou inadequadas, pelo simples fato de os seres ficcionais não poderem interagir, com o leitor analista, como se estivessem em uma sessão.

Ponto veementemente discordado por autores como Élisabeth Ravoux Rallo (2005, p. 219), em *Métodos de crítica literária*, ao enfatizar que "a psicanálise e a crítica literária fazem a mesma coisa: interpretam. E o fenômeno da interpretação é o pressuposto básico: interpretar é procurar sentido ou, decerto com mais exatidão, dar sentido". Jean Bellemin-Noël (1978, pp. 97-8, grifo do autor) também compartilha essa visão, e afirma que uma leitura psicanalítica de uma obra literária precisa, antes de tudo, partir da ideia de que o seu crítico, ao fazer uso dos elementos narrativos do texto, terá de fazer as associações psicanalíticas pelas personagens. Assim,

> ler a ficção com os olhos da psicanálise permite ao mesmo tempo *oferecer aos textos uma outra dimensão* e *observar a escritura na sua gênese e no seu funcionamento*. A atividade literária ganha com isso um regime de sentido suplementar, além de ser subversiva enquanto trabalho do Outro. As estruturas universais e a inefável singularidade do sujeito humano talvez se encontrem assim apreciadas com mais justeza, logo com mais justiça.

É o ponto de vista que Anne Clancier (1973, p. 282), em *Psicoanalisis, literatura, critica*, também defende: "Em el plano de la crítica literária, la utilización del psicoanálisis permite comprender mejor la obra, enriquecerla com sentidos nuevos, sin por ello desvalorizarla." Nesse debate, Sarah Kofman (1996, p. 21), em *A infância da*

arte, provoca: "aplicar a psicanálise à arte é, em certa medida, perpetrar um assassinato: o do artista como gênio, como grande homem. Assassinato em resposta a outro assassinato, que é a deformação do recalcado em seu retorno, cujos traços são difíceis de suprimir."

Pelo visto, o assassinato do pai da horda primitiva se perpetua, em esferas inconscientes, até quando nós, "filhos invejosos", nos enveredamos pelos tortuosos e prazerosos caminhos da análise literária, ao expor, trazer à tona, "desmascarar o que existe por trás" das criações dos demiurgos de textos ficcionais. Mas o estudo do texto literário também é uma busca por compreender, como "filhos culposos", porque fazemos o que fazemos, porque fizemos o que fizemos. Assim, seguimos, nesse trabalho, na insistente pergunta que atravessou e continuará a atravessar – com as suas devidas "resistências", "esquecimentos", "*insights*" e "elaborações" – a escritura dessa tese: Por que, enquanto humanos, desde a nossa histórica origem milenar, insistimos, até hoje, em praticar o adultério? É a vez dos mitos indígenas e das tragédias gregas buscarem responder.

4.2. OS PRIMEIROS ARTISTAS, AS PRIMEIRAS HISTÓRIAS

As fantasias podem surgir como tentativas de elaborar respostas para perguntas que estão no cerne da origem humana, como *quem somos? De onde viemos? Onde estamos? Para onde iremos depois da morte?* E, em se tratando de nossa tese, *por que praticamos o adultério?*

Conjecturas para essas questões serviram de inspiração para os nossos primeiros artistas e para as nossas primeiras obras de arte, conforme defendem mitólogos e historiadores como Joseph Campbell (1990) e E. H. Gombrich (2012). Se partirmos do princípio de que arte, de acordo com esses referidos estudiosos, seria o exercício técnico e criativo de expressões humanas, cristalizadas em formas de pinturas, esculturas, músicas, danças, narrativas, templos, desenhos e artesanatos (para exemplificar apenas algumas possibilidades artísticas), podemos alegar que nenhum povo existe ou existiu sem artistas e, consequentemente, sem a arte.

Apesar de não citar Freud ([1912] 2012), mas em concordância com o pensamento dele, Gombrich (2012) defende que os primeiros sujeitos a pisarem na terra possuíam a

ideia de que os seus pensamentos, atos e palavras detinham o poder de interferir no curso do mundo externo.

De modo que, para esses povos ancestrais, construir imagens através de pinturas, argila ou fazer uso de adereços para modificar a visão que se tinham dos próprios corpos, era uma maneira de realizar magia, de usar a própria capacidade comunicacional para manifestar um poder sobre o mundo. Assim, para os primevos, as imagens artisticamente criadas, inclusive as orais, podiam ser consideradas tão reais quanto a própria força da natureza. Eles viviam sob uma lógica que não separava a fantasia da realidade, o mundo interno do mundo externo, a imaginação da matéria.

Para os primitivos, o que é real e o que é ideação estava muito diluído, imbrincado, de modo que, se eles desenhavam animais sendo abatidos, acreditavam que as presas verdadeiras imediatamente seriam mortas pelo poder manifestado por eles e pelas formas que criavam; ou, se espetavam os olhos de um boneco rústico representando o inimigo, carregavam a crença de que esse oponente seria aniquilado na mesma hora. Em certa ocasião, quando um visitante, um "artista europeu, fez desenhos de animais domésticos numa aldeia africana, os habitantes mostraram-se nervosos: 'Se levar consigo o nosso gado, do que iremos viver?'". (GOMBRICH, 2012, p. 40).

O poder produzido pelas imagens ainda é a mais provável explicação para o comportamento e para o modo de pensar de nossos ancestrais. É como se eles tivessem vivido em uma espécie de mundo onírico, em que podiam ser quem quisessem, sempre que desejassem. Até hoje, muitas aldeias primitivas realizam cerimônias em que os participantes usam máscaras com feições de animais e, uma vez no uso delas, homens e mulheres se sentem transformados, como se de fato tivessem sido transfigurados em pássaros ou feras. "É como se crianças brincando de polícia e ladrão chegassem a um ponto em que já nenhuma delas soubesse onde terminou a representação e começou a realidade", acredita Gombrich (2012, p. 43).

Essa relação entre fantasia e realidade foi determinante para a maneira como os primitivos originaram as suas primeiras manifestações artísticas. A arte surgiu, para eles, como um instrumento poderoso. O seu valor não era necessariamente artístico, mas religioso, a serviço de feiticeiros e pajés no desenvolvimento de ritos e magia. Nesse contexto, mais importante do que a estética – a qual não precisava seguir os padrões que hoje temos de arte e de beleza – era a função de uma obra. A pintura, a escultura, o adereço, a narrativa, a música ou a dança, de maneira geral, precisavam desempenhar papéis, "funcionar" como uma importante engrenagem de cultos e celebrações divinas.

Diante disso, Gombrich (2012, p. 44) alerta que devemos ter o cuidado de não julgar a arte dos povos originários como sendo menor ou rudimentar, o que nem deveria chegar a ser uma possibilidade, pois é "cada vez maior o número de provas de que, sob determinadas condições, os artistas tribais podem produzir obras tão corretas na representação e interpretação da natureza quanto o mais hábil trabalho de um mestre ocidental". Nesse sentido, o enfoque da história da arte, em sua abrangência, não é em enaltecer um suposto progresso de artistas e das suas proficiências técnicas no passar das eras, mas, sim, investigar, ao longo dos séculos, a modificação das ideias, perspectivas, necessidades e concepções de mundo impressas no fazer artístico.

Os artistas primitivos costumavam demarcar as suas representações com poucas características, quando não o faziam com apenas uma. Ainda que eles soubessem que vários elementos compunham o objeto a ser por eles plasmado, se satisfaziam com os traços ou aspectos mais marcantes dele. Uma máscara com o formato de um bico de uma coruja já era entendido como sendo uma coruja. Em uma escultura feita por indígenas isolados do século XIX, exposta no American Museum of Natural History, em Nova York, é possível ver representado o

> modelo de casa de cacique da tribo haida do noroeste da América do Norte com três dos chamados mastros totêmicos na frente dela. Podemos ver apenas uma barafunda de feias máscaras, mas para o nativo esses mastros ilustram uma antiga lenda da sua tribo. A própria lenda poderá impressionar-nos por ser tão insólita e incoerente quanto a sua representação, mas já não deveríamos nos surpreender com o fato de que as ideias nativas diferem das nossas. (GOMBRICH, 2012, p. 49).

Esse estranhamento de Gombrich (2012, p. 53) em relação à arte primitiva, muito frequente em boa parte de nós, criaturas do segundo milênio, surge em razão das ideias peculiares que costumam ser transmitidas nesse tipo de intervenção. Em uma escultura encontrada no México, talhada em pedra, que se acredita ter sido produzida por povos astecas, serpentes enroscadas formam o rosto de uma figura, para nós, de aparência monstruosa, que os estudiosos creem ser Tlaloc, o deus da chuva. Na região tropical em que a peça foi achada, chuva é frequentemente uma questão de sobrevivência, pois sem ela as plantações podem se perder, os rios secarem, e causar a sede e a fome. Talvez por isso, o deus da chuva e dos trovões tenha assumido, no imaginário dessa gente, a forma de um demônio ameaçador. "O raio que escapa das estranhas celestes parecia ser, na imaginação desses povos, uma enorme serpente, e, por isso, muitos povos ameríndios consideravam a cascavel um ser sagrado e poderoso".

Formar a imagem do deus da chuva pela junção de serpentes que tanto expressavam o divino quanto a potência do raio, era, portanto, algo possivelmente apropriado para os primitivos astecas. Ao buscarmos compreender o funcionamento psíquico dos povos que criaram esses ídolos totêmicos sobrenaturais, descobrimos não só que a magia e a religião estavam impregnadas na feitura dessas imagens, como entendemos que elas surgiram como um dos nossos primeiros signos linguísticos, as nossas primeiras formas de escrever sobre nós e sobre o mundo. Pouco temos de conhecimento "a respeito dessas origens misteriosas, mas, se quisermos compreender a história da arte, será convincente recordar, vez por outra, que imagens e letras são na verdade parentes consanguíneos". (GOMBRINCH, 2012, p. 53).

Nesse viés, Campbell (1990, p. 74) defende que os primevos tiveram a necessidade de criar mitos para harmonizarem a mente e o corpo. Uma vez que a mente pode divagar por caminhos e desejos conflitantes, nem sempre de acordo com benefícios ou possibilidades do/no mundo externo, as primeiras narrativas míticas vinham como um meio de apaziguar as angústias humanas diante de suas limitações. O mito seria uma metáfora "daquilo que repousa por trás do mundo visível", seria uma "máscara de Deus", na apresentação de modelos do que devemos ou não seguir. Eles atuam como representação da potencialidade espiritual do ser humano e manifestam que os mesmos poderes que animam o homem, animam o mundo.

Bastante vinculado ao tema da morte, o pensamento mítico se interessa em produzir imagens de como seriam as nossas próximas experiências, mesmo quando já não estivéssemos em plano terreno. Eles se engajam na percepção de que a pessoa que, até pouco tempo, estava viva e animada ao nosso lado, agora jaz fria e se decompõe distante fisicamente de nós. Ao tratarem da dinâmica interminável entre presença e ausência dos objetos, os mitos destacam que nós somos humanos justamente porque nós morremos. É aí que entra a ideia mítica de que a vida prossegue para além da morte, e de que existe um plano invisível como alicerce para o plano visível. (Cf.: CAMPBELL, 1990, p. 76).

No que tange ao adultério, a "morte" costuma surgir de uma maneira simbólica, principalmente em boa parte dos desfechos desse tipo de prática afetivo-sexual, através da separação. Para muitos casais, a ruptura por infidelidade culmina na sentença de que o outro "está morto para si". O infiel, por sua vez, "materializa" a "morte" do companheiro por meio da traição, como se, de alguma forma, dissesse: "estou só". Isso quando a morte não se materializa de maneira concreta, por meio do assassinato ou do suicídio para com os envolvidos na triangulação amorosa, representação frequente nos

mitos, como expõem os gregos antigos e a mitologia indígena. Nesse sentido, os mitos que abordam a temática do adultério o fazem no objetivo de transmitir, para as gerações futuras, a complexidade existente nesse tipo de experiência humana.

São narrativas que cumprem a função de preparar os sujeitos para os conflitos que podem surgir da união a dois, ao prepará-los para as sempre possíveis interferências de terceiros e para a possibilidade do rompimento de laços que um dia puderam parecer inquebrantáveis. Desse modo, os mitos que abordam a infidelidade conjugal costumam produzir imagens que avisam que, assim como a morte está para o humano, o adultério, também em seu jogo de presença e ausência, pode vir a ser o destino da vida matrimonial. As tragédias de *Medeia* e *Hipólito*, escritas por Eurípides mas ancoradas em mitos, são a prova disso, bem como personagens míticas evocadas por Ésquilo e Sófocles que insistem em tratar da traição amorosa: "the audience could see how Medea resembles or even transcends her Aeschlean counterpart: in shared metaphors as in her vengeful murders, she recalls Clytemnestra and the other kinmurderers of the *Oresteia*"[109], frisa Boedeker (1997, p. 147).

Assim, podemos observar como os mitos possuíam a função de ajudar os antigos a melhor compreenderem os ditames da vida e a encará-los sem a necessidade de se rebelarem contra as leis do universo.

Ainda segundo Campbell (1990, p. 90), entre os povos primitivos, os responsáveis pela construção e difusão de mitologias eram os *xamãs*: homem ou mulher que, na puberdade, passava por experiências psíquicas transfiguradoras, se rendia às vivências de profunda introspecção, em uma quase ruptura psíquica com o mundo externo. "O inconsciente inteiro se abre, e o xamã mergulha nele. Encontram-se descrições dessa experiência xamânica ao longo de todo o caminho que vai da Sibéria às Américas". Mais tarde, depois de um período isolado, cabia ao xamã regressar ao convívio habitual da aldeia e, aos poucos, comunicar o que havia descoberto e/ou aprendido durante o processo de (auto)conhecimento, processo em que mitos eram elaborados e compartilhados com os membros do grupo. Nessa perspectiva, Campbell (*ibdem*) defende que foram os xamãs os primeiros poetas e contadores de histórias da humanidade, por mais que as suas habilidades estivessem, para eles, atreladas à religião, e não à ficção.

[109] Em tradução livre: "O público pode ver como Medeia se assemelha ou mesmo transcende sua contraparte esquiliana: em metáforas compartilhadas, bem como em seus assassinatos vingativos, ela lembra Clitemnestra e outros parentes assassinos da *Oresteia*."

Como muitos primitivos consideravam que os animais tinham poderes que não haviam sido concedidos, pelos deuses, aos seres humanos, os xamãs frequentemente mantinham um bicho por perto, pois se comunicavam com o espírito dessas criaturas superiores para colher saberes, encaminhamentos, proteção e sustentação celestial. Campbell (1990) não faz essa relação, mas, ao considerarmos as reflexões levantadas por Freud ([1912] 2012), percebemos que o animal conservado pelos xamãs, era, na verdade, o animal totêmico, o que nos leva a compreender que, uma vez que o xamã se colocava como um veículo de comunicação entre o totem e a aldeia, quem, para eles, era o responsável pela autoria dos mitos, não era necessariamente o xamã, mas Deus, o pai totêmico.

Campbell (1990, p. 86) frisa o modo como os mitos, para os primitivos, estavam associados aos ritos, na compreensão de que esses últimos são formas de se fazer cumprir os primeiros. Mais uma vez como Freud ([1912] 2012), ele cita os aborígenes australianos para exemplificar essa relação. Nesses povos, quando o menino começa a ficar desobediente, homens nus aparecem para ele como se fossem espíritos. Cobertos de penas, eles soltam mugidos de boi enquanto dançam e roubam a criança dos braços de sua mãe, a qual finge preocupação. A partir desse momento, o filho passa a processar que a mãe já não lhe é mais útil, que já não pode ampará-lo e protegê-lo. Distante das mulheres da comunidade, o menino é submetido a circuncisão, subincisão, a beber sangue de outros homens (em oposição e referência ao leite materno), tudo isso enquanto cantam, dançam e encenam episódios mitológicos em torno dele. Uma vez instruído na mitologia do grupo, o pequeno rapaz retorna, para o convívio dos outros, não mais como uma criança, mas como homem, de corpo e alma marcados. Uma noiva, que teve a menstruação como a marca de seu rito de passagem da infância para a idade adulta, espera por ele. Em conformidade ao que defendemos ao longo de nossa tese, o adúltero seria aquele que, mesmo tendo passado por esses ritos de amadurecimento, não os tivesse elaborado plenamente: e, de algum modo, buscasse formas de retornar aos tempos em que a mãe o aninhasse e o protegesse.

O ritual transcende a temporalidade, une as pontas do princípio e do fim, faz com que os seus participantes protagonizem os próprios mitos dos quais os ritos se referem. Na vida ritual dos povos primitivos, havia uma preocupação com o problema da transformação de uma criança em um adulto. “É o problema de transformar crianças desobedientes, que apenas expressam impulsos ingênuos da natureza, em membros da sociedade”, esclarece Campbell (1990, p. 87), ao demarcar que isso demanda um trabalho

exaustivo: “Aqueles povos não podiam aceitar ninguém que não seguisse as regras. A sociedade não podia sustentá-los. Eles o matavam.” Daí a naturalização do uso de violência contra os que eram acusados de infidelidade conjugal, principalmente no que se referia às mulheres, conforme defende Melchior-Bonet (1999, p. 54), ao fazer uso da escritura sagrada:

> Sévère et continue, la condamnation de la femme pour adultère est une donnée permanente de la société, en proportion des troubles quíl cause. Dans la Bible, le mari qui soupçonne son épouse peut la soumettre à une épreuve rituelle par (les eaux de malédiction) (Nombres, V, 11-31).[110]

Essa passagem da Bíblia, que apresenta a “Lei sobre o ciúme”, determina que o marido que suspeita que foi traído tem o direito de levar a sua esposa até um sacerdote e fazerem um ritual com “águas amaldiçoadas”, as quais a possível adúltera é obrigada a beber: “Depois que ela as tiver bebido, se estiver de fato manchada, tendo sido infiel ao seu marido, as águas que trazem maldição trar-lhe-ão sua amargura: seu ventre inchará, seus flancos emagrecerão, e essa mulher será uma maldição no meio do seu povo. Mas, se ela não tiver manchado, e for pura, ela será preservada e terá filhos. [...] O marido ficará sem culpa, mas a mulher pagará a pena da sua iniquidade.” (BÍBLIA SAGRADA, NÚMEROS, 5: 27-31).

Assim, os mitos foram os primeiros grandes instrutores e reguladores dos comportamentos humanos, os quais auxiliavam os sujeitos primitivos no entendimento do que a comunidade esperava deles. E, as pessoas capazes de os produzir eram, de acordo com Campbell (1990, p. 90), os artistas, ainda que, em tempos ancestrais, esses “artesãos de narrativas” não fossem assimilados enquanto tais: eles eram vistos como sujeitos especiais, os quais foram escolhidos para transmitir, na Terra, as mensagens que os deuses gostariam de comunicar. Eram pessoas inteligentes, com excelente memória, ampliada e profunda percepção de mundo, dotados de sensibilidade para melhor compreender o homem e o universo. Eles falavam ao povo e, em resposta, o povo interagia e perpetuava o que eles diziam. “Mas o primeiro impulso na modelação de uma tradição folclórica vem de cima e não de baixo”.

Câmara Cascudo (2006, p. 25), ao tratar do folclore e, posteriormente, de mitos e da literatura oral, argumenta que um dos principais traços que os definem é a incapacidade de fixá-los em um tempo histórico ou remeter-lhes autoria. Eles são tão arcaicos que

[110] Em tradução livre: “Grave e contínua, a condenação da mulher por adultério é um fato social permanente, em correspondência às perturbações que causa. Na Bíblia, o marido que suspeita de sua esposa pode submetê-la a um teste ritual pelas “águas da maldição” (Números, V, 11-31)”.

foram destituídos de precisões espaciais e temporais, tendo resistido, de maneira geral, pela força da tradição oral e do imaginário coletivo. Segundo o autor, o folclore (do inglês *folk*/povo, *lore*/conhecimento), está para o que não é oficial e provém de grupos que não fazem o uso da escrita. Já a literatura oral, em poucas linhas, seria definida em oposição à literatura oficial, grafada, pois ela se manifesta "falando, cantando, representando, dançando no meio do povo, nos terreiros", ao se constituir como uma literatura sem "nome em sua antiguidade, viva e sonora, alimentada pelas fontes perpétuas da imaginação, colaboradora da criação primitiva, com seus gêneros, espécies, finalidades, vibração".

Seja como mito sagrado, seja como literatura oral, manifestações de origens ancestrais que tomam a palavra como matéria continuam a resistir ao tempo e a se fazerem eternizadas, por mais que se modifiquem, em alguma medida, pela maneira que vão sendo passadas de povo para povo, de grupo para grupo, de cultura para cultura, de geração para geração. Sua essência, no entanto, costuma carregar algo estranho e distante que, paradoxalmente, ainda pode parecer próximo e dizer muito de nós... inclusive em termos de adultério.

4.3. OS MITOS E AS SUAS (IN)DEFINIÇÕES

A definição de *mito*, de acordo com Richard Buxton (2019, p. 18), atravessa pelo menos três noções: a da literatura, a da tradição e a da sociedade. Assim, segundo esse ponto de vista, o mito pode ser compreendido enquanto uma narrativa, com os seus elementos e estruturas narratológicas, passível de ser analisado pelas teorias literárias; mas também pode e deve ser avaliado no interior de uma cadeia histórica, pois os seus relatos foram constituídos coletivamente e se transmitiram de contador para contador, de geração para geração. O poder social, no entanto, é outro aspecto que, ao se tratar de mito, não deve ser negligenciado, pois essas narrativas exercem influência no curso da(s) sociedade(s) em que foram engendradas – influência que pode se perpetuar e ser assimilada por outros povos no passar das eras –, na corporificação de valores representantes de sujeitos, grupos e comunidades.

Estudar o mito sem considerar esse tripé entre literatura, tradição e sociedade é, pois, algo simplista, reducionista, que pode acarretar leituras superficiais ou equivocadas da matéria em tela. As mitologias são compostas por personagens e narrativas socialmente

poderosas e desempenham papéis importantes nas vidas dos sujeitos. São histórias que costumam ser tratadas para além dos fatos que contam e tendem a ser entendidas como muito mais do que "meras" narrativas: algo que não se restringe apenas às sociedades antigas e, para isso, basta ver, nos dias de hoje, a influência que ainda possuem os textos bíblicos para muito além de suas páginas.

Nesse contexto, Buxton (2019, p. 18) se recusa a definir mito enquanto sinônimo de "história falsa", pois a ideia de mito enquanto ficção é simplista, redutora, e ignora a relevância política, religiosa, econômica e social que tem essas narrativas. Um "mito é uma história tradicional socialmente poderosa", e uma "forma de caracterizar o mito poderia ser 'uma história cuja origem foi esquecida'".

Pierre Grimal (2019, p. 07, grifo nosso) não diferencia *mito* de *lenda*, e define *mitologia* como um "conjunto de relatos fantásticos e lendas cujos textos e monumentos representativos nos mostram que estavam em voga [séculos atrás]". Assim, "todos os povos, em um determinado momento de sua evolução, criaram lendas, ou seja, relatos fabulosos aos quais durante certo tempo deram crédito – ao menos em algum grau". Por costumarem representar seres tidos como superiores aos humanos, essas produções frequentemente pertenciam ao domínio da religião. Elas se apresentam, pois, como um sistema "mais ou menos coerente de explicações do mundo, e cada um dos gestos do herói cujas proezas são relatadas é criador e gerador de consequências que ressoam [por todo o universo]."

Já Mircea Eliade (2016), como Buxton (2019), e conforme também compreendemos em nossa tese, assevera que mito não deve ser confundido com "fábula", "invenção" ou "ficção", pois eles devem ser compreendidos como o eram pelas sociedades arcaicas, em que o mito designava uma história extremamente valorosa, sagrada, exemplar e significativa. Os mitos são "vivos" para as sociedades que os engendram e, através de suas narrativas, conferem valor à existência humana. Eles são fenômenos humanos, culturais, criações da alma, e não devem ser reduzidos, apenas, às noções de ficções:

> Não há outra alternativa: ou nos esforçamos por negar, minimizar ou esquecer tais excessos [...] ou fazemos o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos [...] conferindo-lhes um valor religioso. Esta última atitude é, a nosso ver, a única que merece consideração. Somente quanto encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que formas similares de conduta poderão revelar-se como fenômenos da cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo. (ELIADE, 2016, p. 10).

Apesar disso, Eliade (2016, p. 11, grifo do autor) admite que é quase impossível se chegar a uma definição de mito que seja aceita por todos os estudiosos e, ao mesmo tempo, assimilável pelo senso comum. O sentido que para ele parece ser o menos imperfeito é o de que o mito "conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo priomordial, o tempo fabuloso do 'princípio'", pois "o mito narra uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento", como o surgimento de uma ilha, uma espécie de vegetal, um comportamento humano ou uma instituição. O mito é "sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*".

Na perspectiva de Eliade (2016, p. 12, grifo do autor), os mitos falam do que ocorreu em um passado remoto, do que se manifestou nas origens do mundo, e as suas personagens estão em pleno vínculo com o sobrenatural. Os mitos contam o que sujeitos e criaturas fizeram em tempos primordiais, na consideração de que forças divinas interferem no mundo. O mito é "considerado uma história sagrada e, portanto, uma 'história verdadeira', porque sempre se refere a *realidades*. O mito cosmogônico é 'verdadeiro' porque a existência do Mundo aí está para prová-lo", assim como "o mito da origem da morte é igualmente 'verdadeiro' porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante."

Nesse panorama, Ernst Cassirer (2013, p. 105) compreende mito enquanto uma das primeiras formas do pensamento e da linguagem humana se materializarem. Para ele, o mito é uma maneira de compreender e apreender o mundo. É um meio de conhecê-lo, concebê-lo e designá-lo, daí o pensamento onipotente e animista – o qual expusemos anteriormente com Freud ([1912] 2012) – que dá "vida" aos objetos do entorno como uma via para controlá-los e, no fundo, melhor compreendê-los. Assim, os mitos passam a se constituir em virtude de uma transformação, "pela qual uma determinada impressão é levantada por sobre a esfera do comum, do cotidiano e do profano, e impelida ao círculo do 'sagrado', do significativo do ponto de vista mítico-religioso".

Joseph Campbell (1990, p. 24), por sua vez, acredita que os mitos são "metáforas da potencialidade espiritual do ser humano", ao acrescentar que "os mesmos que animam a nossa vida animam a vida do mundo". Os mitos, nesse sentido, se apresentam como modelos de quem deveríamos ou não buscar ser. Eles usam como matéria a vida humana em si, e uma mulher com o seu filhinho no colo – e aqui lembramos da fantasia de retorno ao útero/seio materno – seria a imagem mais básica da mitologia universal. Uma criança com a mãe representa a harmonia e a sintonia do sujeito com o universo, e alcançar esse

estado de plenitude com o mundo é, segundo o estudioso, a principal função dos mitos – algo que os adúlteros também buscam pela via do ato, da infidelidade amorosa em si, e, aqui, é importante compreendermos como, apesar da cultura estimular que superemos esse vínculo primeiro com a nossa nutriente, ela sabe que, em nós, os desejos e as fantasias de se voltar para esses estados originais pode se perpetuar mesmo depois de estarmos adultos e amadurecidos. Assim, os mitos agiriam como uma forma de conter e de sublimar esses desejos.

Conforme temos observado, os mitos são complexos e se ramificam em particularidades. Em se tratando de gênero, por exemplo, para o mito, não existe a noção de "unissex". Existem homens e mulheres com diferenças radicais, diferenças, essas, que não são justificadas por meio da cultura, mas da própria natureza das coisas, pois elas também vigoram no reino animal:

> O peso de um chimpanzé macho é quase o dobro do da fêmea. A supremacia física é indiscutível. Isso também se aplica à relação macho/fêmea na esfera humana: Teseu raptando Antíope, rainha das Amazonas – o poder do macho e a submissão da fêmea a esse poder. A fêmea é fisicamente vulnerável. É também uma presa, e um dos problemas do macho consiste em evitar o rapto das fêmeas da comunidade. Esta é uma situação antiquíssima, e os padrões de comportamento da espécie ressaltam essas duas organizações físicas opostas. Desse modo, todos os mitos têm de lidar com este fato, e o corpo do macho, assim como o da fêmea, adquire seu valor simbólico no sistema mítico. (CAMPBELL, 2015, p. 11).

O tema do macho que precisa evitar o "rapto" da fêmea que lhe pertence, situação "antiquíssima" e presente, enquanto conflito, em todas as mitologias, é, no fundo, o próprio tema da infidelidade conjugal.

Campbell (2015) argumenta que, na natureza, existe uma certa "espontaneidade biológica" que acabou por ser reproduzida pelos mitos. As chimpanzés fêmeas, quando jovens, costumam imitar a mãe, e ajudam-na a carregar os filhotes como se fossem bonecas. Já os machos, desde pequenos, preferem é importunar as fêmeas – inicialmente as mais novas, depois as mais velhas.

O desenvolvimento da primeira categoria de *Homo sapiens*, o *Homo sapiens neanderthalensis* (popularmente chamado de "homem-macaco"), que tinha um crânio com capacidade de 1.600 centímetros cúbicos (maior do que a do homem moderno), promoveu uma transformação de consciência que possibilitou as primeiras produções de um pensamento mitológico.

Nesse contexto, o que teria dado base para a estruturação dos primeiros mitos teriam sido os rituais de sepultamento. Em Monte Carmelo, Israel, fora encontrada uma

sepultura com uma média de 60 mil anos a.C., adornada por uma mandíbula de javali, como uma oferenda sacrificial. O corpo adulto está em posição fetal, como se esses povos já fossem movidos pelas fantasias de retorno ao útero materno. Sepulturas similares, com os mesmos ordenamentos e acessórios fúnebres, também foram encontradas, com mesma datação aproximada, no Irã e no Iraque.

Outra experiência que teria servido de suporte para o desenvolvimento do pensamento mitológico seria a adoração cerimonial. Nos alpes da Suíça e da Silésia foram encontradas "cavernas-capelas", com nichos feitos com crânios de ursos, ladeados por anéis de pedra. Esses restos de cabeças de animais carregavam entre as mandíbulas um osso de urso, como se estivessem se alimentando da própria carne. E outras tinham as órbitas atravessadas por ossos. Campbell (2015) enxerga nisso um sinal de como as sociedades caçadoras-coletoras não consideravam os animais como uma forma de vida inferior – eles eram reverenciados, respeitados, ainda que precisassem ser mortos, pois esses humanos já compreendiam que é através da morte que a vida existe.

Em ressonância ao que Freud ([1912] 2012) expusera sobre o assassinato do animal totêmico, Campbell (2015, p. 16) alega que, segundo o tema mítico básico das culturas caçadoras, "a morte do animal é um sacrifício autoconsentido. [...] É como se houvesse um pacto entre o animal e as comunidades humanas no sentido de respeitar o mistério da natureza."

No fundo, é a vida quem, através da morte, vive, é ela – conforme o crânio do urso ingerindo a própria carne – quem mata e come a si mesma. E essa seria uma imagem mitológica primordial, a da vida consumindo a si mesma.

Ainda hoje, em Hokkaido, no Japão, subsiste um grupo de caucasoides, conhecidos como Ainos, que, mais de 60 mil anos depois, continuam a realizar cerimônias que prestam culto ao urso. E, nisso, o conservadorismo do homem primitivo é fundamental na perpetuação de sua cultura – para eles, modificar qualquer coisa em seus aspectos seria perder a sua força. (Cf.: *ibdem*).

As "cavernas-templos" não eram habitadas, e são escuras, frias e perigosas. Os estudiosos concordam em unanimidade que elas eram, sim, santuários. Provavelmente utilizadas para os rituais de passagem masculinos, nos quais os garotos se transformavam em homens, ao "matarem" o seu lado infantil e dependente. Uma dessas cavernas, nos Pireneus, tem 1600 metros de extensão e é conhecida por *Les Trois Frères*, por ter sido descoberta por três irmãos. Para se chegar até a câmara principal, é preciso atravessar, rastejando, um túnel com cerca de 68 metros de comprimento, como se fizesse parte da

exigência desse ritual remontar o tema do (re)nascimento. Ao chegar na câmara principal, quem estava engatinhando se deparava com a pintura rupestre de um feiticeiro que tinha parte do corpo de homem, parte de animal – o genital masculino em evidência. Tudo indica que o Feiticeiro de *Trois Frères* é uma das imagens mais antigas de uma divindade. (Cf.: *ibdem*).

Para os primevos, talvez a primeira ideia de deus tenha sido estabelecida depois do ruído de um trovão. Porque "Deus é simplesmente a nossa noção de algo que simboliza a transcendência e o mistério. O importante é o mistério e a possibilidade dele se encarnar em um homem ou num animal; ou de não se encarnar, mas ser reconhecido", reflete Campbell (2015, p. 21).

Se os temas dos deuses, da morte, da vida e do amadurecimento estão na base fundadora dos primeiros mitos, o casamento é o que vem na sequência, por ser a experiência em que um sujeito passa a ser membro de uma entidade configurada por duas pessoas. Campbell (2015) acredita que a mulher é sempre a iniciadora em qualquer casamento, uma vez que ela está mais próxima da natureza, e isso acaba por lhe conferir uma aura mais "professoral" diante do seu marido, que tem muito a ser esclarecido por ela.

Nesse viés, Eliade (2016, p. 13) compreende a principal função do mito como sendo a de "revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação quanto o casamento, o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria".

K. K. Ruthven (2010, p. 13), nesse debate, garante que tentar responder "o que é mito?" pode, por si só, ser uma indagação que ignora a complexidade do que está em questão. De modo que "a própria pergunta está errada, porque não temos experiência direta do mito em si, mas somente de determinados mitos: e estes têm origem obscura, forma protéica e significado ambíguo". Por isso, nessa reunião de ideias, seria importante frisar que ninguém é "formado em Mitologia", pois os mitos englobam uma variedade de ramos do conhecimento, como os estudos clássicos, a linguística, a literatura, a psicologia, a história da arte e a psicanálise.

Sobre a relação dessa última com os mitos, Ruthven (2010, p. 33) problematiza o pensamento freudiano de que os mitos seriam "projeções inconscientes"[111]:

[111] "De fato, acredito que uma grande parte da visão de mundo mitológica, cujo longo alcance se estende até as mais modernas religiões, *nada mais é do que psicologia projetada no mundo externo.*" Freud (1976, p. 309, grifo do autor), em *A psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901.

> Se os mitos são projeções, qual é a parte da mente que os projeta? Freud achava que era o inconsciente, que ele imaginava como uma espécie de celeiro onde a mente consciente armazena fantasias sexuais que prefere desconhecer. [...] Jung tomou uma atitude mais radical ao rejeitar o modelo de Freud do inconsciente, substituindo-o por uma estrutura composta de dois níveis, que ele mesmo ideou. [...] O que quer que Freud possa dizer, a mitologia é "psique coletiva, não psique individual". Apesar de todas as suas diferenças, Freud e Jung compartilham as mesmas suposições afetivas, ao explicar a nossa fascinação pela matéria dos mitos. Os dois assumem que, de alguma forma, nós sabemos o que o mito está nos dizendo, muito antes de sabermos que sabemos.

Nessa discussão, somos partidários do pensamento de Didier Anzieu (2006, p. 94), o qual reconhece e valoriza as dimensões religiosas que possuem os mitos enquanto instrumento da compreensão do mundo, do céu, da terra, da cidade, bem como das ordenações das relações dos seres entre si, ao justificar o lugar que cada um deveria ocupar no tempo e no espaço. Apesar disso, o mito é, também, "uma distinção, uma denominação, uma classificação, uma arrumação dos processos inconscientes e de suas articulações". Assim, as explicações proferidas pelos mitos para o mundo físico, social, exterior, "só podem ganhar sentido a partir do que é a fonte de todo sentido, a vivência íntima, representante-representação da pulsão, afeto, angústia, lembranças dos primeiros prazeres, tudo isso posto em cena".

O mito constrói compreensões do mundo com base em sujeitos que antes compreenderam a si mesmos, daí o papel dos xamãs na transmissão do pensamento mitológico, conforme apontou Campbell (1990) no tópico anterior. Antigos e primitivos já exerciam o que hoje chamaríamos de "observação clínica" e os seus "resultados" eram perpetuados pela mitologia, com todo o arcabouço de aspectos religiosos e sociais. Ideias já corroboradas, em 1973, por Geza Roheim, em *Psicoanálisis y antropología*.

Nesse viés, Ruthven (2010, p. 36) defende, ao se aproximar do que aqui propomos enquanto tese, que os mitos carregam "imagens evocadoras de emoções primordiais" e, por isso, conseguem atingir relevância universal e atemporal. O curioso, porém, é que ainda não há solução amplamente aceita para o fato de que sociedades muito remotas entre si, e distantes espacialmente, tenham originado narrativas extremamente similares.

Para Melatti (2014, p. 185), estudioso da literatura indígena, em ressonância ao pensamento dos demais autores encadeados nesse tópico, os "mitos são antes de tudo narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade." São histórias que sobrevivem por terem mais a ver com o tempo presente do que, necessariamente, com o passado de uma sociedade. Por mais que as narrativas míticas costumem se referir a acontecimentos de tempos longínquos, "elas

não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos."

Entre os indígenas timbiras, por exemplo, o mito do Sol e da Lua apresenta esses astros celestes como heróis humanos, que vivem na superfície terrestre e usam objetos que esses povos só vieram a conhecer com os homens civilizados, como facões, enxadas e machados de metal. É a evidência de que, por mais que se passem em períodos longínquos, os mitos tendem a se transformar e a se atualizar nas/pelas sociedades atuais.

Modificações que se dão tanto com o passar do tempo, quanto no contato entre diferentes culturas. Tanto é que os indígenas, após terem tido contato com a história da Gata Borralheira, passaram a contá-la de uma maneira própria, um tanto diferente, ao estilo deles, como expõe a versão dessa narrativa construída pelo povo tenetehara, em que a famosa fada madrinha é substituída por um bezerrinho, o baile por um ritual religioso, espíritos da floresta é quem ajudam a princesa, e ela não é "boazinha", mas vingativa e mentirosa (Cf.: *ibdem*). É a prova de que os mitos indígenas, como os de qualquer sociedade, possui as suas peculiaridades, conforme aprofundaremos no próximo tópico, em que compreenderemos, também, as questões da infidelidade conjugal pertinentes ao nosso estudo.

4.4. O ADULTÉRIO E O PENSAMENTO MÍTICO PARA INDÍGENAS DO TERRITÓRIO BRASILEIRO

O indígena faz parte da história oficial e não oficial do Brasil. Eles foram os primeiros povos a ocuparem as nossas terras, chegaram aqui em períodos pré-históricos, e, definitivamente, não foram exterminados pelo passar dos séculos, ainda que a cultura brasileira, de uma maneira geral, ainda resista a valorizá-los, reconhecê-los e legitimá-los em suas singularidades. Em todos os séculos de nosso país, eles foram ameaçados por alguma possibilidade ou concretização de massacre, injustiças e desventura. Tanto nos períodos colonial, monárquico, na república, na ditadura e na questionável "democracia", os indígenas sofreram com algum tipo de tirania, desrespeito e/ou perseguição.

Lamentavelmente, em 500 anos, 90% da população indígena originária desapareceu do território brasileiro. No ano de 1500, havia uma média de cinco milhões de autóctones em nossas limitações geográficas, povos que tinham vindo do norte do

oceano pacífico e já faziam residência no continente sul-americano há mais de 45 mil anos.

É o que explica Daniel Munduruku (2014), o qual também afirma que, só no século XVI, eram faladas em torno de mil e cem línguas e dialetos distintos entre si em nossas regiões. Hoje, após guerras, políticas indigenistas equivocadas, o desinteresse brasileiro pela cultura nativa, o preconceito e o etnocídio, houve uma drástica diminuição populacional indígena. Restaram 304 povos, 180 línguas e dialetos divididos em troncos e famílias linguísticas complexas, com situações opostas de contato com o "homem branco": existem grupos que estabeleceram aproximação há 500 anos e outros que apenas muito recentemente. 55 povos ainda se escondem pelas florestas brasileiras e se recusam a manter qualquer tipo de aproximação. Existe a possibilidade de que outros ainda nem tenham sido descobertos.

De acordo com o Censo 2010 do IBGE, há uma década o Brasil possuía quase 900 mil indígenas, a maior parte vivendo em situação de pobreza econômica, principalmente os que buscaram se adaptar ao meio urbano. Ao longo dos séculos, os nativos de nossas terras foram sendo mortos, esquecidos e extinguidos. Pelo menos 500 povos específicos, com etnias, conhecimentos e culturas próprias, se perderam para sempre. Um dano inestimável à nossa diversidade social e biológica. Uma perda da humanidade em milhares de anos de adaptação e evolução.

Tikuna, Guarani Kaiowá, Kaingang, Makuxi, Terena, Tenetehara, Yanomani, Potiguara, Xavante, Pataxó, Sateré-Mawé, Mundukuru, Mura, Xukuru e Baré, são as etnias com maior número de indígenas no Brasil, em dados do Censo 2010. Os Avá-Canoeiro, do Tocantins, somam menos de 12 pessoas, e dos Juma, só restaram 5, os quais foram viver com os Uru-eu-wau-wau, em Rondônia. O "descobrimento" do Brasil, que os transforaram em uma ameaça à ascendência do poderio português, ainda os tornam estrangeiros em sua própria terra.

Mércio Pereira Gomes (2018), em *Os índios e o Brasil*, garante que os dados divulgados pela FUNAI sobre os povos indígenas presentes no território brasileiro não são confiáveis, e de que hoje temos, aproximadamente, 630 mil indígenas em nossa população. Desse total, 100 mil estão morando nas cidades. E nesses números, categoricamente, não estão inclusos os que possuem carga genética indígena em seu DNA – pois devido aos dois primeiros séculos de colonização, 30% dos brasileiros apresentam essa evidência –, tampouco os que dizem ter "uma bisavó que era índia", algo romântico e comum em nossa cultura. Ser um indígena, desse modo, não se refere à genética, mas à

constituição e ao desenvolvimento de um sujeito no interior de sociedades que vivenciam a cultura, os ritos, as crenças, os costumes e as mitologias indígenas.

No Brasil, a maior parte desses povos estão concentrados nos estados do Amazonas e em Roraima. É lá que vivem as maiores variedades étnicas e linguísticas desses povos, como os Tikuna, os Makuxi, os Yanomami, dentre outros grupos. No Mato Grosso do Sul, os Guarani, subgrupo Kaiwoá, e os Terena, são as maiores sociedades.

Os Waimiri-Atroari, Yanomani, Xikrin, Kayapó e Cintas-Largas, possuem os seus territórios em lugares ricos em minerais como cobre, ferro, ouro, petróleo e diamante, como nos vales do Purus e Javari, ou no rio Madeira, onde se encontram os Mundukurus e Maués. Guaranis e Kaingang se encontram em reservas de São Paulo e do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em Pernambuco, vive o povo Fulniô, que ainda mantém a sua língua original. Os Potiguares, em luta com os portugueses contra os holandeses, conseguiram sobreviver e, hoje, ainda ocupam, na Paraíba, a Baía da Traição, ainda que reivindicando demarcação de terras – conflito que já levou muitos potiguares à morte ou a se mudarem para capitais. O estado da Bahia é povoado, também, por Pataxós, assim como Segipe, por Xocós. Entre os povos indígenas que ainda resistem no/ao Brasil de hoje, são poucos os que ainda nutrem a esperança da possibilidade de uma continuidade histórica ou de uma revolução cultural: “São sobreviventes de uma tragédia universal que se realizou na forma de um holocausto, dentro de um território e a propósito da formação de uma nação”, critica Gomes (2018, p. 23).

Munduruku (2014, p. 176), por sua vez, alerta que “quase todos os grupos têm problemas com a manutenção de sua cultura tradicional e de seu patrimônio imaterial como resultado da debandada de jovens para as cidades em busca de novos horizontes”, pois a presença de professores, religiosos e pesquisadores nas comunidades indígenas acaba por fazê-los acreditar que as culturas alheias são mais valorosas do que as deles.

Em *Índios do Brasil*, Melatti (2014, p. 185) explica que cada sociedade indígena possui a sua própria concepção a respeito do universo, de como se constituiu o mundo, do modo como os aprendizados culturais foram sendo adquiridos e desenvolvidos no passar dos séculos, como as regras relacionais foram impostas e quais posições sociais eles ocupam entre eles mesmos e diante de estrangeiros. A maior parte dessas questões estando contidas nas representações míticas de cada grupo, o que nos abre um leque quase infinito de possibilidades e variedades de ideias, personagens, costumes, poesias e narrativas.

Os mitos de povos de origem primitiva, segundo Eliade (2016, p. 10), ainda refletem estados primordiais. São sociedades onde os mitos ainda estão vivos e fundamentam e justificam todo o comportamento e toda a atividade nas aldeias. Nesses grupos, o papel e a função dos mitos ainda podem ser observados pelos etnólogos. "Interrogando os indígenas a respeito de cada mito, bem como de cada ritual das sociedades arcaicas, foi possível apurar, ao menos em parte, o significado que lhes atribuem".

Entre os timbiras, por exemplo, foi descoberto que para cada rito, há um mito que narra como os seus descendentes aprenderam a realizá-lo. Algo que também é comum entre os cristãos, sendo o ritual da missa, por exemplo, uma representação da paixão de Cristo.

> Assim, um rito foi aprendido no céu por um homem que aí foi levado pelos urubus; outro foi aprendido dentro das águas por um homem que foi devorado por uma sucuruji; outro foi aprendido das batatas, por dois rapazes que foram verificar o estado das roças da aldeia; e assim por diante. Esses mitos narram, pois, os precedentes em que assentam os ritos realizados pelos timbiras. (MELATTI, 2014, p. 189).

Desse modo, tanto os ritos quanto os mitos indígenas estão profundamente relacionados aos aspectos sociais do grupo, apesar dos mitos nem sempre conseguirem refletir, de modo direto, como o sistema social se efetiva na prática. Há mitos mundurucus, por exemplo, que mostram mulheres tendo acesso a objetos rituais que hoje lhes são proibidos. Entre os timbiras, existem mitos que mostram os animais transmitindo ensinamentos aos homens, o que demonstra que, na origem, a situação era outra, os ritos iniciavam na natureza. Já os bororos, os quais possuem dois chefes hereditários pertencentes à linhagem *Exerae*, possuem um mito que revela que em tempos míticos esses senhores deveriam provir da metade *Tugaregue*.

Essas representações míticas de sistemas sociais diferentes das do tempo presente, para Melatti (2014, p. 191), não quer dizer que essas outras formas de organizar a cultura realmente existiram, mas expõem a possibilidade de regras sociais outras diferentes das existentes.

Na maioria dos povos indígenas, os mitos costumam ser transmitidos quando há pouca atividade na maloca ou na aldeia. Quando a maior parte dos adultos estão pelos rios e matas, os mitos costumam ser contados pelos que ficam com as crianças, assim como também ocorre, com a presença de todos, nas primeiras horas da noite. É muito comum que o contador dessas histórias seja o cacique da aldeia. É "nos momentos de

quietude que o chefe da aldeia, fazendo sua ronda noturna na praça, dirige-se aos seus habitantes, com grande riqueza de gestos [...] contando antigas histórias ou mitos." (*ibdem*, p. 192).

Ou seja: para os indígenas, tanto se pode aprender sobre os mitos em reservado, através de um amigo, cuidador ou parente, como em uma plateia mais ampla, por meio do chefe e mais velhos do grupo. O que não quer dizer que essa escuta é necessariamente passiva. Para os Marubos, passagens míticas costumam ser entoadas através de músicas cantadas pela aldeia que não demoram a fazê-los dançar, mesmo que eles estejam dentro da maloca.

Os Calapalos, do alto Xingu, costumam pedir para ouvir mitos como se estivessem escolhendo e ganhando presentes. "Não raro, um jovem que esteja passando pelo rito pubertário pede a um parente que venha contá-los na sua cela de reclusão após todos terem se recolhido para dormir." (*ibdem*). Já quando recebem visitas, como indígenas Cuicuros, os Calapalos costumam recepcioná-los com mitos de sua tradição. O fato é que, pela maioria, os mitos sempre costumam ser ouvidos com interesse – mesmo quando já sabem a história decorada, os ouvintes gostam de notar as variações e os novos detalhes que o contador pode atribuir ao material narrado.

À quem assiste os mitos irem ganhando vida por meio de gestos e palavras, é estimulado que façam indagações, exclamações, comentários de surpresa ou expressões de admiração, pois isso estimula a emoção e o ritmo da exposição do mito ao longo de seu desdobramento. Para os indígenas do Xingu, quem escuta um mito costuma repetir frases consideradas de impacto ditas pelo orador e lhe pedir maiores detalhes ou esclarecimentos sobre a narrativa, sem que isso comprometa o respeito para com o contador ou para com o saber transmitido.

Os mitos dos indígenas do Brasil costumam apresentar mais heróis do que seres supremos, como deuses criadores do universo. O herói mítico das narrativas indígenas frequentemente é apresentado como um transformador ou criador de acidentes geográficos, plantas e animais, e tendem a ensinar técnicas, ritos e regras sociais através de suas ações. A personagem do ser supremo é identificada na mitologia dos indígenas Apapocuvas (uma ramificação dos Guaranis), através de *Nyanderuvusú*, tido como o criador e aquele que será o destruidor do universo. Já os indígenas da família tupi-guarani

creem em *Tupã*, um ser sobrenatural que controla raios e trovões, sendo provocador de morte e destruição.[112]

Frequente, também, nas narrativas míticas indígenas brasileiras, são o par de irmãos na posição de protagonistas, os quais costumam estar presentes em narrativas das etnias Camaiurás, Teneteharas, Tupinambás e Apapocuvas, para citar algumas. Melatti (2014, p. 193) sugere que os típicos personagens dos irmãos heróis podem ser uma simbologia do Sol e da Lua, seres que também figuram como personagens de outras sociedades, como a dos Timbiras. Outro tipo comum de protagonistas nessa mitologia são os animais, como o Urubu-rei, herói de mitos Carajás. E os espíritos também são figuras tarimbadas no elenco dessas histórias.

Outro aspecto que tende a se representar na mitologia indígena, de um modo geral, é a crença de que a maior parte dessas sociedades tem de que cada homem possui um "espírito", como um equivalente da noção de "alma" para o cristianismo, ainda que cada sociedade possua um entendimento específico a respeito desse fenômeno.

Para os indígenas craôs, a alma não está apenas para os humanos, mas para todos os seres, até os minerais e vegetais. Eles entendem que para cada parte material existe uma imaterial, nomeada de *karõ*. Quando dormimos, sonhamos, ficamos doentes ou morremos, a nossa *karõ* se afasta do nosso corpo, na perspectiva desses povos. Os caingangues acreditam que, depois de morrermos, a nossa alma pode assumir o corpo de animais ou nascer em um bebê, com a chance de uma nova vida. Os bororos possuem uma ideia semelhante, ainda que denominem a *karõ* de *aroe*. (Cf.: MELATTI, 2014).

Já os guaranis possuem outro ponto de vista. Para eles a alma é plural, múltipla e, como estão divididos entre os Nhandevas, Mbiás e os Caiuás, cada subgrupo possui a sua própria ideia a respeito do que seria a alma e a vida no pós-morte. Os Nhandevas creem que cada sujeito possui pelo menos duas ou três almas, os Mbiás, do estado de São Paulo, acreditam que cada pessoa carrega almas boas e más, e os Caiuás defendem que só há vida após a morte para os que morreram ainda crianças. Os Marubos, por sua vez, carregam a certeza de que cada órgão do corpo leva uma alma particular.

[112] Há um equívoco histórico que tende a tratar *Tupã* como um equivalente do Deus cristão, quando ele está mais é para o demônio bíblico. Isso porque, de acordo com Melatti (2014), os primeiros missionários portugueses, ao catequizarem os nossos indígenas, procuraram expressar o conceito que tinham de Deus através do que eles achavam ser o *Tupã* para os nativos. Uma escolha inadequada, pois é totalmente avessa à ideia que os cristãos fazem de Deus. Como o erro perdurou historicamente, muitos brasileiros ainda creem que *Tupã* seja uma benevolente divindade indígena.

Outra personagem importante na tradição e, consequentemente, na mitologia indígena de maneira ampliada, é a do feiticeiro, o xamã, conforme já falamos, anteriormente, sobre ele. Na compreensão mítica dessa personalidade tribal, eles são vistos como sujeitos mágicos, poderosos, que tanto podem curar quanto provocar doenças, ao ponto de que, quando morre alguém do grupo, se cogita se não foi em decorrência de algum feitiço maligno conjurado pelo xamã. Sendo assim, o feiticeiro, apesar de respeitado, sempre corre o risco de sofrer com a vingança de quem se sente, por ele, injustiçado. "Por isso, em muitas sociedades indígenas, é comum o assassinato de médicos-feiticeiros", ressalta Melatti (2014, p. 198), o que nos alude, mais uma vez, à morte do pai da horda primitiva delineada por Freud ([1912] 2012).

Apesar disso, os tipos de poderes e processos de cura de cada xamã, tende a variar de sociedade para sociedade. O que não costuma variar é a ideia geral do xamã como sendo o sujeito dotado do poder de entrar em um estado de êxtase, no qual a sua alma sai do seu corpo e a sua consciência transcende para esferas não-terrenas. Nas comunidades tupi-guaranis, esses estados são alcançados com o xamã convocando o sobrenatural através de músicas, se intoxicando com a inalação de grandes quantidades de fumaça, e se servindo de substâncias que o façam ser dominado por uma catalepsia. É ao atingir o transe que o feiticeiro se comunica com os espíritos, que, no entender dos Tenetehara, seria o mesmo que se por em contato com o Trovão[113]. "O xamã Tenetehara procura o transe quando vai tentar curar alguém; já o Taripajé procura o transe quando é noviço e tenta ser xamã, viajando em sonho pelo mundo sobrenatural", explica Melatti (2014, p. 199).

Os xamãs também são chamados, pelos Tapirapés, de *pancé* e, pelos Teneteharas, de *pazé*, numa equivalência ao *pajé* da língua portuguesa, ainda que esse termo tenha sido retirado da etnia Tungus, da Sibéria. (Cf.: *ibdem*). Entre os indígenas Bororos, há a crença em dois tipos de xamãs, o *aroettawaraare* e o *bari*, os quais descobrem, através dos sonhos, acontecimentos futuros, mas precisam manter silêncio sobre eles. Eles também possuem o poder de se transformar em animais para arranjar caças, conseguem ver e se comunicar com seres invisíveis e usam o sopro como método curativo.

[113] Em *Tembetá, conversas com pensadores indígenas*, Biraci Yawanawá (2019, p. 84), do povo Yawanawá, diz que o "Trovão era um jovem que só vivia chorando quando era criança e jogaram na água corrente. Ele foi descendo até onde a água se encontra com o céu, e daí ele subiu, foi até o céu e virou trovão."

Robin M. Wright (2014, p. 133) afirma que um mapeamento etnográfico comprovou a existência de uma "geografia sagrada" no território Baniwa/Kuripako/Wakuenai, que se estende pela região amazônica e perpassa as fronteiras entre Brasil, Venezuela e Colômbia e evidencia relações com o que há de mais ancestral na tradição aruaque. "Essa 'geografia sagrada' inclui petroglifos, cachoeiras, montes, e outros traços paisagísticos, lugares em que são relembrados eventos significativos relatados nas histórias sagradas", como o começo do universo, os primeiros rituais de iniciação e os demais acontecimentos considerados originais.

Para os aruaques da Amazônia, por exemplo, *Uaracapory* é o lugar da Árvore da Vida, de onde se originou o poder xamânico; *Mothipan* é uma fortaleza em que mulheres roubaram dos homens as flautas sagradas, o que deu origem às águas; *Hipana* é o centro do universo, de onde os humanos nasceram; *Iaradathita* é o lugar onde ficam as almas dos animais; *Enipan* é a casa onde foi realizado o primeiro ritual de iniciação, e assim por diante, sendo que cada povo possui a sua própria mitologia espacial, em que podem ver, visitar, e apontar onde eventos míticos ocorreram. (Cf.: *ibdem*).

Assim, cada sociedade indígena costuma ter a sua cosmogonia própria, geralmente associada aos espaços de seus territórios que ajudam a contar a história primitiva da aldeia e a sustentar, topologicamente, os seus mitos. As malocas dos primeiros xamãs, o lugar onde ficam as almas dos ancestrais, a "casa das almas" dos animais, bem como as cavernas, montanhas, lagos, rios, cachoeiras, fronteiras e pedras, tendem a estar associadas às narrativas de seres primordiais, são lugares considerados sagrados, frequentemente vinculados aos espíritos dos primeiros povos a habitarem a região. Os mitos, através de narrativas, pinturas, esculturas e cânticos, ajudam a recontar e a transmitir, para as novas gerações, as histórias desses povos primevos.

Nesse viés, Cascudo (2006, p. 113) especifica que os mitos indígenas, de maneira geral, são articulados com um vasto sistema religioso, conforme esboçado pelos cronistas do século XVI, em uma primeira tentativa de catalogação das personagens e narrativas desses povos. "Raramente um homem branco consegue ouvir uma tradição indígena. As lendas, mitos e fábulas vêm carregadas na confidência arrebatada, ressuscitando todas as glórias gerais e domésticas."

Munduruku (2014, p. 176) salienta que as distinções corporais comumente notadas nos indígenas, como o porte físico, os olhos amendoados, o cabelo liso e grosso, a cor da pele, o grafismo, o uso de objetos manufaturados, a língua, os mitos e as manifestações culturais específicas, são norteados pela Memória:

> A Memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de Tradição. Fique claro, no entanto, que Tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de obrigar-nos a ser criativos e a oferecermos respostas adequadas para situações presentes. Ela, a memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir, caso contrário não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, ao Um criador. É ela que nos lembra que somos fio na teia da vida.

Nesse contexto, entre os indígenas, a transmissão da Memória se dá através de suas histórias, de seus mitos, de sua palavra. "A Tradição é passada pelo uso da Palavra. O 'dono' dela é o ancião, o velho, o sábio. É ele quem tem o poder e o dever de transmissão", explica Munduruku (2014, p. 177). Se aos pais cabem os ensinamentos práticos da vida, como caçar, pescar, plantar e cuidar da casa, aos mais velhos cabem as transmissões do conhecimento mitológico. São momentos em que "o jovem rapaz ou a menina-moça vão aprendendo a viver socialmente com o meio que o cerca. Vão aprendendo que não se deve mandar na natureza, mas conviver com ela".

Nesse processo, a dança, o canto, o grafismo, as preces e os mitos indígenas contribuem na composição que une o passado ao presente, na criação de uma compreensão nova para os dilemas da atualidade. É uma forma de abrir novos prismas e soluções para os problemas cotidianos:

> Ser alguém é sentir-se parte de algo que não nasceu e nem vai morrer em mim mesmo. É uma teia que nasceu muito antes de mim e que deve permanecer para além de minha existência. Esse entendimento torna compreensíveis os mitos, os ritos, os símbolos, os grafismos que percorrem o corpo, o pé batendo no chão enquanto o corpo sussurra palavras mágicas; permite que o jovem cumpra seu ritual de maioridade e aceite os caminhos sociais; faz aceitar os mistérios que alimentam as noites sem lua, a cura da enfermidade cuspida pela boca do ancião; permite lembrar que não tecemos o tecido da vida, mas somos responsáveis por ele. (MUNDURUKU, 2014, p. 177).

No interior desses "mistérios", as palavras indígenas imbuídas de mitos e memória foram registradas para o texto escrito muito recentemente. O movimento de transição das narrativas indígenas orais para o que hoje tem sido chamado de *literatura indígena*[114] é, portanto, profundamente marcado pela oralidade, em uma espiral que não anula o passado do tempo presente.

No campo dos afetos e das sexualidades, Betty Mindlin (2014, p. 269), em estudos antropológicos, salienta que os mitos indígenas possuem total liberdade para a expressão sexual. Nessas sociedades, a nudez e o corpo costumam ser aceitos ao invés de

[114] Para mais aprofundamentos no que tange às questões da literatura indígena, consultar os estudos de Thiél (2012), como *Pele silenciosa, pele sonora:* "a literatura indígena em destaque".

reprimidos, e isso acaba por ser plasmado em suas narrativas. Assim, elas também costumam representar ações de violência, repressão, guerra, proibições e regras rígidas para o controle do desejo e do comportamento sexual de seus membros. De modo que pensar nos aspectos amorosos dos indígenas, através de seus mitos, acaba por nos conduzir a apreciar essas histórias como "uma forma de comparar a relação entre homem e mulher em diferentes épocas e sociedades", o que, inevitavelmente, nos faz desconstruir a ideia do senso comum de que as sociedades indígenas vivem/viviam sob a forma de um "amor livre", às soltas, totalmente desimpedidos, em ressonância ao que antropólogos defenderam, sobre os sujeitos da Pré-História, no Capítulo I:

> [Nos mitos indígenas] é o caráter repressivo e moralista que surge muitas vezes, com soluções violentíssimas, e costumam seguir-se a uma descrição permissiva e prazerosa do amor, inusitada, de imaginação desenfreada. Será a liberdade para pensar e descrever os prazeres proibidos uma válvula de escape da imaginação, para depois ser estabelecida a regra social de banir esses mesmos comportamentos que trazem tanto encantamento? (MINDLIN, 2014, p. 270, grifo nosso).

Assim, as relações amorosas são tematizadas com frequência pelos mitos indígenas, com o aprofundamento de tudo o que pode vir a pôr em conflito a vida a dois. Mindlin (1992, p. 11) afirma que os indígenas do território brasileiro que ainda vivem em aldeias, de uma maneira geral, ainda perpetuam o casamento com algum laço de parentesco entre os noivos, e fazem a interdição severa para as uniões que não respeitem as linhagens determinadas pela aldeia. "Um casamento comum, por exemplo, é o de primos cruzados. Entre os suruí, de Rondônia, o casamento preferencial é o da menina com o tio materno. Já desde o nascimento ela está destinada ao noivo."

Numa mistura de pai e amante – e aqui o Édipo freudiano se revela, o tio adulto acompanha o crescimento da sobrinha sob a perspectiva de quando ela se tornará a sua esposa. Mas é preciso deixar claro que tanto "esposa" quanto "esposo" são palavras que esses povos atribuem sinônimos, como "a que-criei-para-casar", "a minha-comida", "aquela-com-quem-brinco-sempre", "a-que-me-namora-todo-dia", "a-que-sempre-trepa-comigo", etc. Para esses povos, a esposa é associada à fonte de prazeres, de comida, pois é ela quem amamenta, é ela quem colhe na roça e é ela quem prepara as refeições. Os homens indígenas são estimulados a terem uma companheira, e aqueles que não encontram ou preferem permanecer solteiros, são considerados seres inúteis.

Nas sociedades indígenas, o casamento não costuma ser algo privado. Ele interfere, diretamente, nos ritos sociais e na teia da comunidade tribal. Por isso, um casamento dissolvido mexe com os ânimos do grupo, que busca lutar contra a

possibilidade de que uma família se desfaça. Mas, mesmo nesse contexto, as relações afetivo-sexuais não costumam ficar restritas aos limites da monogamia.

A poligamia, entre os povos indígenas do território brasileiro, costuma ser aceita, e ela é explícita para os homens e subentendida e um tanto encoberta para as mulheres. Entre os suruí, é comum um homem ter três esposas legítimas, ao passo que alguns chefes chegam a ter seis. De uma maneira ampliada, essas mulheres não costumam se sentir menosprezadas ou diminuídas por partilharem o mesmo parceiro, o que não quer dizer que não venham a sentir ciúmes. As companheiras mais velhas geralmente manifestam ciúmes em decorrência de seus parceiros terem iniciado alguma relação com uma mulher mais jovem.

"Quanto às mulheres, em tese fiéis aos maridos, e sempre estritamente vigiadas pelas centenas de pares de olhos da aldeia, também namoram muito. Têm casos frequentes, suspiram pelos amantes secretos, temem ser descobertas", revela Mindlin (1992, p. 14). A poligamia das mulheres não é legítima, mas elas encontram formas de burlar as leis da fidelidade conjugal. "O adultério não é considerado uma transgressão grave. Quando se torna conhecido, as mulheres podem apanhar dos maridos ou da mãe, e são objeto de comentários maldosos e pequenas delações gerais". E aqui é preciso pontuar que, talvez, na década de 90, quando da publicação desse estudo, "apanhar do marido" não fosse considerado, como o é hoje, algo grave.

A traição amorosa costuma se espalhar rápido por toda a aldeia, espaço onde tudo é público. É muito difícil praticar adultério entre indígenas sem acabar sendo descoberto. Quando os amantes se encontram no mato, a tendência é que pouco tempo depois eles já sejam falatório por toda parte. Casos extraconjugais entre os indígenas costumam ser chamados de "namoro", ainda que não sejam legítimos quanto um namoro, de fato, seria. A preferência do termo "namoro" para as relações de adultério, porém, expõe o modo menos rígido com que esses povos muitas vezes tratam a infidelidade conjugal.

Quando o adúltero – e aqui "adúltero" vale tanto para os homens quanto para as mulheres – se relaciona com um de seus cunhados, a pessoa traída, ao descobrir, em geral briga, reclama com os dois, mas logo os perdoa. Todavia, se o amante é alguém com um parentesco mais distante, como um primo ou alguém de outra linhagem, aí a indignação e a revolta tendem a aumentar. De todo modo, o ciúme entre os irmãos é demarcado, e a infidelidade conjugal entre cunhados, quando ocorre, precisa manter a discrição.

Mindlin (2006, p. 289) garante que relações extraconjugais são corriqueiras entre os povos indígenas do Brasil e elas dificilmente motivam a separação dos casais. Para

esses povos, crime grave não é o do adultério, mas o do incesto, que é punido de maneira violenta. “Não seria exagero dizer que grande parte dos enredos dos mitos tem algo a ver com o incesto: e que o incesto é, nessas histórias, a realização da paixão e do desejo”.

Já as parcerias sexuais e amorosas não oficiais são corriqueiras e, algumas vezes, só são descobertas quando uma criança nasce com os traços de outro homem que não o do marido da gestante. Nesses casos, tanto o amante quanto o esposo traído desenvolvem um afeto paternal sobre esse filho.

As relações de adultério nas aldeias brasileiras, de maneira geral, costumam durar pouco. Tendem a ser aventuras sexuais que não se estendem nem pelo espaço nem pelo tempo. São, em sua maioria, fugazes. “Mas a regra parece ser a safadeza, que faz rir, da qual se orgulham, bem leve”, relata Mindlin (2006, p. 188), ao narrar uma conversa que teve com um pajé, em que ele se orgulhava de contar as várias mulheres – incluindo pesquisadoras, antropólogas – com quem transara, mesmo estando casado. Curiosamente, em outra parte de seu testemunho referente ao que viu e viveu entre o povo Suruí Paiter de Rondônia, Mindlin (2006, p. 271) expõe uma postura menos banal, da parte deles, sobre o tema da infidelidade: “Violenta também é a repressão do adultério [...] O amor irregular, que não leva aos casais estáveis dentro do sistema de parentesco, que foge à reprodução, que é prazer puro, fourierista, é banido”. O que nos leva a crer que, também entre os indígenas, há uma ambivalência na maneira com que a infidelidade conjugal é tratada.

Mindlin (2006) não chega a aprofundar essa dubiedade com que os indígenas de terras brasileiras tratam a traição amorosa. Talvez, o que vigore nessas sociedades em relação ao adultério, seja o que também vigora para nós, ou seja, o império da subjetividade, em que cada sujeito se relacionará com a questão do adultério de uma maneira muito particular, específica. Assim como não podemos deixar de considerar o que se perpetuou, no Ocidente, até hoje: uma dupla moralidade sexual, que trata a sexualidade dos homens de uma forma mais branda e, a das mulheres, de maneira mais rígida, conforme já denunciara Freud ([1907] 2015, p. 378) em 1908: “A moral sexual ‘dupla’, vigente em nossa sociedade no tocante aos homens, é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita na viabilidade das normas que estabeleceu.”

Mais uma vez precisamos voltar a Sigmund ([1907] 2015, p. 382), que acredita ser importante questionarmos, enquanto sociedade, se a vida sexual em um casamento legítimo satisfaz de maneira plena, e admite ser essa uma pergunta retórica, pois são abundantes e amplamente conhecidas as respostas negativas sobre essa indagação. Ao

traçar o contexto matrimonial em que levanta esse debate, Freud expõe que os casais de sua época eram prejudicados em suas vivências sexuais pela escassez de meios contraceptivos. Para maridos e mulheres desse período, transar era, necessariamente, correr o risco de ter (mais) um filho, o que os fazia não demorarem a abdicar da união sexual e a renunciarem à satisfação de grande parte de sua libido. Decisão que, corriqueiramente, resultava em adoecimento psíquico: restavam-lhes "a escolha entre desejo insaciado, infidelidade e neurose".

Nessa encruzilhada, se o adultério pode surgir como uma tentativa inconsciente de um não adoecimento neurótico para os casados sexualmente insatisfeitos, a infidelidade, em si, tende a ser um sintoma dos pervertidos, dos que recusam as exigências da cultura, da sociedade, da tradição, das restrições sexuais. Assim, Freud ([1907] 2015) defende que, quanto mais rígidas forem as regras culturais que norteiam as relações matrimoniais, mais pervertidos e/ou doentes dos nervos esses casamentos produzirá. Os infelizes em suas uniões amorosas que não se conformarem como as normas das relações conjugais, tenderão a recorrer ao adultério e, os que preferem não se rebelar contra as influências da tradição, buscarão refúgio, inconscientemente, no adoecimento psíquico.

Nesse contexto, é importante compreender como os mitos, de uma maneira geral, surgem como estandartes da tradição e da cultura. Em se tratando do adultério, eles norteiam, aqueles que os ouvem, a respeito do que deveriam ou não fazer com as suas vidas, com os seus desejos, com os seus casamentos e as suas insatisfações. Ao mesmo tempo em que surgem como uma possibilidade de sublimação, de realização de desejos inconscientes por meio das fantasias. Talvez por isso, entre os mitos indígenas, seja comum a presença de amantes que vem de outro mundo e se apresentam como namorados e namoradas irreais. Assim como, nessas histórias, as rupturas em decorrência do adultério costumam resultar em danos irreparáveis, "e são as mulheres quem acabam sozinhas para sempre". (Cf.: (MINDLIN, 2006, p. 271).

4.5. BETTY MINDLIN E OS MITOS INDÍGENAS SOBRE O ADULTÉRIO

Betty Mindlin é filha do bibliófilo brasileiro José Mindlin, e neta de imigrantes judeus. Nasceu durante a Segunda Guerra, em 31 de março de 1942, na cidade de São Paulo. Se formou em economia e fez mestrado na Universidade de Cornell, EUA. Foi professora na Universidade de São Paulo e na Escola de Administração de Empresas da

Fundação Getúlio Vargas. Em 1977, em meio à ditadura militar, se aproximou da professora Carmen Junqueira e passou a se interessar pelos estudos em antropologia. Começou a fazer pesquisas de pós-graduação com indígenas boia fria, em sua terra natal. Tupi mondé foi uma das primeiras línguas que Mindlin aprendeu para se comunicar com esses povos.

Mindlin concluiu o doutorado em antropologia, com tese sobre a etnia Suruí Paiter, no ano de 1978, pela Pontífica Universidade Católica de São Paulo, em uma vasta convivência com indígenas da Amazônia. Ao longo da vida, se relacionou com mais de trinta povos originários. Publicou sete livros de mitos indígenas, proveniente de várias línguas e diferentes sociedades, narrados oralmente por xamãs e transcritos por ela para o português. Betty afirma que, após a transcrição dos mitos, os registros escritos por ela sempre eram ouvidos e avaliados pelos narradores orais originais, em uma tentativa de manter a fidelidade da transmissão das narrativas míticas. Seus livros, hoje, são traduzidos para vários países, como a França, lugar em que a sua obra desperta interesse.

Betty Mindlin se julga uma porta-voz de narradores que, na época em que colheu os registros de personagens e histórias míticas, ainda não escreviam, e estavam nos primeiros anos de contato com a sociedade moderna. Durante anos, Betty tomou as lutas dos povos indígenas como sendo suas, tendo enfrentado, ao lado deles, doenças, violências e os desmandes do estado e de empresários contra os povos originários. Ela organizou e dirigiu, por muitos anos, um dos primeiros programas de formação de professores indígenas em Rondônia. Hoje, ainda é engajada em projetos de apoio a grupos autóctones.[115]

Em *Tuparis e Tarupás* (1993, p. 11), uma reunião de 44 mitos indígenas coletados por Mindlin de povos de Rondônia, Roberto Gambini, em prefácio, demarca que essas narrativas "são talvez as menos conhecidas, as menos estudadas, as menos valorizadas. E, no entanto, sua exuberância e a verdade arquetípica de suas imagens as colocam lado a lado dos mitos que nossa cultura mais reverencia." De fato, os mitos apresentados nesse primeiro livro organizado por Mindlin (1993) são histórias multisseculares, com inúmeras construções imagéticas que falam sobre aquilo que, dificilmente, dá para ser transmitido

[115] As informações e publicações acadêmicas sobre Betty Mindlin e a sua obra, infelizmente, ainda são escassas. No Brasil, o seu trabalho é quase tão ignorado pelos pesquisadores quanto a cultura indígena por ela divulgada. Os dados sobre Betty Mindlin, aqui presentes, foram retirados de seus próprios livros e de entrevistas concedidas, por ela, às páginas da internet. Segue o endereço eletrônico de uma entrevista que ela concedeu para a Livraria Cultura, da qual fizemos uso para escrever esses parágrafos biográficos: <<https://www.youtube.com/watch?v=QcFsRZH3kzQ>>

apenas pela forma das palavras. Os Tuparis de Rondônia chamam de "Tapurás" tanto os homens brancos, que praticamente os dizimaram em 1954 com o sarampo, quanto os espíritos do mal. Em uma das narrativas reunidas nesse volume, uma anta de um pênis avantajado é uma espécie de "Don Juan" que faz todas as mulheres – inclusive as comprometidas – se apaixonarem por ela. Sobre essa obra, Mindlin (1993, p. 17) declara que todos os que lhe "contaram histórias falavam muito bem um português característico e saboroso, ao qual procurei ser fiel; mas há ainda outros velhos, como três pajés, que apenas na própria língua transmitiram bem suas tradições".

Em *Vozes da origem*, de 1996, mais uma vez temos uma coleção de mitos dos povos Suruí, de Rondônia. As narrativas, ouvidas e transcritas por Betty Mindlin, provém, segundo Darcy Ribeiro (Cf.: MINDLIN, 2007, contracapa), de indígenas que guardavam "a memória original de seu povo. Ela mesma as traduziu sem sectarismos linguísticos. Deu, assim, aos textos em português a ressonância do sentido e da beleza que eles têm na língua original." O livro é dividido em três partes. Na primeira, há a reprodução de falas suruí tradicionais; na segunda, estão as histórias de heróis e de guerra e, na terceira, as religiosas. "Minha maior alegria com este livro é ver que se salvaram pela escritura e pela edição algumas faces originais do espírito dos povos da floresta, que sem Betty teriam se perdido", manifesta Darcy Ribeiro.

Moqueca de maridos, publicado em 1997, é uma reunião de mitos eróticos indígenas, e é considerada a obra mais notória de Betty, a mais traduzida. Segundo Luiz Ruffato (Cf.: MINDLIN, 2014, contracapa), esse livro é o resultado do empreendimento, do trabalho, da percepção e da sensibilidade de Mindlin para com o outro. A antropóloga "enfrentou a estranheza do universo indígena, a alma despida de verdades, para auscultar as vozes que se ocultam no meio das florestas, oferecendo-se como ponte que une visões de mundo diferentes, mas complementares." É o acúmulo de um esforço de muitos anos de pesquisa, que representa, através dos mitos, a complexidade das relações conjugais, na ótica de sociedades autóctones. São narrativas em que estão presentes o desejo, os corpos, as sexualidades, as traições, as violências e as repressões. "O amor aparece bem complicado mesmo, difícil de atingir – noutras horas, dado de presente. Algumas dessas histórias poderiam ser escolhidas como símbolos exemplares do drama amoroso", reflete Mindlin (2014, p. 22) na introdução dessa antologia, que apresenta vários mitos contempladores da temática do adultério, como "O amante *Txopokod* e a menina do pinguelo gigante" e "O homem do pau cumprido", os quais nos aproximaremos mais

adiante. Em 1998, essa obra foi premiada pela Associação Paulistana de Críticos de Arte, na categoria melhor conto/folclore.

Terra grávida, de 1999, compila 76 contos mitológicos de sete povos indígenas, que tematizam a criação e a destruição do mundo em cada uma dessas tradições. São narrativas que tratam da vida depois da morte, do perigoso caminho das almas, das inúmeras vezes em que o mundo já acabou, do surgimento dos astros e dos elementos da natureza, bem como da chegada dos primeiros homens e mulheres em nosso planeta. Esse livro é o resultado dos tantos "anos de aventura disciplinada, uma antologia de mitos, complemento de *Moqueca de maridos*, em que o amor, o corpo, a sexualidade, o erótico e o feminino apresentam-se com muita liberdade, mas também com choques", principalmente entre homens e mulheres, tão semelhante aos conflitos que ainda observamos hoje entre os gêneros, "ou ainda mais terríveis". (Cf.: MINDLIN, 1999, orelha).

Couro dos espíritos, lançado em 2001, é uma iniciativa dos indígenas Gavião Ikolen, de Rondônia, os quais solicitaram a Betty Mindlin que ela publicasse, em português, depoimentos e narrativas que os membros mais velhos de seu povo tinham para contar. Esse trabalho se deu por meio da tradução de Sebirop Catarino Galvão, um expressivo líder indígena em nosso país. Os narradores originais receberam os direitos do livro. Se trata de uma obra aprofundada no xamanismo, em mitos sobre espíritos, fantasmas, guerras, incesto, amor, adultério, o masculino e o feminino, na exposição de variadas possibilidades de ser e estar no mundo. O livro possui um capítulo só sobre "namoros proibidos", em que há a exposição de mitos sobre a infidelidade conjugal, a maior parte delas ocorrendo entre mulheres indígenas comprometidas e animais da floresta, como sapos, macacos e tatus. Mas há, também, as histórias de traições de mulheres com outros homens, como "O ninho da casada infiel", em que o marido, desconfiado de que está sendo traído, resolve seguir a esposa. Ao encontrá-la namorando, escondida, com outro indígena, "revolveu matar – já era demais! Aprontou o arco, fez a ponta bem amolada, e furou os dois enquanto namoravam. Assim o marido matou sua mulher." (MINDLIN, 2001, p. 60).

Também em 2001, Mindlin publicou *O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros*. É um volume mais voltado para o público infanto-juvenil, com ilustrações de Luana Geiger, em que nove mitos são apresentados. Aqui, os temas são sobre o começo da humanidade, bruxas, travessuras de crianças, espíritos e assuntos inusitados, como "A história do peido". Alguns dos mitos desse volume já haviam figurado em antologias

anteriores, como "O menino que fazia cocô de amendoim", publicado em *Terra grávida*, e "Peixoté, ou a casa dos espíritos", também encontrado em *Vozes da origem*.

No livro *Crônicas despidas e vestidas*, Betty Mindlin apresenta uma proposta diferente do que tinha feito até então: mistura os mitos que ouvira de povos indígenas da Amazônia com impressões e reflexões antropológicas, quando não, também, faz intervenções literárias, sem a preocupação de estar sendo fidedigna ao que lhe fora contado pelos nativos. Nesse trabalho, Mindlin não se coloca como "porta-voz" ou aquela que "apenas transcreve o que fora narrado por outros", como afirmara ter feito nas obras anteriores. Aqui, Betty se assume como uma escritora, sem a preocupação de prestar contas a nenhum outro narrador para além dela mesma. São crônicas com o seu ponto de vista a respeito do que vivenciou entre as aldeias do Brasil, e ela deixa isso posto, ao enaltecer a sua carga de experiência e de pessoalidade naquilo que relata. Algo similar ao que ela fizera em 2006, quando publicou *Diários da floresta,* um conjunto de anotações de campo referente às seis primeiras viagens que fizera ao povo Suruí Paiter de Rondônia, entre 1979 e 1983.

De maneira geral, os mitos indígenas divulgados por Betty Mindlin através de seus livros exploram temas como guerra, sexualidade, morte, concepção, medicina, doença, incesto, mulheres, menstruação, a origem do universo e dos alimentos, dos elementos da natureza e dos animais, com explicações didáticas sobre o que é o mundo. Para Carmen Junqueira (Cf.: MINDLIN, 2007, [s/p]), o trabalho de Mindlin é um "documento vivo da cultura de um grupo indígena, pretendendo valorizá-la aos olhos dos brasileiros, sejam ou não índios, com a esperança de ser um estímulo para que as histórias continuem sendo contadas". Nos próximos parágrafos, ilustraremos como esses mitos podem contribuir em percepções históricas e psicanalíticas sobre a infidelidade conjugal.

Em "Um namorado-anta", narrado por Dikboba Suruí em 1989, uma mulher com um recém-nascido estava resguardada com o seu bebê, havia engordado muito durante a gestação, e só saía da maloca para urinar no mato – oportunidade que ela fazia uso para trair o esposo com uma anta: "Tem alguém lá na floresta comendo aquela-que-você-come-sempre, a sua mulher! – avisaram ao marido da moça." Até que no dia seguinte o homem traído decidiu investigar o caso, e acabou por descobrir que a sua esposa estava namorando escondida com uma anta. Nesse mesmo dia, foi até o mato e chamou o animal por um barulho específico usado pelos indígenas para atrair esse tipo de bicho, ao que ele apareceu de imediato, excitado. O homem traído matou a anta com flechadas. "Ele, então, cortou o pênis da anta, que era imenso, e pendurou-o na porta da maloca, por ser um lugar

onde as pessoas sempre passam." Foi para bem debaixo do pênis, que ainda escorria sangue, e pediu para que a mulher fosse até ele catar os seus piolhos. A mulher se enojou dos pingos de sangue que logo começaram a cair sobre ela, ao que o marido retrucou: "Por que você está reclamando, e fica assim com nojo, com vontade de vomitar, se esse pau era seu mesmo, do seu noivo, para entrar em você todo dia?" E espancou a esposa no corpo inteiro. Com um espinho groso, fez perfurações profundas em sua vagina. "Foi assim que ele fez com ela. Foi assim que ele matou aquela-com-quem-ele-brincava-sempre". (MINDLIN, pp. 47-8).

O mito é curto, o seu tempo ficcional se resume a dois dias, mas há a demarcação, já na sua abertura, de que os fatos por ele mostrados ocorreram em épocas arcaicas: "Havia, há muito tempo, segundo se conta..." (*ibdem*). O narrador de terceira pessoa pouco se envolve, emocionalmente, com as personagens e, tanto quando narra o adultério da mulher casada, quanto quando conta sobre o assassinato do casal infiel por parte do marido traído, fala como quem aceita as coisas como elas são. Se esse narrador expõe, sem julgamentos, o desejo que tinha a mulher de trair, também conta, sem valorações, sobre o desejo que teve o seu marido de matá-la de forma brutal. Usa de uma linguagem clara, objetiva, direta, que contribui para o ritmo das cenas encadeadas e para uma assimilação rápida da narrativa. A temática do adultério corporificada, no mito, pela triangulação das três personagens por ele focalizadas: os infiéis e o traído.

No que se referem às fantasias originárias, chama atenção o fato do mito ser aberto por uma delas, a do retorno ao útero materno, também compreendida como a fantasia de retorno ao seio da mãe: "uma mulher com nenêzinho recém-nascido [...] tinha que ficar em reclusão, numa maloquinha separada das outras". (*ibdem*). A ênfase no resguardo, no isolamento, e no quanto a mulher havia engordado, pode sugerir que o marido não mais procurava a sua esposa sexualmente. O próprio espaço da maloca enquanto um símbolo do ventre, a qual separava mãe e bebê do restante do mundo, também surge como uma imagem dessa fantasia original, que não dá conta de suprir os desejos da mulher-mãe representada: como se ser mãe e esposa, naquelas condições, não lhe bastasse.

"A moça, essa nossa antepassada, essa nossa avó, abria as pernas para a Anta, para namorarem", diz o narrador, em tom respeitoso, ao tratar essa mulher, no próprio ato da infidelidade amorosa, como sendo de sua família, de sua linhagem, sem condená-la, como se deixasse claro que a adúltera poderia ser qualquer uma de nós. (*ibdem*). Nesse ponto, também é digno de nota percebermos como essa personagem, que é impregnada pelo mito de imagens maternais (a mãe, a avó, a que amamenta, a que se resguarda com o seu

bebê...), também é revestida, por ele, de desejos sexuais potentes, como se essa narrativa ancestral tivesse o objetivo de transmitir que não deveríamos nos enganar a respeito da sexualidade feminina, pois aquela que é mulher, mãe, avó, gesta, pare, amamenta e se reclusa, também deseja. Também é povoada por fantasias de seduzir e de ser seduzida. Mesmo que em seus devaneios se arquitete a vontade de se satisfazer com uma anta, com um animal do "pênis enorme", e nisso retornamos a Freud ([1905] 2016b) com a noção de sexualidade perverso polimorfa, assim como, mais uma vez, também nos lembramos do animal totêmico representante do pai original.

A imagem do amante enquanto um animal selvagem já traz, em si, a noção do quanto o adultério se ancora em fantasias. Nesse mito, o amante, na cena de adultério, não é um humano, não é um sujeito com quem o infiel possa se relacionar de lugares similares ou posições equivalentes – ele é de outra esfera, de outra espécie, de outra conjuntura: um ser que não habita os espaços comuns de convivência, posto que vive se ocultando por dentro dos matos, na surdina, onde costuma ser encontrado.

Se compreendermos o namorado-anta enquanto o pai totêmico "que tudo pode", entenderemos o fascínio que ele exerceu sobre a mulher casada, a liberdade que ele sentia para se relacionar com uma moça comprometida, bem como o seu assassinato por parte do homem traído. Se a anta era uma inconsciente representação mítica do paterno, agora nos fica mais clara a necessidade que teve esse mito de posicionar a única mulher da narrativa em um lugar maternal. O sujeito traído, nesse plano fantasístico, seria, pois, o filho. O filho edipiano, o filho da horda primitiva, o filho que assassina e destitui o pai por sentir que ele está lhe tolhendo, lhe roubando um prazer, na imagem de uma "mãe raptada": daí a fantasia de castração ser passada à ato por esse filho-marido traído por essa esposa-mãe. O enorme falo do pai-anta decepado seria o seu troféu.

Nessa conjuntura, a fantasia de visão da cena primitiva pode povoar o psiquismo tanto de traidores quanto de traídos. Para a mulher representada nesse mito, a própria ideia de vir a trair o marido com uma criatura de um "pênis enorme", a quem ela precisava encontrar no meio do mato, "bastante longe", ao "sair sem ser muito notada", indica a fantasia de que a cena da qual ela fará parte não pode ser vista. Para o marido, o aviso de que "tem alguém na floresta comendo aquela-que-você-come-sempre", assim como a ida dele atrás da anta, ao chamar o animal pelo mesmo som com que a amante o chamava, também podem ser sinais do quanto o seu psiquismo já havia sido inundado pela ideia de que a sua esposa estava se divertindo, às escondidas, com um amante, sem o seu consentimento ou participação.

Mas diferente do mito freudiano, em que os filhos, após cometerem o crime do parricídio, são atingidos por um remorso, aqui, nesse mito indígena sobre as primeiras infidelidades conjugais, a morte dos adúlteros é assimilada como justiça. Um acerto de contas que precisava ser feito, muito em ressonância à violenta visão patriarcal estabelecida no final do neolítico a respeito de uma sexualidade feminina norteada pelas ideias de "respeito", e que associa a vivência dos desejos das mulheres ao que é tido por "animalesco" e "selvagem", conforme estudamos no primeiro capítulo desse trabalho.

Em outro mito, "O namoro malandro", temos o que, para os suruí, é a explicação de como se originou o "costume de namorar a mulher dos outros". Nele, os irmãos Palop e Palop Leregu – personagens de várias outras narrativas ancestrais de indígenas de Rondônia – protagonizam um episódio que esclarece como o adultério foi originado. Em um dia comum na aldeia, Palop pede a Palop Leregu que vá buscar cola para ele, pois a pedra do seu machado estava quase se soltando do cabo. Quando Palop Leregu entrou na maloca para atender ao pedido do irmão, se deparou com a cunhada nua, de pernas abertas, dormindo. Para ele, a contemplação daquela cena foi tentadora. Sem pensar duas vezes, acordou-a e propôs que transassem. "Só se for depressa, porque seu irmão pode ver!". Palop, que estava a alguns metros da maloca, começou a estranhar a demora do irmão, e pôs a gritar por ele, mas nada dele aparecer. "É que Palop Leregu, assim que entrou na moça, grudou nela como se fosse um cachorro. Não entendia o que acontecera. Tentava sair e não conseguia." Palop Leregu mentia, aos berros, dizendo que estava procurando a cera, mas não estava encontrando. Até que Palop finalmente apareceu, em flagrante. Ao ver o irmão transando com a sua esposa, pegou um tacape (uma espécie de clava) e bateu nas costas dos dois, separando-os do coito. Palop Leregu, acanhado, perguntou por que o irmão o batia, ao que o traído também devolveu com uma pergunta, desfecho dessa narrativa mítica sobre a origem da infidelidade conjugal: a pergunta não é "por que o seu irmão lhe bate?", a pergunta é "por que você está enganando o seu irmão?" (MINDLIN, 2007, p. 98).

Mais uma vez, a ideia mítica do povo Suruí Paiter de Rondônia transmite a noção de que, se, de um lado, os adúlteros são movidos pelo desejo de romper os pactos sociossexuais, aqueles que foram traídos também costumam reagir com a quebra de acordos, daí a manifestação de sua fúria, violência e, muitas vezes, assassinato, como observamos em "O namorado-anta". É a lei de talião ao utilizar a quebra de tabus como medida para o que é "justo", como se aquele que viola um tabu também precisasse sofrer as consequências de uma sociedade em que a Lei não é respeitada.

"O namoro malandro" é contado em praticamente uma lauda, quase todo em forma de diálogo, com poucas descrições do narrador. Foi transmitido, para Mindlin, pelo indígena Ubajara, em 1979. A história é iniciada por "Um dia...", na expressão curta, mas suficiente, para demarcar a longevidade e imprecisão temporal do material a ser expresso. Novamente, a maloca é o espaço em que gira boa parte da ação dramática, ainda que, como as personagens, não chegue a receber descrições físicas. Ausência de detalhamento de ambientes e sujeitos que, na difusão desses mitos, cumpre uma função: fornecer a ideia de que essas histórias poderiam se passar na sua maloca, na sua casa, e essas pessoas representadas poderiam ser suas conhecidas ou, até mesmo, *você*.

A imagem do irmão traidor vem dos primórdios, e se perpetua em mitos mais populares no Ocidente, como a narrativa bíblica de Caim e Abel. Na triangulação formada por Palop, Palop Leregu e a mulher do primeiro, no entanto, há, mais uma vez, no centro dessa temática de adultério, alusões às fantasias incestuosas, pois os três remontam, ao modo deles, o jogo de rivalidade e afeto entre a "mãe" e os "seus dois filhos" – que acaba por recair, inevitavelmente, no clássico edipiano dos pais e o seu filho-incestuoso-enciumado.

O mito não diz, mas por serem irmãos, Palop e Palop Leregu, presumivelmente (e aqui consideramos o conhecimento da psicanálise freudiana), precisaram, na infância, dividir o mesmo e o primeiro objeto de amor, representado pela figura materna. No tempo presente do mito, os meninos já crescidos e com novas possibilidades substitutivas para esse objeto de afeto original, encarnam, naquela que é mulher de um e cunhada do outro, as fantasias relacionadas àquela outra mulher do passado – ainda tão atual – para quem os irmãos rivalizavam e despend(iam/em) paixão: a mãe.

É interessante perceber como essas narrativas primitivas e, nesse caso, um mito que se propõe a explicar a origem do adultério, construíam imagens inconscientes de que quem trai, trai a mãe ou o pai, assim como a noção de que os amantes dos infiéis, também, são personificações maternas ou paternas, como se as escolhas objetais favoritas dos adúlteros fossem as de, na conceituação de Freud, apoio ([1905] 2016b): no fundo, é a conceituação mítica e psicanalítica de que o adúltero só tende a ser fiel à sua mãe. Assim como também são aos pais quem, em fantasia, eles traem. Por isso a incidência e dificuldade de se fugir de triangulações edipianas quando relações de infidelidade são arquitetadas.

Em "O namoro malandro", a fantasia de sedução ganha corporeidade através da imagem da mulher, dormindo, nua, de pernas abertas, o que Palop Leregu pode ter

compreendido como uma sedução, em que a sua cunhada, através do corpo, o submetia a se render ao desejo, à libido. Do contrário, a imagem da mulher nua, de pernas abertas, "recepcionando-o" na maloca, não teria sido articulada. Ela é, em si, uma cena sedutória, em que aquele que deseja seduzir fantasia que está sendo seduzido, algo que muitos homens, ainda hoje, o fazem, principalmente quando justificam os assédios que partem deles com base nas roupas utilizadas por suas vítimas.

Palop Leregu, no entanto, convida a moça para transarem, ao assumir o lugar daquele que seduz. O sexo "grudado" dos amantes, em que um não consegue sair de dentro do outro, ao se fundirem como se fossem um só corpo, pode ser entendido como uma metáfora da fantasia de retorno ao útero materno, em que mãe e filho, também, simbioticamente, formam "apenas um". Assim, é curioso percebermos como os adúlteros representados nesses mitos demarcam a insatisfação de suas relações atuais na exposição de que buscam em seus amantes uma cumplicidade e um prazer fusional que ainda não (re)encontraram.

Quando chega na maloca, Palop se depara com a imagem da própria fantasia da cena primitiva. Como "O homem dos lobos", ele ocupa a posição de observador, daquele que vê o casal em coito – e, nesse caso, em termos inconscientes, essa dupla, como já demonstramos, é formada por um irmão que nesse ato ocupa um lugar que um dia fora de seu pai e, a sua esposa, "reencarna" a mãe sexualmente desejada e disputada tanto com o seu pai quanto com o seu irmão.

O mito fecha com ecos da fantasia de castração, quando Palop pega o fálico taclave e, como um pai exercendo a função paterna, interdita a atuação de desejos proibidos vivenciados por seu irmão e por sua mulher. O questionamento do infiel para a punição por ele recebida, "por que me bates?", é considerado, pelo mito, irrelevante diante de seu ato de traição: "por que me enganas?".

Não por acaso, o mito posiciona, nessa narrativa que pretende explicar as origens do adultério, traidor e traído no mesmo lugar de irmandade. Se, em "O namorado-anta", a mitologia se empenhava em transmitir que aquele que pratica o adultério pode ser alguém da sua consideração e respeito (como a sua avó), aqui, novamente, há a ideia de que, da cena do adultério, todos podem vir a fazer parte: daí Palop e Palop Leregu, o que é infiel e o que sofre com a infidelidade praticada por terceiros, ocuparem, de um para o outro, a mesma posição familiar: são irmãos, gêmeos, com os primeiros nomes iguais.

"O namoro malandro" é o alerta mítico de que qualquer um, a qualquer momento, está suscetível a agir como o irmão que, objetivando fazer um favor para o outro,

sucumbiu às fantasias e aos desejos e acabou por transar com a própria cunhada, ao desencadear um jogo de prazer, mentiras e enganos do qual já não conseguia ter controle. É o aviso ancestral de que, uma vez em uma união conjugal, pactos de fidelidade podem ser quebrados das partes de quem menos esperamos. É a noção originária de que traidores e traídos podem ser "metades" complementares do que há de mais humano e difícil de suportarmos em nós mesmos. Por que outra razão não foi Palop, ele mesmo, buscar a cola da qual precisava, na maloca em que a sua esposa estava sozinha? O mito nos sugere que, em se tratando das relações conjugais e dos pactos de confiança intrafamiliares, comedimento e cautela nunca são demais. Assim como infere que, na triangulação de um adultério, traídos e traidores são colabores ou participantes da infidelidade engendrada, seja essa responsabilidade direta ou indireta.

Em "O homem do pau cumprido", narrado por Kabátoa Tupari e publicado, por Betty Mindlin (2014, p. 150), em *Moqueca de maridos*, vemos o mito do homem, chamado Tampot, que tinha "um pau, um pinguelo, compridíssimo, podia chegar a uns duzentos metros. De longe mesmo ele enfiava as mulheres distraídas, que pensando estarem sozinhas, abriam as pernas na beira do rio, tomando banho".

> Tampot nem saía da maloca; observava as mulheres gostosas, ficava vendo aonde iam. Ai, ai, se fossem para a beira do rio, era um dos melhores lugares, os maridos bem longe, sem desconfiar de nada... Onde quer que uma moça bonita estivesse, lá ia o pau comprido de Tampot atrás, tentando se introduzir nela. Uma mulher bonita não tinha sossego; se não quisesse brincar com o pinguelo de Tampot, se mudasse de lugar, fosse mais longe, não adiantava. O pinguelo a alcançava sem piedade. Casada ou solteira, pouco importava. O marido nem iria saber, estava sempre longe... (MINDLIN, 2014, p. 150).

O mito, narrado em uma lauda e meia, não chega a desenvolver, especificamente, um enredo, com cenas encadeadas e progressão da ação dramática. A narrativa se volta para o tema, para a descrição de quem era Tampot, "o homem do pau cumprido", e se resume em enfatizar a impossibilidade que tinham as mulheres de fugirem de suas investidas sexuais, mesmo quando eram casadas. "Ah, se Tampot vivesse aqui [...] ele ia espichar o olho comprido para vocês, lamber os beiços já assanhado, até vocês se arreganharem". (*ibdem*, p. 151).

Uma versão feminina desse mito também existe, e se intitula "O amante Txopokod e a menina do pinguelo gigante", narrado, para Mindlin (2014, p. 37), por Iaxuí Miton Pedro Mutum Makurap, em uma narrativa mais cheia de nuances. Trata da história de "uma mulher casada que não gostava nenhum pouquinho do marido. Achava horrível dormir com ele e o evitava sempre que possível. Vivia espiando os rapazes da aldeia".

Um dia, andando pela floresta, encontrou um dos guerreiros mais valentes da aldeia e, sem nem ter precisado conversar muito, logo estava rolando com ele no chão. Passou a ter encontros regulares, às escondidas, com o rapaz. "Mas sempre havia alguém vigiando, principalmente as crianças".

Para fugir das investidas sexuais do marido, ela pendurava a rede em um canto da maloca, longe dos demais, perto da parede de palha. Até que um dia acordou com uma mão, vinda do lado de fora da maloca, que passeava pelo seu corpo e a masturbava com ardor. Daí em diante, seu "pinguelo vinha crescendo. [...] Passada uma semana, já estava do tamanho de um homem [...] Morta de vergonha, ela se escondia de todos". A moça começou a não querer mais sair da maloca, envergonhada. Contou a sua mãe tudo o que tinha acontecido, até mesmo do amante. Ao que a mãe lhe dissera que o dono da mão que a tocara era Txopokod, um espírito, que costuma namorar mulheres através da palha. (*ibdem*, p. 38).

"A moça chorava, chorava, chorava, com o pinguelo se arrastando pelo chão. Solidária, a mãe convocou os parentes para darem cabo do Txopokod. O marido traído era o que estimulava os outros à vingança". (*ibdem*). Bolaram uma emboscada para o Txopokod. Quando ele surgiu de noite para acariciar a moça, ela segurou-lhe o braço e, os guerreiros da aldeia, o deceparam. O fantasma deu um grito e fugiu para a floresta. Colocaram o braço do espírito para cozinhar em uma panela de barro. Três dias se seguiram sem a chegada do sol.

O mito encerra com o retorno de Txopokod, com outros espíritos aliados, exigindo o seu braço de volta. Quando ele consegue o seu intento, une o braço ao corpo, e o sol retorna a aparecer. O espírito vai embora, junto dos seus. "Cortaram o pinguelo da mulher e jogou dentro d'água – virou o poraquê, o peixe elétrico. [...] O marido traído não a quis mais, teve medo. Quanto ao namorado, não se sabe se ainda a quis..." (*ibdem,* p. 40).

Diante desses dois mitos em que o pênis e o clítores são evidenciados por meio de tamanhos descomunais, chama a nossa atenção o tratamento com que essa mitologia confere a cada um dos sexos. Se Tampot, o "homem do pau comprido", se sentia valorado por carregar um órgão genital tão grande, a "menina do pinguelo gigante" se sentia era envergonhada e constrangida por ter um clítores enorme. Ideias que reforçam o pensamento – hoje potencialmente criticado – que Freud, como expusemos nos capítulos anteriores, fazia a respeito do modo como o macho e a fêmea humanos tendiam a lidar com os seus respectivos sexos. Para o homem, o pênis assimilado enquanto um símbolo de potência (como também expuseram Peter Stears (2010) e Helen Ficher (1995) no

primeiro capítulo), o qual ele teme perder; para a mulher, a vagina enquanto um órgão predominantemente interno que, para ela, é um tanto desconhecido e a faz se sentir desconfortável, "castrada".

Nesses mitos, porém, as imagens dessas genitálias gigantes, se as considerarmos no plano psicanalítico de uma fantasia, acabam por se configurar verdadeiras reações dos sujeitos representados ao temor da castração. Tanto esse pênis com mais "de duzentos metros", quanto esse "pinguelo do tamanho de um homem" – e aí percebemos que o próprio mito atribuí ao clítores características masculinas, fálicas – podem surgir como símbolos de defesas contra a ideia de castração: o pênis de Tampot era poderosíssimo, penetrava a mulher que ele quisesse, fosse ela casada ou não – nem os maridos traídos poderiam detê-lo.

Já o "pinguelo gigante" da moça, que cresceu quase que "magicamente" depois de ter sido tocado pelas mãos de um espírito masculino é, por outro lado, uma forma de punição para a mulher infiel. É como se o espírito Txopokod estivesse ciente de que aquela mulher andava se encontrando às escondidas com um guerreiro da aldeia, o que pode ser lido como uma maneira dela se colocar como uma "mulher fálica", não castrada, "que tudo pode". Não por acaso, Txopokod escolhe justamente essa moça infiel para visitar durante a noite e, já no primeiro encontro, transforma o seu clítores em um órgão exorbitante, "não castrado".

Para essa mulher infiel, ter o seu clítores transformado em algo gigante, portanto, realizaria, em uma perspectiva psicanalítica, o seu desejo de não se sentir castrada, não se sentir tolhida, de poder realizar os seus desejos sexuais como bem entendesse. O mito, porém, expõe como esse desejo, uma vez realizado, não a priva de angústia. Diante de um clítores avantajado, que poderia render a essa mulher mais e mais prazer, ela recua. Como os filhos da horda primitiva após terem assassinado o pai em nome da ideia de poderem vir a fazer tudo o que desejassem, ela se envergonha. Se recolhe em sentimentos de culpa e vai atrás da mãe, admitir as suas práticas de adultério quase como se estivesse pedindo perdão – e estava, se compreendermos que, por trás do seu desejo adúltero, estava montada a fantasia da triangulação edipiana, com ela roubando o seu pai justamente da sua figura materna.

Arrependida dos seus feitos, e agora se identificando e seguindo os conselhos da mãe, a moça do "pinguelo gigante", desconfortável em sua posição "não-castrada", se vinga do amante Txopokod também por via da castração, ao segurar o seu braço para que outros homens o cortassem. É como se ela tivesse assimilado a ideia de que a sua função,

naquele grupo, não era a de castrar, mas de seduzir. Assim, mais uma vez, percebemos, no mito indígena, a ideia freudiana de que quem castra não é a "mãe", quem castra é "o pai", e daí essa tarefa ter sido desempenhada pelos guerreiros da aldeia.

Para o Txopokod, a castração, ao não se estabelecer como algo definitivo (uma vez que ele consegue recuperar o seu braço), se torna mais uma ameaça de que ele poderia ter perdido o seu membro de fato, ao ter se envolvido com essa adúltera. Novamente, o mito antecipa uma ideia que, posteriormente, veremos em Freud, na defesa de que os homens são atormentados pela ideia de virem a ser castrados – nesse mito, as fantasias de castração, o tempo todo, sendo utilizadas enquanto ameaças para aqueles que se deixam seduzir pelos devaneios da infidelidade conjugal.

Assim, a fantasia de retorno ao útero materno pode ser lida no próprio desejo que tem os amantes desses mitos de se afastarem de seus companheiros, como quando a "mulher do pinguelo gigante" faz questão de amarrar a sua rede em um local bem escondido da maloca, longe de seu esposo e de todo mundo, justamente onde viria a ser bulinada por um terceiro, um amante com ecos inconscientes de substituto parental. A fantasia de visão da cena primitiva, por sua vez, é demarcada sempre que essas narrativas reforçam o quanto os amantes temem ser vistos em ato sexual por terceiros, justamente a tensão comum aos pais de serem flagrados por seus filhos na cama – e, ao assumirem a condição dos que vivenciam o medo de serem vistos, os adúlteros finalmente saem do lugar angustiante daqueles que um dia foram excluídos do ninho de amor parental.

Em suas produções antropológicas, Mindlin (2006, p. 276) acrescenta, a respeito da mitologia indígena, que é "curioso como os aspectos biológicos do sexo confundem-se com os papéis sociais e são explicados como luta de poder entre os sexos". Nessas narrativas, as mulheres costumam ser seduzidas por um único amante, enquanto os homens, como "o homem do pau cumprido", buscam se saciar através da crescente quantidade de novas companheiras. As imagens de mutilação, trazidas por essas narrativas, expõem que a sexualidade precisa ser contida – principalmente quando se trata da sexualidade feminina ou de homens que tentam usurpar mulheres "pertencentes" a outros homens.

No fundo, Mindlin (2006, p. 277) acredita que os mitos indígenas que abordam a temática do adultério costumam dar "a entender que tanto homens como mulheres se apaixonaram por seres ilusórios, espíritos, fantasmas. A intensidade amorosa, mal colocada, era dirigida a objetos errados". Em conformidade ao que defendemos nessa tese, esses seres "ilusórios", "espíritos" e "fantasmas" são as formas encontradas pelos

mitos de transmitirem a noção de que tanto os amantes quanto os adultérios são, antes de tudo, fantasias. Fantasias inconscientes. Que, não podemos esquecer, também estão para os homens casados que, mesmo em sociedades permissivas, podem se relacionar amorosamente com várias pessoas para além da sua própria esposa (ou esposas!).

Nas histórias indígenas primitivas, quando se trata da infidelidade amorosa, "o amante encantado", mais cedo ou mais tarde, deixa "transparecer sua feiura" (*ibdem*). Nesse complexo jogo de amor e traição, as relações proibidas, nessas representações, não costumam resistir e, geralmente, alcançam, como vimos, finais trágicos. Esse desfecho infeliz que, segundo essas histórias originárias, aguardaria os infiéis, seria ainda mais potencializado pelos mitos gregos.

4.6. OS MITOS GREGOS

Para Richard Buxton (2019, p. 16), a mitologia grega é o grupo de narrativas mais influente de toda a cultura ocidental. "Nenhuma outra civilização produziu colheita mais farta ou abundante de mitos do que a Grécia antiga". Há verificação, já no I milênio a.C., de relatos textuais e imagens visuais sobre deuses e deusas gregos, mas até hoje variações e reinterpretações desses mitos não param de ser produzidas. Cada época, cada lugar, cada sociedade, atribuiu sentidos diferenciados para essas narrativas provenientes da Antiguidade e, é justamente o fascínio dessas histórias, misturado às suas capacidades polissêmicas, quem as ajudam a se transformar e a sobreviver ao tempo. Personagens da mitologia grega que há milhares de anos foram pintadas em vasos, hoje permeiam a cultura erudita, a industrial e a popular, ao figurarem em filmes, livros infanto-juvenis e jogos de computador.

Por isso, sempre que falarmos em mitos gregos (bem como em mito, de uma maneira geral), é importante termos em mente que faz parte de sua essência se ramificar em inúmeras variações, as quais podem ser determinadas por diferentes grupos e/ou autores que os foram recontando ao seu modo, estilo, gênero, em distintos períodos, culturas e localidades. Desse modo, narrar cada uma e todas as variações de um único mito oriundo da Grécia antiga seria, para Buxton (2019, p. 11), algo um tanto inconveniente, pois não demoraria a "afogar o leitor num dilúvio de detalhes".

Assim, quando falamos em “O mito de Medeia” ou “O mito de Hipólito”, precisamos compreender que eles se desdobram em uma pluralidade de narrativas com diferentes versões de uma mesma história.

> Não havia uma versão única, canônica, ortodoxa de determinada narrativa, necessariamente repetida por todos os contadores. Pelo contrário, cada um deles recriava a tradição de acordo com as demandas específicas do contexto artístico e cultural. Claramente, ocorreram intercessões entre alguns trechos: as diversas versões restantes, digamos, da história de Jasão e o Velocino de Ouro possuem muito em comum entre si, mas a possibilidade da invenção e da originalidade sempre esteve presente – respeitados os limites intangíveis da tradição. (BUXTON, 2019, p. 12).

De acordo com Martha Robles (2019, p. 121), algumas versões míticas, por exemplo, apresentam Medeia como neta do Sol, o temível Hélio, e filha do rei da Cólquida, Eetes, irmão da feiticeira Circe, por quem Odisseu se apaixonou quando estava fora de casa. Em outras tradições, como na de Hesíodo, Medeia é filha de Eetes e Hécate, uma poderosa filha de titãs, a qual transmite, para a sua filha, a arte dos encantamentos. Quando jovem, Medeia era uma donzela que, após ser flechada por Eros, trai o seu pai para cativar Jasão, o estrangeiro, na esperança de receber dele “a promessa de que, em nome de todos os deuses, lhe seria fiel por toda a eternidade”.

Jasão, por sua vez, segundo Brandão (2014, p. 363), pode ter a sua origem relacionada à uma divindade da medicina, pois o seu nome deriva de sentidos como “cuidar”, “tratar”, “curar”. O próprio Jasão fora discípulo de Quirão, um centauro que cuidava de ferimentos, ao mesmo tempo em que treinava guerreiros para a batalha. Nascido em Tessália, Jasão era filho de Esão e de Alcímene, ainda que outras versões apontem Polimede como a sua mãe. O seu pai, um rei, após ser destronado, foi assassinado – em outras vertentes míticas, levado a cometer suicídio. Ao reclamar ao tio, Pélias, o trono que lhe era de direito, o atual rei estabeleceu que concordava, desde que Jasão lhe trouxesse da Cólquida o *Velocino de Ouro*. É quando o discípulo de Quirão se lança na expedição dos Argonautas, onde vem a conhecer Medeia. A partir daí, as tradições míticas, mais uma vez, se dividem: há vertentes que colocam Jasão retornando com Medeia, entregando o velocino ao tio e assumindo o trono, e outras que apresentam Jasão mais interessado em viver com a mulher e o filho que tivera com ela, Medeio. Há, também, a tradição que mostra Medeia convencendo as filhas de Pélias (com excessão de Alceste) a cozinhá-lo vivo, sob o argumento de que isso iria rejuvenescê-lo. Episódio que teria feito com que Acasto, filho de Pélias, expulsasse o casal de sua terra, de modo a eles terem ido buscar exílio em Corinto. “Tudo correu bem durante dez anos, até que Jasão

resolveu abandonar a esposa, a quem perante os deuses havia jurado fidelidade, e à qual devia todas as suas vitórias, para se casar com Creúsa ou Glauce, filha do rei de Corinto". (*ibdem*, p. 364).

O mito de Fedra, por sua vez, narra a história da filha de Minos, rei de Creta, e de Pasífie, a mãe do Minotauro. Fedra era irmã de Ariadne e Deucalião. Após a morte da Amazona "Antíope, Melanipe ou Hipólita, que pereceu lutando ao lado de seu esposo Teseu contra suas próprias irmãs, que invadiram Atenas, Deucalião fez que Fedra desposasse Teseu", conta Brandão (2014, p. 257). Desse enlace, nasceram dois filhos: Ácamas e Demofonte. O casamento vira uma fatalidade quando Hipólito, filho da Amazona Antíope, Hipólita ou Melanipe (de acordo com a variante mítica), consagra-se a Ártemis, a deusa virginal, o que faz Afrodite se sentir afrontada. "Sentido-se deprezada, a deusa do amor fez que Fedra concebesse pelo enteado uma paixão irresistível". O próprio Eurípides se encarregou de estabelecer duas versões para esse mito: na primeira, da qual hoje temos acesso a apenas cinquenta versos, Fedra se declara e se entrega inteira, desenfreada, para Hipólito; na segunda versão, a que temos, hoje, acesso integral, Fedra confidencia o seu amor proibido à sua ama, que acaba por quebrar o segredo e contar tudo ao enteado dela, no desencadeamento de sucessivos desastres.

Nesse contexto, as obras dos poetas Homero e Hesíodo, comumente datados entre os séculos VIII e VII a.C., são referenciais das evidências mitológicas da Grécia antiga, pois fazem alusão às histórias que certamente tiverem origem há muito mais tempo do que os seus primeiros registros escritos. Não por acaso, esses dois autores chegaram a usar expressões similares em suas descrições poéticas, como "mar cor de vinho" e "Zeus, pastor das nuvens" (*ibdem*), na sugestão de que eram herdeiros de uma histórica tradição de narrativas orais, e os seus escritos aludem a episódios míticos que já eram familiares aos leitores de sua época.

Identificar precisamente quando os mitos gregos foram originados, no entanto, é algo, até então, irrespondível, e qualquer tentativa de preencher essa lacuna, hoje, soaria duvidosa. A única afirmação segura a esse respeito é a de que os mitos gregos que chegaram até nós foram compostos em contextos culturais arcaicos, primitivos, no "berço da civilização". E indícios que sustentam essa perspectiva é a civilizações do II milênio a.C., chamada "Micênica" pelos arqueólogos.

Muitos centros populacionais micênicos, como Orcômeno, Tirinto e a própria Micenas, são referenciados pelos mitos gregos, o que demonstra o quanto esses espaços foram importantes no processo formativo dessas narrativas. Outra civilização influente

na construção dessas histórias foi a cretense, também conhecida por "minoana" (em referência ao rei mítico Minos): a ilha de Creta é o ambiente de diversas passagens míticas, como o Minotauro e o Labirinto, Talos, o gigante de bronze, o conto de Dédalo e Ícaro, dentre outros. (Cf.: *ibdem*).

Mas há quem defenda que os mitos gregos não nasceram de uma "fonte própria". No final do século XVIII, linguistas ocidentais começaram a comparar o sânscrito, o grego e o latim, na hipótese de que haveria, entre essas línguas, uma linguagem indo-europeia original, na hipótese de que um idioma comum poderia dizer de uma linhagem sociocultural também comum.

"Quando Friederich Max Müller (1823 – 1900), um prodigioso erudito e filólogo alemão, foi indicado para uma cátedra em Oxford, desenvolveu uma abordagem que relacionava a mitologia da Grécia com suas presumíveis raízes indo-europeias", explica Buxton (2019, p. 17). Assim, nas vezes em que os mitos gregos apresentavam dificuldade de interpretação, compreendê-los pela ótica indo-europeia passou a ser uma alternativa frutífera, pois apresentava novas possibilidades de sentidos. Tal procedimento metodológico, no entanto, não se firmou na tradição acadêmica, a qual veio a considerar esse tipo de leitura "reducionista", na defesa de que os mitos gregos eram, de fato, essencialmente ricos e complexos em si mesmos, e não convinha querer "simplificá-los" na comparação com mitos indígenas.

Após essa tomada de decisão – que hoje seria julgada claramente como preconceituosa – por parte do cânone acadêmico do final do século XIX para início do século XX, tornou-se mais amplamente aceito o ponto de vista que posiciona os mitos gregos no tronco cultural das civilizações do Oriente Próximo (Oeste Asiático), como a Babilônia, o Israel antigo, a Assíria, etc. "As duas vozes contemporâneas mais influentes que articulam essa hipótese foram os eruditos Walter Burkert, alemão, e Martin West, britânico", esclarece Buxton (*ibdem*), ao enfatizar que os trabalhos desses estudiosos expuseram as inúmeras continuidades entre as narrativas gregas e de seus percursores orientais, principalmente durante a Idade do Bronze Tardia (séculos XIV-XIII a.C.) e do "Período Orientalizante" (séculos VIII-VII a.C.). Existem mitos mesopotâmicos, por exemplo, com personagens parecidas com o Héracles grego, destruidor de monstros, assim como foram verificados mitos hititas que apresentam a derrubada de um deus supremo por outro através da castração, como no embate entre Urano e o seu filho Cronos.

Novamente, os helenistas, de acordo com Buxton (*ibdem*), preferem evitar essas comparações entre os mitos gregos com as narrativas asiáticas anteriores a eles, na crença

de que estabelecer esses paralelos diminui a originalidade e genialidade das histórias difundidas pela Grécia antiga. Todavia, acreditamos que descobrir que a mitologia grega se vincula à povos, tempos e sociedades anteriores à própria Grécia, mais do que desprestigiar, reafirma a força e o poder dos próprios mitos, bem como destaca o trabalho e a contribuição dos gregos na construção e na transformação dessas personagens, temas e episódios.

Atualmente, "Martin Bernal, um erudito britânico e professor dos Estados Unidos, tem afirmado que a chave para compreender a Grécia antiga encontra-se não no Oeste Asiático, mas sim na África, mais precisamente no Egito", sob o argumento de que a civilização egípcia influenciou enormemente a Grécia, mas o preconceito racial de gerações e gerações de acadêmicos tenta ignorar esse fato. De maneira geral, somente os estudiosos engajados nas questões raciais validaram e divulgaram essa tese. (BUXTON, 2019, p. 19).

Apesar da resistência de acadêmicos puristas, preconceituosos ou "religiosamente" apaixonados pela cultura grega, com o conhecimento que adquirimos até então, não podemos mais negar o fato de que as sementes dos mitos gregos estão para além do território compreendido hoje como Grécia. A própria palavra *Grécia* é uma derivação da expressão latina *Graecia*, e tudo indica que foi utilizada, inicialmente, pelos Graikoi, inicialmente para se referirem aos próprios Graikoi, mas depois para designarem um grupo maior, em que os integrantes chamavam a si mesmos de *hellenes*. Os termos *heleno, helênico* e *grego* acabaram por se tornar sinônimos, e *helenístico* passou a dizer do período que vai da morte de Alexandre o Grande (323 a.C) e se estende até a Batalha de Ácio (31 a.C.). (Cf.: *ibdem*).

Nesse contexto, aquilo que conhecemos por *mitos gregos* se refere às histórias que foram contadas em um tempo e em um espaço fluidos e ampliados, de modo a não ser uma ideia tão convincente imaginar que esse ambiente e essa "atmosfera temporal" se restringiram, exclusivamente, ao território geográfico da Grécia antiga. Já se sabe que no Período Arcaico (700-500 a.C.), falantes de grego haviam habitado a Ásia Menor (hoje a Turquia), a Macedônia, a Trácia (leste da Grécia, sul da Bulgária e a Turquia), e o Helesponto (Estreito de Dardalenos, entre a Europa e a Ásia). Também é preciso considerar que, durante os períodos Arcaico e Clássico (entre 500-323 a.C.), o sul da Itália e da Sicília, bem como a Apúlia, a Campânia até a Etrúria, foram ocupados por esses mesmos povos, e as evidências de mitos gregos nas culturas dessas regiões estão pintadas

em um grande número de cerâmicas, encontradas em tumbas, com personagens e episódios de suas histórias. (Cf.: *ibdem*).

Os mitos gregos, bem como a cultura helênica de uma maneira geral, foram disseminados, inclusive, ainda no Período Arcaico, para o assentamento de Cirene, no norte da África, e o poeta Píndaro (século V a.C.) evidencia isso em seus textos.

Nesse contexto, o século V a.C. também ficou marcado pela invasão da Grécia pelos persas, evento que ajudou a moldar um sentimento de identidade para os gregos. Esses, porém, após repelirem o inimigo, não demoraram a se voltar contra si mesmos, no estabelecimento de uma guerra civil entre atenienses e espartanos que ficou conhecida como a "Guerra de Peloponeso". No século seguinte, com as cidades-Estado do sul enfraquecidas, a Macedônia, na região norte, ganhou força através do reinado de Alexandre o Grande, o que conferiu à expansão helênica novas dimensões. As vitórias militares possibilitaram o desenvolvimento de uma consolidação cívica que se refletia na construção de edifícios, ginásios, estádios, teatros, e de um idioma grego comum, que passou a demarcar cada vez mais as narrativas que o acompanhavam.

Os anos pós-alexandrinos, marcados por reinos gregos governados por dinastias herdeiras dos generais de Alexandre, fizeram com que os helênicos, em completa expansão, morassem cada vez mais distantes de seu berço original. Nesse contexto, "os mitos promoveram os meios vitais para manter o contato com as raízes culturais, ao mesmo tempo em que exploravam as novas situações", avalia Buxton (2019, p. 20). Era o caminho para os mitos gregos reforçarem a sua atmosfera de nostalgia, de tradição, e alçarem, de uma vez por todas, o patamar do que é considerado "clássico".

Com a queda do império de Alexandre pelas mãos dos romanos, a hegemonia latina não reforçou o apagamento cultural da mitologia grega, pelo contrário, possibilitou a sobrevivência e uma maior disseminação dela. Os romanos "prestaram a suprema reverência aos conquistados e tomaram suas obras literárias e artísticas como modelos. Discretamente, os mitos tornavam-se, então, não tão somente gregos", mas greco-romanos. (*ibdem*, p. 20). Os gregos, por sua vez, sob o poder do Império Romano, continuavam a recontar e a transmitir, de geração para geração, as suas narrativas mais antigas, até como uma forma de, em meio à dependência política, afirmarem a sua independência cultural e identitária. Com a queda do Império Romano, iniciada em 395 d.C., os mitos gregos sobrevivem, mais uma vez, através de adaptações, transmissões e disfarces.

As evidências de que os mitos gregos remontam a tempos que já eram considerados remotos para os helênicos da antiguidade estão registradas em esculturas, mosaicos, murais, pinturas em vasos, espelhos, joias, moedas, e prédios arquitetônicos de épocas arcaicas e variadas.

Do século V a.C. em diante, o uso de pisos decorados com temas míticos, principalmente em Roma, fez parte das residências de reis e aristocratas, e vários deles ainda podem ser contemplados nos dias de hoje. Assim como os inúmeros recipientes de cerâmica, frascos de óleo, caixas de perfumes, jarras de água e vasilhas para misturas que apresentam decorações pintadas resistentes (elas eram cozidas juntas com o barro), com representações de cenas claramente mitológicas: Dionísio cavalgando uma criatura semelhante a um leopardo; Belerofonte montando Pégaso, um cavalo alado; o casamento de Peleu e Tétis; o funeral de Pátroclo; o julgamento de Páris; Atena com a sua coruja, dentre muitos outros. “Seria possível, sem sombra de dúvidas, encontrar uma pintura para ilustrar quase cada um dos mitos gregos”, acredita Buxton (2019, p. 25).

Isso enfatiza o quanto a narração de mitos podia se desdobrar tanto através de palavras quanto de imagens. Os templos, assim como os objetos usados em cultos, cerimônias e funerais, costumavam evocar histórias míticas para os celebrantes. A estrutura do Pártenon de Atenas, com todas as suas esculturas, expõe a cena mitológica em que centauros, durante o casamento do Rei Pirítoo, se embebedam de vinho e tentam violentar a noiva. Já as *lekythoi*, pequenas garrafas para óleos, frequentes em ritos funerários, carregavam imagens míticas associadas à morte, com desenhos, por exemplo, de Caronte (uma espécie de barqueiro do inferno), ou Hermes, o portador de almas.

Também do Período Arcaico em diante, com a criação do papiro (folhas feitas com plantas sobrepostas, de origem egípcia, com a função de que nelas escrevessem), começam a ser produzidos uma elevada quantidade de textos que recontam os mitos helênicos. É claro que muitos deles provém dos territórios da própria Grécia, mas a maioria, de acordo com Buxton (2019, p. 27), foram encontrados nas areias estorricadas do Egito:

> Temos muitos textos, ainda que fragmentados, que datam do Período Helenístico, quando a civilização grega se expandiu até incluir o País do Nilo em sua esfera, e dada a importância dos mitos em sua cultura, não surpreende que muitos dos textos descobertos tratem ou remetam às narrativas mitológicas. Novas descobertas ocorrem continuamente, e com certeza nem todos os exemplares estocados nos sótãos dos museus já se encontram publicados. Assim sendo, o *corpus* da mitologia grega está longe de ser encerrado.

Mas ainda que os papiros provindos do mundo antigo sejam de suma importância para o nosso conhecimento, hoje, de sua mitologia, não podemos negar que, em termos quantitativos, os manuscritos ocupam um lugar de maior relevância numérica. Isso pelo fato de que a civilização bizantina se empenhou em registrar e fazer várias cópias do que eles consideravam ser os textos clássicos da Antiguidade, obras helênicas que passaram a fazer parte da formação educacional bizantina.

Os gregos antigos também já mantinham contato com os mitos desde a mais tenra infância, principalmente ao ouvirem as histórias serem contadas através dos mais velhos, em geral mães e avós. Eram narrativas que possuíam, dentre outros, os objetivos de transmitir valores tradicionais e exercer controle social, com a função de disciplinar crianças desobedientes através de personagens monstruosos e punitivos. Os heróis e os deuses olímpicos também figuravam nesses enredos, na exposição de comportamentos que serviam de exemplo para o que convinha ou não fazer em termos de ações humanas. Nesse contexto, as crianças, desde muito pequenas, eram estimuladas a recitar poesias e a memorizar mitos.

A construção de espaços em que os mitos pudessem ser contados não demorou a se tornar uma necessidade para os gregos antigos. "No *symposion* (celebração formal regada a bebidas e voltada, principalmente, para homens jovens e aristocratas) os participantes algumas vezes trocavam entre si canções e histórias de natureza mitológica", mas o próprio espaço, com taças e vasos decorados, evocavam personagens e episódios míticos, conta Buxton (2019, p. 28). Outros ambientes favoráveis a narração de mitos eram a sapataria, a barbearia e a *lesche*, uma sala voltada para homens se encontrarem e trocar ideias... e, desses encontros entre homens, promotores de divagações, reflexões e pensamentos, novas formas de se compreender e contar os mitos foram estabelecidas.

Com o desenvolvimento da filosofia, os mitos começaram a ser veementemente questionados. Xenófanes (cerca de 565-470), de acordo com Eliade (2016, p. 08), foi o primeiro a criticar e a rejeitar as expressões mitológicas divinizadas utilizadas por Homero e Hesíodo. Progressivamente, os gregos foram despojando o *mythos* de todo o valor religioso que até então o atribuíam. Em contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à *história*, "o *mythos* acabou por denotar tudo 'o que não pode existir realmente'. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da 'falsidade' ou 'ilusão' tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos". Estava armado o contexto ideal para o desenvolvimento das *tragédias gregas*.

4.7. AS TRAGÉDIAS GREGAS

A regularidade das encenações de narrativas míticas para os gregos é, por si só, uma das maiores evidências da importância mitológica para esse povo. Mas nesse contexto, sem dúvida, talvez mais influente do que qualquer outro autor, foi Homero e os textos épicos que lhes são atribuídos, *A Ilíada* e *A Odisseia*, quem talvez mais contribuíram para a perpetuação da mitologia grega.

A Ilíada compreende um episódio próximo ao fim da guerra de Tróia, em que Aquiles se retira colérico da batalha após Agamêmnon, o comandante grego, ter capturado a escrava-concumbina Briseide, e Heitor ter matado o seu amado Pátroclo, estimulando o seu retorno à luta. É claro que a obra reúne vários outros episódios e a sua trama está para muito além dos incidentes bélicos: "é uma história acerca do equilíbrio precário entre a piedade e a raiva, o heroísmo e a ira cega. E tudo isso sob a vista dos deuses, capazes de envolver-se apaixonadamente com os destinos dos mortais", avalia Buxton (2019, p. 33).

Já o centro narrativo de *A Odisseia* são os eventos que circundam o retorno de Odisseu, após a guerra de Tróia, para Ítaca, a sua terra natal. A profundidade dessa obra ressoa na "exploração do significado de ser civilizado, como expresso no tratamento dado aos mendigos, suplicantes e estrangeiros; da mesma forma, examina emoções que estão longe de ser descomplicadas, especialmente no que tange à ambivalência de Odisseu". (BUXTON, 2019, p. 33). Tanto a *Ilíada* quanto *A Odisseia* evocam a firmeza do mundo grego no que se refere à rigidez ou afrouxamento dos códigos sociais, das relações intrafamiliares, sendo Helena e Odisseu exemplos de que, mesmo quando o desejo do adultério se perfaz, a conformidade com o que é ditado pela cultura acaba por ser o destino até daqueles que transgredem.

Hoje, os acadêmicos compreendem, de modo consensual, que os textos homéricos foram originalmente compostos como expressão oral e, digno de nota, é o fato de que os próprios versos homéricos mencionam banquetes de reis e aristocratas acompanhados por lira e aedos recitando canções com passagens míticas. Os festivais religiosos, muito provavelmente, também devem ter servido de cenário para performances desse tipo. Costume que não foi perdido após o surgimento da escrita.

No Período Clássico, os recitadores profissionais, chamados de rapsodos, passaram a declamar trechos de Homero em desafios públicos. Mas apresentações menos

suntuosas também costumavam ocorrer em salas de reunião comunal e sapateiros. Nas escolas gregas, os jovens precisavam ter Homero na ponta da língua: recitavam trechos da epopeia, de cabeça, para um professor, o qual acompanhava, verso por verso, em um rolo de papiro. (Cf.: BUXTON, 2019, p. 33).

Por mais que hoje se questione a autenticidade de Homero – seria ele proveniente do mesmo berço que deu origem a Zeus, Afrodite, Helena e Medeia? –, o fato é que, para os gregos, houve um único Homero, o verdadeiro autor de *A Ilíada* e *A Odisseia*, a quem chamavam, respeitosa e carinhosamente, de "o poeta". Todavia, ele não foi o único compositor arcaico do verso épico (o metro de seis pés, hexâmetro). Hesíodo também era considerado um grande artista, igualmente importante para a difusão da mitologia grega.

Hesíodo teria vivido em Ascra, perto do monte Hélicon, na Bocácia, e *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* são as suas principais obras. Buxton (2019, p. 34) enfatiza que não existe consenso para as datas das publicações desses textos, pois há quem defenda que eles são anteriores a Homero, e há quem acredite que eles foram compostos entre os séculos VIII e VII a.C, apesar dessa última hipótese ser a mais aceita.

Teogonia relata o nascimento dos deuses e do universo, na exposição de uma sequência de lutas até o estabelecimento das divindades olímpicas submetidas ao poder de Zeus. Já *Os trabalhos e os dias* reúne textos que se referem aos afazeres agrícolas, os cuidados pessoais, e como esses se relacionam aos tempos decorridos em um calendário. A mitologia surge entremeada nessas recomendações, com a descrição de mitos como as Cinco Raças da Humanidade (Ouro, Prata, Bonze, Heróis e Ferro) e a história de Pandora, com o famigerado presente terrível que os deuses enviaram aos seres humanos. Assim como em Homero, tudo indica que os versos de Hesíodo foram escritos na ideia de que fossem performados.

Foi nessa conjuntura que a cultura grega começou a desenvolver um pensamento racional que, na filosofia, se solidificaria no século IV a.C.; na esfera política, a noção de democracia era constituída, no objetivo de que todos os cidadãos fossem, em alguma medida, contemplados, em suas singularidades, pelo Estado. "O governo de Sólon, considerado o grande legislador de Atenas, havia posto fim aos privilégios da aristocracia, dando início ao processo de construção da democracia ateniense", contextualiza Vorsatz (2013, p. 26). Os ideais representados pelos heróis de Homero, como a virtude, já não conseguiam servir de modelo para os atenienses que faziam parte de uma cidade em profundas modificações.

Se, no início dessas novas perspectivas jurídicas[116] e filosóficas, o homem começava a ser implicado enquanto agente responsável por suas ações, na zona mítica o mundo ainda era governado por deuses atuantes que interferiam nos cursos da natureza, da política e do cosmos. Se estabeleceu um conflito. Os gregos estavam divididos, de um lado, entre os valores heroicos e religiosos, e, do outro, entre o surgimento de uma *polis* grega que fazia vir à tona subjetividades e responsabilidades individuais.

É nesse contexto que surge, no século V a.C., a *tragédia grega*, um fenômeno exclusivo da cidade-Estado Atenas. "De todas as mídias destinadas à narrativa performática dos mitos, nenhuma foi mais notável ou influente do que o drama [...] suas características foram desenvolvidas em finais do VI século a.C., na cidade de Atenas", explica Buxton (2019, p. 36), ao nomear Téspis o dramaturgo mais ligado a esse período formativo, que viria a ter sucessores emblemáticos, como Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

As tragédias eram peças representadas no Teatro de Dioniso, construído na Acrópole ateniense, e anualmente, durante a primavera, mais de 15 mil pessoas se reuniam, por vários dias, em uma celebração de culto ao deus Dioniso, a Grande Dionisíaca. Era nesse festival que três dramaturgos previamente escolhidos apresentavam uma trilogia trágica e uma satírica. Um júri de cidadãos escolhidos por sorteio votava e decidia quem seria o dramaturgo vencedor da competição. Era uma mistura das esferas civil e religiosa.

Atores mascarados representavam os papéis principais e, o coro, igualmente caracterizado, tecia comentários, interagia com as personagens, e as fornecia perspectivas mais ampliadas do que estava se desenrolando no enredo. Canto e dança faziam parte dos espetáculos das tragédias, as quais "dramatizavam eventos do passado mítico, em especial passagens da Guerra de Tróia e suas decorrências, como na *Trilogia Oresteia*, de Ésquilo; *Filoctetes, Ájax* e *Electra*, de Sófocles; e *As troianas, Hécuba* e *Ifigênia* de Eurípides", pormenoriza Buxton (2019, p. 37). Poucos desses textos dramatúrgicos chegaram, intactos, até os nossos dias, não mais que trinta. Mas até hoje eles são tratados como expressões profundas da condição humana.

Mais do que ser uma nova forma de expressão literária, a antiga tragédia se estabelece como "um modo singular de incidência da palavra, antes que esta viesse a ser tributária da razão e de suas exigências lógico-conceituais", avalia Vorsatz (2013, p. 23),

[116] É preciso enfatizar que na Atenas do século V a.C. ainda não se tratava de um campo jurídico claramente delimitado. "As questões de ordem jurídica se interpenetram às religiosas e às familiares, entre outras, constituindo o laço social antigo". (VORSATZ, 2013, p. 27).

ao esclarecer que a tragédia não visa se opor ao que é racional, pois o seu objetivo maior é pôr as palavras em ato: ao invés de demonstrar, mostrar.

Na tragédia, no lugar de um sujeito assegurado por um saber norteador, há a ênfase na singular trajetória de um herói no confronto com as suas próprias ações, tendo de lidar com os efeitos de suas escolhas, ao ser responsabilizado pelo seu destino, que só vem a ser descoberto *a posteriori* – justamente como consequência de seus atos. Daí o fascínio da tragédia pelo o que é da ordem do irreparável e do injusto, pois o herói trágico é, por excelência, a representação do humano enquanto indesejável no mundo – algo que nos remete ao mal-estar demarcado por Freud ([1930] 2010d).

O herói trágico é a representação de um sujeito que, sem poder de modificar as Leis que fundam a essência da cultura, da natureza e das relações humanas, marcha em direção à sua própria derrocada.

> A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. [...] um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro. [...] Mas, se a tragédia parece assim, mais que outro gênero qualquer, enraizada na realidade social, isso não significa que seja um reflexo dela. Não reflete essa realidade, questiona-a. Apresentando-a dilacerada, dividida contra ela própria, tornando-a inteiramente problemática. [...] A tragédia nasce quando se começa a olhar os mitos com olhos de cidadão. (VERNANT & VIDAL-NAQUET, p. 10).

Nessa mesma linha de pensamento, Soares (2006, p. 60), após reforçar que a tragédia surge em uma "época de crise de valores e de choque entre o racional e o mítico", expõe que *tragédia* deriva "de *tragos* (bode) + *oide* (canto). O coro dionisíaco era formado por coreutas que cantavam e dançavam usando máscaras de sátiros". Assim, o termo *tragédia* provém do grego antigo τραγῳδία, composto de τράγος, "bode", e ᾠδή, "canto".

"O modo singular de interrogar a relação da ação humana e seus determinantes, bem como a forma pela qual essa relação se declina, é o que, a nosso ver, caracteriza o que é próprio da tragédia antiga", assevera Vorsatz. (2013, p. 29).

Nesse contexto, Roberto Acízelo de Souza (1991), em *Teoria da literatura*, esclarece que, justamente a partir do século V a.C., surgem duas disciplinas, na Grécia clássica, que inauguram os estudos literários: a *retórica* e a *poética*. A retórica nasce com o propósito de sistematizar os recursos que, através da palavra, poderiam tornar as argumentações mais convincentes, atraentes e, consequentemente, eficientes. É a arte de

inventar, dispor, ornamentar, pronunciar e memorizar palavras e ideias, daí a sua aproximação com outra disciplina, a poética.

Assim, Platão (2014), no livro III de *A República* (394 a.C.), estabelece a primeira referência ocidental para os gêneros literários, ao refletir que a comédia e a tragédia se constituem por imitação, os ditirambos pela exposição representacional através da perspectiva do autor, e a epopeia como sendo uma combinação de imitação e exposição.

Posteriormente, Aristóteles (2011), em *Poética*, ao se dispor a tratar das formas da ποιησις (*poiesis*/criação poética), demarca que a poesia épica e a trágica, assim como a cômica, a ditirâmbica e a maior parte das interpretações com instrumentos musicais, costumam ser tipos de μίμησις (*mimesis*/imitação). De modo que seriam os meios, os modos e os objetos dessas imitações que as diferenciariam uma das outras. Nos deteremos em sua compreensão da forma trágica.

O ritmo, a melodia e a métrica seriam meios dos quais as tragédias fariam uso, ainda que esses recursos pudessem vir reunidos ou utilizados em separado. Diferente da perspectiva moralista de Platão (2014), Aristóteles (2011, p. 43) defende que os artistas, ao representarem pessoas em ação através da *mimesis*, retratam tanto a bondade quanto a maldade humana, pois esses diferentes afetos, o vício e a virtude, fazem parte da distinção e da constituição dos sujeitos. De maneira que os artistas possuem a capacidade de representar as pessoas tanto como elas são como, também, podem imaginá-las como elas não são. E, se a comédia tende a "representar as pessoas como inferiores aos seres humanos reais", a tragédia "as representa como superiores".

Uma vez que as peças representam pessoas agindo, a palavra *drama*, a qual tem a sua origem em δραμα (ação), é entendida, no âmbito da crítica literária, enquanto *ação*. Daí que dórios do Peloponeso teriam reivindicado a invenção da comédia e da tragédia, na argumentação de que eles chamavam o seu povoado de *koma*, que aludiria à "comédia", além de também se referirem ao "agir" por *dran*.

Por ser, desde a infância, imitativo, o sujeito aprendeu, segundo Aristóteles (2011), a retirar conhecimento e prazer do que imitava. Quanto mais fiel à realidade viesse a ser uma imitação, mais prazer tenderia a sentir quem contemplasse o material representado. Nesse sentido, os artistas acabaram por se dividir em dois grupos: o dos criadores considerados mais sérios, moralistas, preocupados em (re)produzir ações nobres; e o dos mais "vulgares", os quais talhavam imagens de pessoas vis. Se os primeiros gostavam de produzir hinos e louvores religiosos, os segundos se gabavam de escrever textos com discursos violentos e injuriosos, satíricos.

Assim, a tragédia teria nascido da improvisação, provinda dos cantos fálicos, e foi se ampliando, se transformando e se desenvolvendo à medida em que público e artistas notavam o seu potencial.

> Ésquilo começou por inovar aumentando o número dos atores de um para dois, reduzindo o grupo coral e atribuindo o papel principal ao diálogo. Com Sófocles surgiram em cena três atores. Em termos de grandeza, superando um período de narrativas curtas e tom que explorava o ridículo (em função do satírico), foi num estágio posterior que a tragédia conquistou gravidade, substituindo, no que tange à métrica, o tetrâmetro trocaico pelo trímetro iâmbico. No princípio o tetrâmetro era empregado pelo fato de a poesia ser satírica e mais associada à dança. Com a introdução do diálogo, entretanto, a própria natureza da tragédia apontou a métrica apropriada. (ARISTÓTELES, 2011, p. 46).

Dessa forma, a tragédia se distancia da epopeia, principalmente, na extensão, pois a tragédia busca nunca ultrapassar o tempo ficcional de um dia, diferente da outra, a qual não se detém nesse tipo de limitação. Enquanto imitação de uma ação, a tragédia se caracterizaria, também, por não ter narração, mas interpretação dramática. Seus atores, ao darem vida a emoções como a ἔλεος (compaixão/piedade) e o φόβος (terror/medo), costumavam fazer com que o público experimentasse uma κάθαρσις (*katharsin*/purgação/catarse) de seus próprios sentimentos.

Outra característica da tragédia segundo a definição de Aristóteles (2011, p. 49, grifo do autor) é o emprego de uma linguagem agradável (*edysmenon*), por carregar ritmo e harmonia (*rythmon kai armonian*), formalizadas pela métrica e/ou pela melodia. Uma vez que a imitação na tragédia se dá através das ações das personagens, o espetáculo visual ganha efeito máximo por meio da poesia lírica (*melopoiian*/a força da expressão musical) e da elocução (*lexin*) realizada pelos seres representados. Já "a narrativa (roteiro) é a imitação da ação, uma vez que uso o termo *narrativa* (*roteiro*) para designar a construção dos atos".

No curso dessas ideias, Aristóteles (2011) designa *caráter* as qualidades atribuídas às personagens, ao passo que *pensamento* estaria para o que no discurso falado se identifica o que elas mentalizam. Esses seriam, pois, os seis componentes da tragédia segundo a ótica aristotélica: *narrativa* (roteiro)*, caráter, elocução, pensamento, espetáculo visual* e *poesia lírica.*

"A tragédia não é imitação dos seres humanos, mas da ação e da vida, da felicidade e da infelicidade {a infelicidade também sendo resultado da atividade}, o fim sendo uma certa forma de ação e não um estado qualitativo", reflete Aristóteles (2011, p. 50). De maneira que, na perspectiva aristotélica, as características, as qualidades e o caráter que

possui alguém são pouco determinantes em sua felicidade ou em seu contrário, visto ser as suas ações, ou seja, as suas escolhas, passos e tomadas de decisão, o que realmente viria a definir o seu triunfo ou a sua derrocada. Sendo assim, ao tragediógrafo, mais uma vez contrariando a perspectiva platônica, é mais valioso mimetizar as ações do que os caracteres das personagens.

Para haver tragédia é preciso que haja ação, não a exposição de aspectos morais que formariam o caráter de um sujeito. Não por acaso, as *peripécias* e os *reconhecimentos* são os elementos da narrativa (roteiro) que mais exercem efeito nas tragédias. A *peripécia* é compreendida como um evento inesperado, uma reviravolta, algo novo, que contrarie a expectativa do que estava sendo contado. O *reconhecimento*, por sua vez, é uma mudança de perspectiva que ilumina o que uma personagem anteriormente ignorava, levando-a à ventura ou a desventura em decorrência dessa descoberta. Portanto, a base do trágico está na construção da narrativa, sendo o caráter das personagens algo secundário, pois elas são representadas, sobretudo, pelo modo como agem e pela pertinência retórica – e não política – do que dizem.

Nesse sentido, o *caráter* seria aquilo que, na tragédia, revela as escolhas morais prévias de alguém, naquilo que ele antecipadamente escolhe ou recusa; o *pensamento* estaria para a demonstração, para as declarações gerais, de como, de fato, as coisas são ou não são (*os estin e os uk estin*) – na tragédia, "tudo o que é expresso pela linguagem pertence à esfera do pensamento"; a *elocução* seria a expressão constituída pela seleção vocabular; a *poesia lírica* enquanto aquilo que toca o público pelo espetáculo em si, através de algo que está para além da própria arte e da interpretação dos atores, uma vez que o poder da tragédia reside muito mais na maneira como ela foi esculpida pelo tragediógrafo. "De fato, a narrativa deveria ser estruturada de tal modo que, *ainda que não a vendo representada*, aquele que *escuta* os fatos que se passam experimenta horror e compaixão ao ouvir o que sucede", acrescenta Aristóteles (2011, p. 62, grifo do autor).

A tragédia mimetiza uma ação em sua totalidade, com começo, meio e fim. Não lhe cabe ser tão extensa nem tão pequena, pois isso comprometeria o seu resultado final: se muito curta, prejudicaria o exame do que se propôs a contar; se muito longa, acabaria por comprometer a coesão, a unidade, o conjunto da obra. Sua extensão é considerada suficiente na cadeia de eventos fundamentais que mostram as suas personagens indo do fracasso ao sucesso ou do sucesso ao fracasso.

Se uma tragédia busca se constituir em torno da vida de uma pessoa em particular, ela acaba por perder a unidade, pois a existência de alguém se ramifica em uma variedade

de eventos. A *mimeses* deve focar em um objeto, por isso a narrativa (roteiro) deve ser a imitação de uma ação: "interessa que a imitação seja una e integral e que as partes sejam estruturadas de tal maneira que, se uma ou outra delas for deslocada ou removida, o todo será modificado e abalado", explana Aristóteles (2011, p. 54).

Apesar disso, o tragediógrafo não tem a obrigação de explicar os eventos com minúcias ou exatidões, sendo a sua função relatar apenas o necessário e o provável, conforme observamos, anteriormente, na estrutura dos mitos.

A diferença entre o historiador e o poeta não estaria na maneira como eles formatam os seus textos, mas no fato de que um busca relatar o que realmente aconteceu, enquanto o outro diz do que poderia ter acontecido. A poesia estaria mais voltada ao universal, ao passo que a história, ao particular.

Universal é o que é provável das pessoas dizerem ou fazerem em determinadas circunstâncias, e o objetivo da poesia, segundo Aristóteles (2011, p. 55), seria mimetizar isso, por mais que ela viesse a rotular essas ações como sendo próprias de uma personagem em específico. Nas tragédias, os autores costumam recorrer a nomes presentes na tradição mítica para "parecer plausível", e "mesmo em algumas tragédias encontramos apenas um ou dois nomes conhecidos, sendo os demais inventados".

> Conclui-se que não se deve a todo custo recorrer às narrativas tradicionais, com base nas quais foram compostas nossas tragédias. De fato, a busca desse recurso é ridícula, porquanto mesmos os temas conhecidos são efetivamente conhecidos só por uma minoria, ainda que agradem a todos. Isso deixa claro que o poeta deve ser mais um *criador* de narrativas (roteiros) do que de versos, na medida em que é poeta devido à imitação, e esta sua imitação é das ações. Mesmo que sua poesia verse sobre eventos passados, não é por isso que ele é menos poeta, visto nada impedir que alguns eventos passados sejam tanto prováveis quanto possíveis, e é com base na probabilidade que o poeta cria a partir deles. (ARISTÓTELES, 2011, p. 56, grifo do autor).

A criação poética de uma narrativa, no entanto, não deveria ignorar o *pathos* (sofrimento), enquanto tudo aquilo que, de maneira geral, afeta o nosso corpo e a nossa alma. O *pathos* diz da dor enquanto condição da existência humana e, na tragédia, costuma se materializar em decorrência de ações destrutivas ou dolorosas, as quais tendem a resultar em agonias, mortes, ferimentos e desgraças do tipo.

A tragédia se divide em partes distintas, comum a todas, e são elas: *prólogo, episódio, saída do coro* e *canto do coro* (com esse subdividindo-se em *parodos* – o primeiro canto do coro a entrar em cena – e *estasimon* – fragmento cantado pelo coro sem este mudar de lugar). Outras tragédias podiam apresentar *esquenes* (árias interpretadas

pelos próprios autores, sem a participação do coro) e *comoi* (cantos fúnebres interpretados sucessivamente por um ou mais atores e por todo o coro).

Após ter elencado todos esses elementos da tragédia, que considerou como básicos, Aristóteles (2011, p. 60) passa a determinar o que deve ser almejado ou evitado na construção da narrativa para que se consiga a beleza e o efeito do trágico. Pontua que uma tragédia considerada bela não possui uma estrutura simples, mas complexa, pois está arquitetada no sentido de provocar medo e compaixão através de sua mimese. Assim, para alcançar esses objetivos, elas não devem mostrar homens de bom caráter "passando da boa sorte ao infortúnio, visto que isso não provoca medo ou compaixão, mas sim repugnância, nem devem aqueles de mau caráter ser mostrados passando da má sorte à boa sorte", pelas mesmas razões. O mesmo vale para as imagens de homens cruéis obtendo a derrocada, pois isso pode despertar é crença e amor à humanidade.

No destino das personagens trágicas, o melhor, em termos de criação poética, é assumir uma posição intermediária, na exposição de um tipo de sujeito que embora não se distinga pela justiça ou pela virtude, também não se torna vítima do infortúnio em decorrência do vício ou da perversidade – a sua desgraça deve provir é de um erro, conforme ocorre com Édipo. Desse modo, uma tragédia bem construída é a que mostra as suas personagens passando "da boa sorte para o infortúnio, a qual é causada não pela perversidade do personagem, mas por algum grande erro, como o indicamos, o personagem sendo mais voltado para o bem do que para o mal." (ARISTÓTELES, 2011, p. 61).

Nesse sentido, Aristóteles cita que, em sua época, as melhores tragédias eram as que tinham a sua ação dramática centrada em poucas famílias, tais como as de Alcmeon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes e Tefelos. São personagens que originaram tragédias homônimas e, carregam em comum, o envolvimento em crimes de sangue no seio de seus próprios grupos familiares. Alcmeon e Orestes são assassinos de suas próprias mães, ao passo que Édipo é assassino do pai e, como Telefos, comete incesto com a mãe. Tiestes matou o seu meio-irmão e Meleagro foi ceifado pela mãe. Apesar de todo esse massacre, essas personagens não eram necessariamente de mau caráter e, provavelmente, só chegaram a esses atos extremos pelas forças das circunstâncias.

Ou seja, ações entre inimigos não tendem a despertar compaixão em seus atos para além do sofrimento em si mesmo, e o mesmo se estende para as personagens neutras, sem nenhum tipo de envolvimento entre elas. "Quando, porém, os sofrimentos ocorrem entre indivíduos ligados pela afeição, irmão matando irmão, filho matando pai, mãe matando

filho, filho matando mãe, ou estando na iminência de o fazer", ou cometendo alguma outra ação dessa esfera, "são esses os casos que a tragédia deve buscar". (ARISTÓTELES, 2011, p. 63).

E as personagens podem exercer essas ações tanto por ignorância, como o Édipo de Sófocles ao assassinar o seu pai, quanto por consciência, como mostra Eurípides através de uma Medeia que mata os seus filhos, ciente do que estava fazendo, para se vingar do marido que a trocara por outra. Em se tratando da tragédia, o que não convém é essas ações não se concretizarem, pois evitaria o sofrimento – e ausência de sofrimento é ausência de trágico.

Para que as personagens das tragédias se aproximem mimeticamente do que é potencialmente humano, elas não costumam ser maniqueístas. Mesmo o sujeito de caráter mais inferior e desprezível será dotado de algo bom, para que seja representado com maior equidade. A coragem também é um traço de personalidade considerado importante, ainda que Aristóteles (2011, p. 65), devido ao contexto essencialmente patriarcal da Grécia Antiga (conforme expusemos no Capítulo I), acredite que "não é conveniente a uma mulher ser corajosa ou bem dotada nesse sentido".

Semelhança e coerência também são importantes para a construção de seres ficcionais, por isso, quanto mais as suas ações forem guiadas pelas forças da maior probabilidade, melhor. É "evidente que os desenlaces das narrativas devem emergir da própria narrativa e não, como em *Medeia*, de um artifício cênico", argumenta Aristóteles (*ibdem*), em referência ao desfecho da referida tragédia euripidiana, quando a protagonista foge em uma carruagem com dois dragões alados, mandados pelo seu avô, o deus Hélio (o sol). É preferível que os eventos que contrariam a razão, se houver, fiquem fora da tragédia. Por outro lado, não se pode ignorar que a tragédia produz o extraordinário e, nela, "preferimos o impossível provável ao possível implausível". (ibdem, p. 88).

Aristóteles (2011, p. 70) divide a tragédia em quatro espécies: complexa, quando é composta inteiramente pela peripécia e pelo reconhecimento; a do sofrimento; a baseada no caráter; e a simples. Sendo que as melhores tragédias são as que possuem todas essas qualidades. A tragédia, de modo geral, é composta pela complicação e pelo desenlace. "Chamo de complicação o que se estende do início ao ponto extremo que antecede a mudança para a boa sorte ou a má sorte; desenlace o que se estende do começo da mudança ao fim". O coro, por sua vez, deve ser tratado como um dos atores, devendo ser considerado uma parte do todo e participar da ação.

Ao crítico, no momento de analisar as personagens de uma tragédia, não cabe se restringir ao que elas dizem, mas examinar de que maneira o que elas proferem tem impacto sobre os outros ou sobre elas mesmas. Da mesma forma deve ser a análise de suas ações. Julgar, isoladamente, se determinada ação exercida por uma personagem é "boa" ou "má" é cair na superficialidade: é preciso observar para quem a ação se dirige, quem é ou não atingido por ela, com que meios ela foi realizada, quais resultados se esperava através dela e quais foram, de fato, obtidos.

Aristóteles (2011, p. 96) finaliza a *Poética* afirmando ser a tragédia superior à epopeia "pelo fato de atingir a meta de sua imitação (num espaço menor; a maior concentração produz mais prazer do que a diluição num longo período; [....]".

A tragédia surge e desaparece no século V a.C, sendo considerada uma expressão das conjunturas políticas e institucionais do seu tempo, ainda que não venha a ser, conforme disseram Vernant e Vidal-Naquet (2014), um mero "reflexo" desse contexto. Apesar disso, ela foi, sim, a manifestação da transformação por que passa a *polis* em seus valores mais tradicionais, como as ideias de autoridade, virtude e justiça.

Por essa razão, hoje, já não cabe dizermos que temos tragédias gregas em plena contemporaneidade, a menos quando estamos diante de reencenações do que foram as dramaturgias de Sófocles, Ésquilo e Eurípides. Mesmo assim, temos o sentido do trágico toda vez que "vemos destruída a razão de uma existência, toda vez que o homem se vê impelido a uma fatalidade". No entanto, a tragédia, tal como a conceituamos, "não é mais possível em nossos tempos de valores tão relativos, quando não mais podemos responder qual é a medida do homem". (SOARES, 2006, p. 61).

4.8. O ADULTÉRIO AOS OLHOS D"O MAIS TRÁGICO DOS TRÁGICOS"

Os dados biográficos que temos de Eurípides são parcos. Sequer sabemos a data do seu nascimento de maneira precisa. A indicação considerada como sendo a mais legítima para a data do seu natalício é o ano de 484 a.C., conforme a Crônica de Mármore de Paros, uma tabela cronológica grega talhada em pedra, encontrada no século XVII, assevera. Eurípides era filho de agricultores, sendo o seu pai Mnesárquides e, a sua mãe, Clito. Teria vindo ao mundo na fazenda deles, situada em uma ilha grega chamada Salamina. Até hoje visitantes frequentam a gruta onde o tragediógrafo supostamente gostava de escrever.

Albin Lesky (2015, p. 188) conta que Eurípides, no ano de 455, "conseguiu pela primeira vez um coro e representou *As Pelíades*", mas os seus contemporâneos não a apreciaram: "como em diversos aspectos estivesse em áspera contradição com a maneira de pensar de sua comunidade, provocou também sua oposição, que nos fala, em sua voz mais alta, através da comédia de Aristófanes". Com *As Pelíades* conquistou, no festival, um terceiro lugar e, só veio a ficar em primeiro, em 441, apesar de ter produzido em torno de noventa dramas – dos quais apenas três saíram vencedores.

"Os mexericos sobre a má experiência do poeta com suas duas mulheres, Melito e Corile (ou Coirine), não merecem maior atenção", desconversa Lesky (*ibdem*), ao apregoar que Eurípides teria morrido em 406, ao atender o chamado do rei Arquelau e ir para Aretusa. "Teria sido despedaçado por cães selvagens, mas isso por certo não passa de anedota."

Eurípides era um admirador da pátria ateniense, conforme o manifestado em suas obras, mas não conseguiu arrebatar o seu povo da mesma forma que Sófocles, o qual teria se vestido de luto na morte do primeiro. "Atenas erigiu um cenotáfio ao morto e concedeu, às suas obras representadas postumamente, a vitória que ridicara tanto ao poeta vivo." (LESKY, 2015, p. 189).

Eurípides teria sido o primeiro a afirmar que, para cada coisa, há duas maneiras de conceber que se contradizem – pensamento do qual Freud também iria tomar para si. Apesar disso, seria inútil querer encontrar em seus dramas uma perspectiva de mundo fechada, pois ele não era adepto de sistemas – ocupava mais o lugar daquele que questiona – e as suas personagens, se doutrina manifestavam, era por convicção delas próprias. Justamente por isso, não é incomum ver as suas personagens na defesa de posições contrárias, as quais nem sempre são possíveis de ser alocadas em algum tipo de modelo.

"Uma luta incessante, uma busca apaixonada percorre a obra do poeta e, precisamente no fato de que para ele a tradição perde o valor quando se trata de enfrentar uma nova questão", reflete Lesky (2015, p. 192).

Eurípides critica os deuses mas não chega a negá-los em seus poderes superiores como os ateístas. Para esse tragediógrafo, embalado pelos ideais da sofística, o homem é quem é o verdadeiro centro de suas ações. Desvinculadas, as ações divinas e as ações humanas já não se complementam, se manifestam é como contrárias, inconciliáveis. Se, para Ésquilo, o destino humano estava determinado por uma ordem superior, "para Eurípides esse destino, em dramas como *Medeia* e *Hipólito*, nasce do próprio homem, do poder de suas paixões". (*ibdem*).

No sentido esquiliano, os cursos dos homens podiam receber interseções divinas, com deuses os auxiliando e guiando os seus caminhos. Em Eurípides, o que vigora é o poder crescente da fatalidade e do acaso, posteriormente denominado de *tyche*, sorte, Fortuna. Ao ousar criticar os deuses em sua forma mítica, Eurípides não só é desprestigiado por parte considerável do público de sua época, como expõe o quanto de crueldade pode estar contida nas obras não divinas, mas da imprevisibilidade. Assim, a sua arte sabe extrair "grandes efeitos patéticos de uma acção com múltiplos acidentes, de que o homem é sempre a vítima, mas de que não pode retirar nenhuma lição", conjectura Romilly (2018, p. 116).

O progressivo abandono da firme crença nos deuses torna os gregos mais autônomos e mais responsáveis por suas decisões. Em Eurípides, isso se molda em personagens que vão se distanciando de suas representações míticas originais. Seus textos são mitos transformados em tragédias, em releituras que incorporam às personagens já conhecidas do público, traços cada vez mais subjetivos, humanos, em uma nova compreensão do homem. Apesar disso, os

> deuses ainda se movimentam pelo palco, mesmo que sua significação, na crença do poeta, também tenha mudado e o tema ainda nasce do mito, por mais que este, indestrutível como forma, continue servindo de recipiente para novos conteúdos. Um contemporâneo de Eurípides, aquele Agaton, em cuja celebração de uma vitória no certame dramático (416) Platão coloca o desenrolar do *Banquete*, teria dado, segundo Aristóteles (*Poética*, 1451b), em sua tragédia *Anteu* ou *Anto*, o primeiro passo em direção ao que tanta coisa nas tragédias de Eurípides parece impelir: a ação e as personagens são aqui de livre invenção, o que, todavia, não significa necessariamente que o campo mítico geral tenha sido abandonado pela tendência para o drama burguês. Mas tal tentativa permaneceu episódica, pois a tragédia, como parte do culto estatal, estava por demais ligada aos mitos tradicionais, mesmo quando sua tradição interna começou a esboroar-se. (LESKY, 2015, p. 193).

Desse modo, a tragédia euripidiana acaba por ir além da forma de seu gênero, pois seus elementos nem sempre conseguem se harmonizar para estabelecer uma totalidade orgânica, defendida pela tradição da Antiguidade como sendo a obra um "retrato do poeta". Se, como apregoara Aristóteles (2011, p. 90), Sófocles retratava as pessoas como deveriam ser, "Eurípides as retratava como realmente eram" (ARISTÓTELES, 2011, p. 90).

Nesse contexto, Romilly (2018, p. 115) pontua que a guerra de Peloponeso – a já mencionada luta brutal entre os próprios gregos que durou vinte e sete anos e arruinou o império ateniense – teve influência na atmosfera de infelicidade e desordem que paira sobre as personagens euripidianas. O próprio Eurípides não chegou a conhecer o sabor

do sucesso, do reconhecimento e da glória, ao contrário de Sófocles. A sua "família foi depreciada muitas vezes – com razão ou sem ela. Os seus casamentos passam por ter sido infelizes. A sua carreira literária [...] nunca se traduziu numa aprovação incontestada".

Nos festivais, Eurípides obteve o primeiro lugar três vezes, o que é considerado pouco para alguém que chegou a produzir uma centena de obras e concorreu bastante[117]. Ele não se envolvia com os políticos de sua época, mas o seu teatro "evoca a política com as suas lutas do dia-a-dia: condena, discute, protesta". Suas personagens fazem eco a problemas atuais e as suas posições políticas mudam, de uma peça para outra, ao calor dos últimos acontecimentos, em uma inconstância da própria militância. O espírito patriótico e o espírito pacifista se alternam em suas obras na medida em que a guerra alcança o seu auge ou chega ao seu fim. Nesse ínterim, seus seres ficcionais passam a mimetizar um psiquismo cada vez mais complexo: "estão mais próximas de nós do que os heróis dos outros trágicos, mas também são mais inteiras nas suas paixões, de que Eurípides não nos deixa ignorar nada". (ROMILLY, 2018, p. 116).

Eurípides renovou a tragédia grega, pois "desenvolveu a acção, forçou os efeitos, libertou a música, multiplicou as personagens, retirou o herói do seu pedestal, representou mil reviravoltas, algumas das quais roçam o melodrama." (*ibdem*). Os seus contemporâneos admitiam que a sua arte era carregada por um teor intelectual e, apesar de ser um tanto familiar, era considerada amarga.

Os Heraclidas (entre 430 e 427 a.C.)[118] está situada nos primeiros anos de guerra. Aborda o acolhimento dado pelo rei de Atenas, Demofonte, aos filhos de Héracles e ao velho Iolau, seguido do sacrifício voluntário de Macária. Mas o elogio de Atenas permeia toda a tragédia, e está manifesto tanto nas ações de personagens atenienses generosas quanto em versos que enaltecem diretamente a tradição ateniense.

Em *As Suplicantes* (entre 424 e 421 a.C.), refugiados procuram asilo junto de um altar. São mulheres, crianças e velhos, parentes dos chefes mortos em Tebas, os quais buscam o auxílio de Teseu, rei de Atenas na ocasião. É mais uma oportunidade de se louvar a generosidade ateniense e, como em *Os Heraclidas*, "ao elogio da acção associam-se fórmulas brilhantes, que celebram a cidade orgulhosa, a cidade livre, a cidade

[117] Romilly (2018) assevera que, apesar de hoje termos acesso a apenas dezoito tragédias de Eurípides, talvez seja importante separar desse número o *Reso*, pois a sua autenticidade é contestada. Por outro lado, o drama satírico *O Ciclope* precisa ser acrescentado, assim como os fragmentos de dezenas de tragédias perdidas.

[118] As datações utilizadas nesse trabalho das obras de Eurípides seguem uma tabela cronológica das tragédias gregas organizada por Jacqueline de Romilly (2018).

que deve a sua felicidade apenas às provas que não deixa de aceitar", analisa Romilly (2018, p. 119). Mas essa tragédia não se limita ao desejo de apregoar o patriotismo ateniense: há o retorno das cinzas dos chefes, a lamentação dos filhos, o suicídio de uma viúva, hostilidades à Esparta e discussões sobre a democracia, em um Eurípides que já se interessava em ver diferentes lados de uma mesma questão.

É fato que Eurípides não gostava de Esparta, assim como também era avesso à ideia de uma guerra, mas ele soube sublimar criativamente esses seus afetos através de suas tragédias. Em *Andrómaca* (entre 426 e 424 a.C.), Hermíone, casada com Neoptólemo, tem inveja da concubina de seu esposo, Andrómoca, a qual tem um filho dele. Com a ajuda de seu pai, Menelau, Hermíone traça a morte da rival e de seu enteado. Mas Andrómaca é salva pelo intermédio de Peleu, avô com forte inspiração paterna para Neoptólemo. Com a ajuda de Orestes, Hermíone, temerosa, aceita por fim na vida de seu marido, culminando em um drama de fraqueza e medo potencializado pelos males da guerra. "O que mais comoveu Eurípides na guerra foi menos o ímpeto da violência e o escândalo da morte do que a mágoa das mulheres, das cativas, dos seres sem defesa." (ROMILLY, 2018, p. 121).

Hécuba (424 a.C.) narra a vingança de uma mãe contra o assassino de seu filho. A rainha, após ver, na primeira parte da tragédia, a sua filha, Políxena, ser imolada pelos gregos, não demora a tomar conhecimento do assassinato do seu último filho, morto longe de Tróia. A segunda parte da obra evoca a vingança que ela inflige ao assassino, mas o ar de derrotada não lhe escapa por um segundo, o que a transforma em uma representante da desolação e dos males da guerra, na ênfase dada por Eurípides de que, nessas circunstâncias, o sofrimento cruel está tanto para vencedores quanto para vencidos.

Em *As Fenícias* (410 a.C.), um adivinho exige de Creonte o sacrifício de seu filho, Meneceu. Creonte se recusa a esse encargo, mas o filho, que ouvira tudo, se entrega à morte, movido pela honra, para salvar a sua pátria. São figuras um pouco mais idealizadas que, em Eurípides, são representadas por personagens de extrema juventude e pureza, como assinalou Romilly (2018). O próprio Hipólito é a imagem da pureza, visto que ele nem conhece o amor. Não por acaso, Eurípides trata esses jovens puros como se eles estivessem em um mundo à parte e ainda não houvessem sido "corrompidos" pelas intempéries da vida.

O coro, nas tragédias euripidianas, pouco interfere na ação da trama, e aparecem, geralmente, para fazer lamentos ou cantarem a felicidade perdida ou a saudade. Em *As Bacantes*, tragédia que só foi divulgada depois da morte de Eurípides, o coro canta o

desejo de fuga dos homens que procuram o culto de Dioniso – desejo de fuga para outro lugar, para longe de si mesmos, em um reencontro com deus e a natureza. A peça, porém, encerra com a ideia de que os homens, se praticam o mal, terão que lidar com ele. Não encontrarão refúgio em divindades.

Como um "poeta filósofo", que tece críticas aos mitos e à religião sem, necessariamente, se tornar ateu ou irreligioso, Eurípides desdobra as suas tragédias em temas como a hereditariedade, a educação, a vida ativa ou contemplativa, a virtude, o vício, os dilemas das mulheres e dos homens de sua época. "Num escárnio mordaz, sublinha a inverossimilhança de certas narrativas; lamenta-se – antes de Platão – de que os deuses sejam apresentados, muitas vezes, como agindo muito mal" (*ibdem*, p. 142).

Ao questionar a tradição mítica de que os deuses tinham poder sobre o destino dos homens, Eurípides não transfere, necessariamente, esse poder aos próprios humanos. Nas tragédias euripidianas, os sujeitos não são senhores de seus destinos. Pelo contrário: são surpreendidos pelos fados que encontram. É o erro e a revelação, o mal entendido e o golpe, em um jogo que transforma as personagens em marionetes de suas próprias ações.

Sobre esse aspecto, "incorrem no erro aqueles que se queixam que Eurípides procede assim em suas tragédias, fazendo, inclusive, que muitas delas terminem em infortúnio. Esse procedimento, como dissemos, é o correto", e Eurípides, por ser mestre em conduzir as suas personagens ao erro e a infelicidade, é considerado "o mais trágico dos poetas", determina Aristóteles (2011, p. 61).

Eurípides não fazia ideia do que, no século XX, viria a ser o inconsciente freudiano, mas já tinha plena noção de que as pessoas eram possuídas por uma instância que nem elas mesmas conheciam. Freud foi leitor de Eurípides, e é fato incontestável que muitas das suas teorias psicanalíticas provém de personagens míticas e tragédias gregas.

As Troianas (415 a.C.) não possui nem unidade de ação, nem heroí. É uma sequência sucessiva de desgraças, com Hécuba presente, do início ao fim, com cenas inteiras, apenas, deitada no chão. Quando não pragueja Helena, a quem atribui a responsabilidade pelos males de Tróia, vê desfilar diante de si a sua filha enlouquecida, Cassandra, depois a sua nora, Andrómaca, de quem tiraram o filho para matar, até que lhe chega o cadáver desfigurado de Astíanax. A tragédia encerra com o incêndio da vila.

Ao retratar os sofrimentos da guerra, Eurípides não hesitou em introduzir o "patético mais insistente, mais espectacular, mais pungente: cenas de desespero e de loucura, comentários ao mesmo tempo cruéis e comoventes sobre o cadáver de uma criança, tudo está lá", sintetiza Romilly (2018, p. 123), ao assinalar que, em *As Troianas*,

mais uma vez, os vencedores não são apresentados como mais felizes do que os vencidos. Se Ésquilo, como nos *Persas*, procura justificar as faltas morais e esclarecer as motivações da guerra, Eurípides desloca a forma habitual da tragédia e reage aos ideais patrióticos justapondo imagens de sofrimentos individuais.

A guerra e os problemas dela derivados, mesmo quando usada apenas em pano de fundo, costuma perturbar as vidas das personagens euripidianas e as impelem à ação, na exposição de suas paixões, na arquitetura de intrigas e no desenvolvimento de vinganças. Nesse tragediógrafo, os problemas políticos estão emaranhados aos próprios dilemas e sentimentos humanos.

Essa forma de humanizar mesmo as criaturas mais lendárias, como a rainha Hécuba ou a famigerada Helena de Tróia, chegou, de acordo com Romilly (2018), a escandalizar, pois os heróis de Eurípides, em estado de felicidade, vivem como homens comuns, e não era difícil ver os seus reis, no teatro, vestidos com roupas simples, quase farrapos. Era um mergulho de seres míticos na banalidade da vida cotidiana, como demonstra a sua Electra, em obra homônima, casada com um camponês.

Tanta aproximação da exterioridade de suas obras acabou por tornar mais complexa a representação do psiquismo de suas personagens. “Os heróis de Eurípides são vítimas de todas as fraquezas humanas: alguns obedecem às suas paixões, e esta influência da paixão é descrita com realismo”, observa Romilly (2018, p. 126). Se, em Ésquilo, os problemas da falta e do castigo eram mais importantes do que o psiquismo humano e, em Sófocles, as personagens tomam para si virtudes tão idealizadas que as distanciam de uma vida interior com camadas mais profundas, é Eurípides quem primeiro se interessa em talhar o homem como a maior vítima de suas próprias paixões.

É o que ele faz tanto em *Medeia* (431 a.C.) quanto em *Hipólito* (428 a.C.). Nessas duas obras, é uma mulher quem domina a tragédia: a primeira, se sente uma esposa traída; a outra, uma esposa prestes a trair. Também para as duas, catástrofes acontecem em decorrência dos fortes sentimentos que movem essas mulheres, os quais são desencadeados pelas (possibilidades de) quebras dos pactos conjugais. Em ambos os casos, “por consequência, tudo se passa como se a parte ainda há pouco reservada a uma vontade divina tivesse sido transferida para o próprio homem, que carrega o seu destino no seu próprio coração”, avalia Romilly (2018, p. 127).

Medeia conta a história da mulher que, após ser abandonada pelo marido, é tomada por uma fúria monstruosa, que a faz assassinar “a outra” e degolar os próprios filhos para se vingar do homem que a trocara por uma mais jovem, bela e rica. Medeia é movida por

uma força irracional, poderosíssima. E, nisso, ela, a mulher traída, se aproxima de Fedra, a mulher que luta incessantemente, em *Hipólito*, para não admitir que é apaixonada pelo enteado. A fidelidade conjugal (tomada enquanto honra), para Fedra, lhe era um dos valores mais importantes. Tanto que, quando o seu segredo é descoberto, ela comete suicídio.

A teatralogia que incluía *Medeia* foi encenada por Eurípides em março de 431 a.C. e ficou em terceiro e último lugar no concurso, junto de *Filoctetes*, *Dictis* e o drama satírico *Os segadores*, que não chegara até nós. *Medeia* toma como base personagens e enredos da mitologia grega:

> Homero menciona de passagem as expedições de Jasão (*Odisseia*, X, 134; XI, 256-9; XII, 59-72), sem se referir contudo a Medeia, citada por Hesíodo (*Teogonia*, 956-62, 992-1.002), que alude ao casamento com Jasão. Píndaro, além de abordar as núpcias da heroína, fala de seu papel na expedição dos argonautas (*Olímpica*, XIII, 53 ss.), sem deixar de lado sua habilidade em manipular venenos e a morte de Pélias (*Pítica*, IV, 233 e 250). (EURÍPIDES, 2010, nota preliminar).

Medeia fora uma personagem que interessara a Eurípides desde o início de sua carreira. Em sua estreia, em 455 a.C., com *Pelíades*, centrou o assassinato de Pélias arquitetado por Medeia. Em 440 a.C., com *Egeu*, mostrou a estada de Medeia em Atenas, às voltas com o seu plano de matar Teseu. "O poeta transladou o material para a sua época, adaptando-o aos conceitos que desejava transmitir", pontua Rinne (2017, p. 37), na ênfase de que Medeia confronta os deuses e prefere a dor do que a completa humilhação após ter sido traída por Jasão.

O mito dos argonautas é muito anterior a Eurípides, tem origem no período micênico, e faz associação às expedições gregas no mar Negro. Ele narra a longa viagem de Jasão até a Cólquida, onde o rei Eeta, filho do Sol e pai de Medeia, lança a Jasão três provas dificílimas para que ele pudesse obter o velo de ouro, requerido por seu tio, Pélias, numa missão suicida. Nessa jornada, Medeia ajuda Jasão a atingir os seus objetivos e a derrotar os seus inimigos, mas foge com ele. É quando Jasão decide casar-se com Medeia, na ilha dos feácios, mesmo com os navios a mando do pai dela já a perseguindo em alto mar. Perseguição em que Apsirto, irmão de Medeia, acaba morto, por intervenção dela. Na viagem de Cólquida para Corinto, Medeia também se encarrega que Pélias não sobreviva, e é exatamente aqui que inicia a tragédia de Eurípides: quando o casal, já com dois filhos, se exila em Corinto, e Jasão decide, na surdina, que irá se casar com a filha do rei Creon, Glauce (a qual não chega a ser nomeada pelo poeta). A obra euripidiana é

aberta pela personagem da nutriz, que, de imediato, já expõe a desordem gerada pela infidelidade conjugal na casa de Medeia:

> NUTRIZ: (...) O amor adoece agora,
> instaura-se o conflito, pois Jasão
> deitou-se com a filha de Creon.
> Rebaixa a própria esposa e os descendentes.
> Medeia amealha a messe da miséria,
> sorgue a destra, explode em jura, evoca
> o testemunho dos divinos: eis
> a paga de Jasão com que lucra!
> Seu corpo carpe, inane ela se prostra,
> delonga o pranto grave assim que sabe
> o quanto fora injustiçada.
> (...) em lamúrias pelo pai,
> pelo país natal, que atraiçoou
> por quem sem honra a tem agora. Aprende
> o quanto custa renegar o sítio
> natal. (...) (EURÍPIDES, p. 25, 2010, versos 15-25).[119]

As primeiras posições apresentadas por Eurípedes a respeito do adultério, tal e qual observamos na mitologia indígena, são negativas: nas palavras da nutriz, a traição amorosa vem como aquilo que deixa o amor adoecido e gera um conflito. A amante não nomeada de Jasão, chamada de "a filha de Creon", acentua o que discutimos, no primeiro capítulo, a respeito do modo como os antigos tratavam as suas mulheres. Glauce, ao não ser chamada pelo nome, é retirada da condição de sujeito, como se, na verdade, ela fosse um "objeto", uma "propriedade". Ela é aquela que pertence ao pai, é "a filha de Creon" e, Jasão, ao deitar-se com a filha solteira de um rei, mesmo já estando casado, não passa a ser bem visto: ele "rebaixa a própria esposa e os descendentes", macula toda a sua linhagem.

Medeia, que fora tão leal e devota a Jasão, se sente injustiçada com a sua infidelidade, ao ponto de questionar os deuses. É esse o "lucro" que recebe em troca de ter sido uma esposa tão fiel ao marido? A traição conjugal? É quando a própria nutriz conjectura, como que embasada pela sabedoria dos deuses, que o que agora acontecia com Medeia era resultado de tudo o que ela fizera anteriormente. Eurípides, já na abertura dessa obra, arquiteta a noção de que Medeia fora traída por Jasão porque antes traíra o seu pai e a sua terra natal, e de que agora precisaria aprender a lição dessa experiência.

A nutriz desabafa com um pedagogo sobre o que estava se passando na casa de seus patrões, ao que ele faz afirmações que também ajudam a compor o quadro da visão

[119] Em tradução de Trajano Vieira.

euripidiana a respeito da infidelidade amorosa: “Núpcias novas destroem o liame antigo” (*ibdem*, p. 29, verso 76), “Não vês que o ser humano/ ama a si mesmo mais do que ao vizinho/ (...) como o pai que prefere a noiva aos filhos?” (*ibdem*, p. 31, versos 85-8). Aqui, com a chegada do pedagogo, é interessante percebemos como Eurípedes começa a atribuir mais complexidade à noção de adultério.

Se a nutriz havia trazido uma visão mais unilateral, polarizada, essencialmente negativa sobre a infidelidade, o pedagogo, agora, põe a questão da traição amorosa em patamares menos simplificados: reconhece que o adultério é um perigo para o matrimônio, pois os vínculos novos podem pôr fim em vínculos antigos, mas conjectura que é do humano se preocupar mais com os próprios interesses do que com as relações que estabelece.

Nesse imbróglio, Medeia passa a projetar em seus filhos a imagem do Jasão traidor: “Ó prole odiosa de uma mater mórbida,/ meritória de maus votos,/ pereça com o pai!” (*ibdem*, p. 35, versos 111-13). Ao que o Coro reage: “Se teu marido virou idólatra/ de cama infrequentada,/ isso é com ele! Não te inflames!/ Zeus abraça tua causa!” (*ibdem*, p. 39, versos 155-58). Mas Medeia não se conforma com as soluções ou saídas que insistem em lhe apresentar para superar a dor de ter sido traída, e se desfaz em lamentos indignados:

> Entre os seres com psique e pensamento,
> quem supera a mulher na triste vida?
> Impõe-se-lhe a custosa aquisição
> do esposo, proprietário desde então
> de seu corpo – eis o opróbrio que mais dói! (*ibdem,* p. 45, versos 230-34).
>
> [...] À divorciada,
> a fama de rampeira; dizer *não!*
> do apetite másculo não nos
> cabe. (*ibdem*, versos 234-39, grifo do autor).
>
> [...] Quando a vida em família o entedia,
> O homem encontra refrigério fora,
> Com amigo ou alguém da mesma idade. (*ibdem*, versos 244-46).
>
> [...] Mulher é amedrontável, ruim de pugna,
> Não suporta a visão da lança lúgubre,
> mas se maculam a honra em sua cama,
> não há quem lhe supere a sanha rubra. (*ibdem*, p. 47, versos 263-266).

O desabafo de Medeia vem como denúncia, pelas mãos de Eurípides, do que vivia a mulher grega no modo como as relações conjugais estavam estruturadas. O seu discurso é a constatação do que perceberam historiadores e antropólogos, conforme expusemos no

Capítulo Um, a respeito do inconformismo feminino diante das regalias sexuais que tinham os homens antigos, enquanto tolhiam o desejo de suas filhas, mães e esposas.

O fato de Medeia projetar em seus filhos a imagem de Jasão, ao enxergar os seus dois meninos enquanto uma "prole odiosa", também diz muito da sua revolta para com o masculino, o homem, e o sistema patriarcal que condena a mulher a uma "triste vida", submetida à "custosa aquisição do esposo", o qual chega a ser o "proprietário desde então de seu corpo" – e é essa a condição "que mais dói". Pois até a mulher traída, que pedia o divórcio em decorrência das quebras contratuais de seu marido, era obrigada a ser vista, naquela cultura, como uma "rampeira", uma "qualquer", uma "ordinária". De forma que, para a mulher grega, dizer "não" ao "apetite másculo" de seus maridos não lhes cabia. Nisso, o coro, ao pedir que Medeia não se afete com os erros do marido, não se "inflame", que deixe que ele mesmo arque com os erros dele, acaba por compactuar com o estado das coisas como elas são e estão.

Diante da acusação feminina de que o homem grego casado, quando se entediava da família, buscava "refrigério fora", ao passo que a mulher casada, se fizesse o mesmo, teria a sua "cama maculada", o coro passa a considerar que "É justo que [ela] pretenda se vingar do esposo." (*ibdem*, versos 267-68, grifo nosso).

A exposição de Medeia sobre o seu ponto de vista – essencialmente feminino – no conflito da traição amorosa, faz o coro repensar as suas próprias posições sobre o adultério, assim como a própria estrutura dessa tragédia vai se ordenando em perspectivas sobre a infidelidade conjugal que vão se ampliando, se multiplicando e se desdobrando na medida em que as personagens se manifestam e o drama avança.

Creon e Medeia tem uma cena de embate, em que ele, que se coloca enquanto representante da Lei, exige que ela vá embora junto dos seus filhos. Ela finge aceitar a sua derrota e cumprir o que lhe é exigido. "Para os mortais o amor é um enorme mal", reflete ela (*ibdem*, p. 53, verso 330), ao solicitar, ao rei, apenas mais um dia até a sua partida, para que possa se organizar. Daí em diante, Medeia começa a arquitetar a sua vingança, ao praguejar, diante do coro, que ninguém a faz chorar impunimente.

Na sequência, Jasão e Medeia finalmente se encontram. Ele se coloca como um pai preocupado, diz que jamais permitiria que os seus meninos fossem embora com "uma mão na frente e outra atrás", assim como frisa que, apesar de Medeia o odiar, esse ódio não é recíproco. Medeia o lança as mais diversas injúrias, ao rotulá-lo de canalha, "inimigo dos deuses", e manifestar, mais uma vez, a sua revolta diante do adultério do marido:

> Enganando-me ao leito ainda virgem,
> depois que procriei! Aceito a hipótese
> do amor por outra, quando não é pai.
> Juras não valem, dás a impressão
> de achar que os deuses não têm mais poder
> ou que os mortais adotam leis inéditas,
> ao assumires tua infidelidade.
> Eis minha mão, que tanto acariciavas!
> Joelhos meus, quantas vezes o farsante
> vos afagou, mentindo-me esperanças! (*ibdem*, p. 67, versos 489-98).

Nesse trecho, vale a nota de como Medeia passa a considerar o adultério uma infâmia depois que Jasão se torna pai de seus filhos, o que nos remete à ideia de que, uma vez que eles, enquanto casal, originaram uma família, essa instituição, segundo os costumes, precisava se manter indissolúvel. Assim, a mistura da dor da mulher traída, enganada, vai se misturando à frustração de ver a família que um dia ensejara construir com o esposo, desmoronar em decorrência da infidelidade dele. Diante de sua desgraça, Medeia, mais uma vez, questiona os deuses, ao passo em que também reflete sobre a lei dos homens, adjetivadas de "inéditas", uma vez que Jasão assume a traição.

Nesse contexto, é interessante nos questionarmos a respeito do engano: antes de ser enganada por Jasão, não teria a própria Medeia se enganado com o que lhe dissera a cultura, no discurso de que as juras matrimoniais são imunes ao tempo e ao desejo? Não teria Medeia cometido um engano quando, ancorada nas palavras dos deuses, acreditou que uma família, uma vez originada, não se destrói? Aqui, é importante, também, provocarmos: numa relação de adultério, quem é o verdadeiro traidor, afinal de contas? Aquele que trai, ou uma cultura – sustentada por motivações patriarcais, religiosas, em um projeto milenar de poderio masculino – que não costuma nos falar abertamente a respeito do desejo, da sexualidade, das relações e das condições tipicamente humanas?

Para Medeia, Jasão argumenta que todos os males que eles estavam vivendo era culpa de Afrodite e de Eros, que a fizera se apaixonar por ele. Os deuses do amor queriam que Medeia ajudasse Jasão nos desafios lançados pelo pai dela, bem como na busca pelo velocino de ouro, como ela de fato o fez. E se, em cena anterior, Eurípides, como que em um tribunal, fizera Medeia expor a sua defesa a respeito da contenda que estava enfrentando, agora, no drama, é a vez de Jasão fazer a sua própria alegação sobre os fatos da infidelidade – uma cena espelho, em que o mesmo número de versos é concedido, nessas cenas, para as duas personagens, como se elas estivessem sendo reguladas temporalmente diante de um júri:

> Quando aportei aqui provindo de Iolco,
> trazendo só percalços na bagagem,
> que sonho poderia acalentar
> senão casar com a princesa, um êxule?
> (...) todos sabem
> que até o amigo evita o homem pobre. (*ibdem*, p. 73, versos 551-61).
>
> [...] Tua discordância se resume à cama.
> A que ponto chegais, mulheres: credes
> ter tudo se o casório vai de vento
> em popa, e o belo e o conveniente nada
> valem caso o deleite falte ao leito!
> Pudéramos procriar diversamente
> e preterir a raça das mulheres:
> imune ao mal, o homem viveria! (*ibdem,* versos 568-75).

E, nesse trecho, cabe nos atentarmos para as fantasias inconscientes que motivaram a escolha de Jasão pela via do adultério. Assim, é importante retornarmos ao mito para compreendermos como a chegada de Jasão em Corinto, como exilado, se vincula a outros traumas do seu passado: "Muito jovem ainda, Jasão sofreu as amarguras do exílio. É que seu pai, legítimo herdeiro do trono de Iolco, fora destronado e, conforme algumas tradições, condenado à morte ou coagido a suicidar-se", conta Brandão (2014, p. 364), o qual explica que, com a morte prematura do pai (arquitetada pelo seu próprio irmão), Jasão foi obrigado a se exilar, tendo sido levado, às escondidas, para junto do centauro Quirão. A sua mãe, ao ver o marido morto, se enforcou.

Sendo assim, quando o Jasão de Eurípides enfatiza, para Medeia, que precisou fugir de Iolco "trazendo só percalços na bagagem", em termos inconscientes, esses percalços podem se vincular, também, a um outro exílio por ele vivenciado, demarcado pelo suicídio da sua mãe e pela morte prematura do seu pai. Ao se ver diante, mais uma vez, dessa cena traumática de exílio, "que sonho podia acalentar" Jasão, a não ser "casar com uma princesa"?

Para um sucessor ao trono que foi impedido, boicotado e, posteriormente, forçado ao desterro, casar-se com uma princesa, a filha de um rei, era, mais uma vez, se ver diante da possibilidade de reparar o passado que não pudera ser concretizado: voltar a fazer parte da realeza, algo que Jasão buscara por uma vida inteira.

Em termos das fantasias originárias, percebemos como o exílio pode dizer do sentimento de exclusão vivenciado por aquele que observa a cena primitiva, com outros usufruindo aquilo de que ele é interditado, proibido de usufruir. Nesse cenário, a possibilidade de se casar com uma princesa, para Jasão, também faz eco às fantasias de

retorno ao útero materno, na imagem daquela união que, finalmente, pode vir atender a "todas" as suas necessidades, suprir "todos" os seus desejos: algo que se inscreve, em sua biografia, como falta e como trauma, vide a maneira trágica como a sua mãe arrancara a própria vida.

O filho de uma mãe suicida, que não considerou o filho que deixaria desolado ao passar ao ato de ceifar a própria vida, inevitavelmente, poderá trazer esse conflito para ser reatualizado, com a sua esposa, em sua relação conjugal. Algo que Jasão reestabelece com Medeia, sendo a sua indiferença para com ela – e com o feminino de maneira geral – a mesma que um dia a sua mãe lhe dirigira ao se matar em nome do amor que sentia por outro homem.

O coro não se convence da argumentação feita por Jasão: "(...) mesmo contra o que por certo pensas,/ direi que atraiçoar a esposa é indigno". (EURÍPIDES, 2010, p. 75, versos 577-78). Medeia, por sua vez, responde que, mais do que o próprio adultério, o que mais a magoou fora a mentira: "foras honesto, me convencerias" (*ibdem*, verso 586).

Jasão passa a defender que tudo o que fizera fora pensando no bem de sua própria família, de garantir-lhes um futuro mais digno. E, aqui, a fantasia de sedução é percebida com os seus mecanismos de inversão do desejo, ao fazer Jasão negar que a motivação para o adultério partira dele próprio: o motivador era um outro, um terceiro, vindo de fora, personificado não em uma pessoa, mas na própria instituição familiar que o cobrava o papel de provedor.

Medeia, evidentemente, não se convence do falatório de Jasão, ainda que passe a fingir, para ele, estar conformada. Na progressão da tragédia, ela envia para a noiva de Jasão, com o argumento de que desejava selar a paz, um peplo (uma espécie de vestido em voga na antiguidade) e uma grinalda tecidas com fios de ouro, para que ela os usassem no dia do seu casamento. Era o início da vingança de Medeia, pois os seus presentes estavam devidamente enfeitiçados.

> Nada valeu, meninos, meu empenho,
> nada valeu sofrer as convulsões
> doloridíssimas do parto. (*ibdem*, p. 119, versos 1029-31).

> (...) Não é que ignore
> a horripilância do que perfarei,
> mas a emoção derrota raciocínios
> e é causa dos mais graves malefícios. (*ibdem*, p. 121, versos 1077-80).

No trecho acima, percebemos como Medeia, para Jasão, em muito se assemelha a Polimede, a sua mãe, o que faz da sua escolha objetal por Medeia, no entender de Freud (1905 2016b), uma escolha de apoio: ambas julgaram que os seus filhos não lhes eram suficientes se não pudessem ter, como cônjuge, o pai deles. Ambas partiram para atos cruéis em decorrência da impossibilidade de seguirem a vida com os seus maridos. As duas são mulheres para quem a emoção "derrota raciocínios" e gere os "mais graves malefícios".

De um mensageiro, Medeia recebe a notícia de que a princesa e o rei de Corinto estão mortos. A noiva de Jasão fora incendiada quando pôs a grinalda de ouro na cabeça e, o seu pai, ao tentar ajudá-la, também acabou morto. O mensageiro, então, resume o acontecido em uma frase: "não é da esfera humana ser feliz". (*ibdem*, p. 133, verso 1228). Medeia, não satisfeita, dá continuidade à sua vingança contra Jasão e, movida pelo ódio contra o marido, assassina os filhos, perfurando-os com uma lança. É a fantasia de castração posta no mito não necessariamente na perspectiva do adúltero, mas da mulher traída que, através dos filhos meninos, interdita, de maneira cruel e definitiva, os potenciais futuros homens infiéis.

Jasão, ao saber que, além do seu futuro sogro e da sua futura esposa, os seus dois filhos homens também estão mortos, cai em cólera: "(...) os meninos,/ dizimados por causa de uma cama,/ algo impensável entre as moças gregas" (*ibdem*, p. 145, versos 1337-39). "Pudera nunca tê-los semeado/ para não vê-los mortos por teus golpes!" (*ibdem*, p. 155, versos 1413-14). Medeia foge em uma carruagem de fogo, provavelmente puxada por dragões, mandada pelo seu avô Sol. O coro finaliza a tragédia:

> De inúmeras ações Zeus é econômico;
> Deuses forjam inúmeras surpresas.
> O previsível não se concretiza;
> O deus descobre a via do imprevisto.
> E assim esta performance termina. (*ibdem*, versos 1415-19).

Assim, podemos interpretar, nesse desfecho, no que diz respeito às relações conjugais, o anúncio de que os mais diferentes destinos podem ser encontrados por aqueles que decidem constituir um casamento. Pois "o deus descobre a via do imprevisto" mesmo para os relacionamentos fincados na tradição, e o adultério é uma das várias possibilidades que um casal está sujeito a encontrar em seu caminho.

Já a peça *Hipólito* foi representada três anos depois de *Medeia* e chamou atenção por suas diferenças: "a sua estrutura é muito mais regular porquanto não temos cenas de Egeu ou de carros mágicos que necessitem de explicação satisfatória e a caracterização é bem mais normal", avalia Kitto (1990, p. 33), ao enfatizar que "temos em Fedra uma personagem bem acabada que é, de muitas maneiras, a personagem mais completa e mais trágica em qualquer desta série de peças".

A Fedra de Eurípides lembra as personagens de Sófocles, em sua luta alucinante entre a paixão e a virtude, entre ser uma adúltera ou uma mulher socialmente respeitada: o seu próprio nome, etimologicamente, *Phaídra*, se refere àquela que é "luminosa, resplandecente, brilhante" (BRANDÃO, 2020, p. 257), em completa oposição ao nome de Medeia, que deriva "daquela que ideia", da que arquiteta e planeja alguma coisa, geralmente maquinações vis. Fedra também é o oposto da sua nutriz, a sua ama, bem como de Hipólito, o seu enteado por quem se apaixona por intermédio divino.

O drama inicia após Hipólito alardear que Afrodite é a pior das deusas, pois seria uma impura, apegada ao amor e ao sexo. Hipólito, na tentativa de se revestir de uma pureza amorosa e sexual, renega a deusa do amor e passa a venerar Artemis, a deusa virginal. Afrodite, ao se sentir ofendida, se vinga de Hipólito ao fazer com que Fedra, a sua madrasta, se apaixone por ele. Afrodite, assim, não surge nessa narrativa como "um ser mítico cuja existência Eurípides tente contestar, não é um culto cuja observância tente desacreditar; é um dos poderes elementares da natureza", uma força que precisa ser respeitada e reverenciada. (*ibdem*, p. 35).

Afrodite é o agente trágico de *Hipólito*, aquela que planta, no coração de uma mortal, o desejo do adultério. Hipólito, enquanto uma vítima dessa tragédia, paga o preço de sua unilateralidade, de sua polarização, de sua aversão à Afrodite e completa preferência por Artemis. Mais uma vez, essa é a forma encontrada por Eurípides para enfatizar que há leis contra as quais não se pode lutar: "Fedra nobre/ não viverá, pois não renunciarei,/ para poupá-la, a impor ao inimigo/ meu punição à altura do que julgue/ satisfatório", profetiza Afrodite na abertura do drama. (EURÍPIDES, 2015, p. 15, versos 46-50)[120].

Afrodite sela o destino de Hipólito e Fedra com o sinete de um adultério que sequer chegaria ao ato, ficaria apenas nas fantasias de infidelidade – as quais não são menos poderosas que os atos da infidelidade em si (lembremos da ideia freudiana de

[120] Também em tradução de Trajano Vieira.

realidade psíquica), e essa tragédia mostra isso, principalmente, através de suas personagens extremadas (e agora nos lembremos de Medeia), como o Hipólito que é alucinado pelo culto da virgindade. Como, em *Medeia*, há o discurso, também defendido por Freud ([1930] 2010d), de que "o sofrimento é intrínseco aos mortais" (EURÍPIDES, 2015, p. 29, verso 207), proferido pela nutriz:

> A vida que delonga muito ensina:
> o liame humano há de se pautar
> pelo comedimento e não buscar
> a culminância da medula da ânima,
> e pelo amor flexível
> no desenlace ou vínculo. (*ibdem*, p. 33, versos 252-57).

Comedimento e flexibilidade chamam a atenção no discurso da nutriz ao tratar do desenlace ou do estabelecimento dos vínculos amorosos, na defesa, muito aproximada das perspectivas freudianas, de que as atitudes extremadas podem não ser as melhores escolhas em termos de relações humanas. Fedra, atordoada com os sentimentos proibidos que passou a manter pelo seu enteado, questiona a sua ama sobre o que é o amor, ao que ela responde: "O prazeroso e o amargo num só tempo." (*ibdem*, p. 45, versos 348), em mais um ponto de vista *dual*, ambivalente, a respeito das emoções e da condição humana, conforme Sigmund viria a também fazer no modo bifurcado e antitético como desenvolveu vários de seus conceitos, a exemplo das *pulsão de vida* e *pulsão de morte*, ou das noções de que todo *maso* seria um *sado*, ou de que todo *voyeur* seria um *exibicionista*.

Nesse paradoxo amoroso de sentimentos antagônicos cunhado por Eurípides, Fedra, sem saber lidar com o fato de ser uma mulher nobre, casada, até então virtuosa, que se vê possuída pelo desejo de trair o marido, passa, como Medeia, a se deixar levar pelos pensamentos mais desesperados, na ideia de salvaguardar a sua honra: "com base no que é torpe tramo o nobre" (*ibdem*, p. 43, verso 331). "Enfim, sem conseguir me impor a Cípris,/ pareceu-me razoável me matar,/ a solução de mais vigor – quem nega? (*ibdem*, p. 51, versos 400-02). Ao que a nutriz, após ouvir as confidências de Fedra a respeito de seu amor ilícito, pouco interessada em dissuadí-la de seus rompantes de loucura, sentencia: "estivesses em gozo da razão, / jamais te instigaria por um leito/ e por prazer". (*ibdem*, p. 57, versos 494-96).

Aqui, é preciso lembrar que o modo como a nutriz julga e condena o prazer pelo o qual Fedra se vê atraída – aquele de ser "instigada por um leito", ou seja, para a cama

de outro, seduzida pelas delícias do amor e do sexo – expõe muito do modo como as mulheres da antiguidade eram cerceadas em seu desejo, algo que, conforme desdobramos ao longo de todo esse trabalho, não era equânime para os homens casados.

Nesse ponto, é importante percebermos como boa parte dessas mulheres – longe de se revoltarem como Medeia – aceitavam as imposições da cultura e chegavam a cobrar e a vigiar umas às outras para que a tradição fosse respeitada. Não por acaso, é a própria nutriz quem revela a Hipólito, sob juramento, o que a sua madrasta estava sentindo por ele, ao que o rapaz reage da pior forma possível:

> Por que trouxestes, Zeus, à luz do sol
> o mal da fraude, a fêmea? Se o objetivo
> era a propagação da raça humana,
> desnecessário fora usar mulheres,
> mas que os mortais, depondo em teus santuários
> ouro infrangível, bronze ou ferro, aos filhos
> comprassem na semente pelo preço
> conveniente a cada qual, vivendo
> em moradias livres, sem a fêmea. (*ibdem*, p. 71, versos 616-24).

A aversão de Hipólito pelo sexo e pelas mulheres chega a lembrar a das clássicas histéricas, em relação aos homens, atendidas por Freud. O sexo enquanto algo "sujo", "bestial", e as mulheres como "seres inferiores", desenhadas pelo discurso de Hipólito, dizem muito de um pensamento que já começava a ser cunhado, no Neolítico, a respeito do patriarcado e dos seus modos de compreender o desejo sexual, conforme detalhamos no primeiro capítulo. Já o seu desejo de que a propagação da raça humana se desse sem a necessidade das mulheres, lembra as teorias psicanalíticas sobre a fantasia de autoengendramento, como expusemos nos últimos capítulos.

As mesmas cenas com atmosfera de "tribunal" que Eurípides construiu em *Medeia*, ele repete em *Hipólito* e, mais uma vez, depois do protagonista homem manifestar o seu repúdio sobre as mulheres, é a vez da protagonista mulher e, nesse caso, da rainha Fedra, arquitetar a sua defesa:

> Triste sina soturna, a das mulheres!
> Que técnica usaremos, que palavras
> que desatem a trama das palavras?
> Deparo-me com Dike, a Justa. Ó terra!
> Ó luz! Como furtar-me ao revés?
> Como ocultar o sofrimento, amigas?
> Haverá defensor que se apresente,
> deus ou mortal, que aceite ser cúmplice
> de ações vazias de justiça?
> Sombra de mim, o sofrimento guia-me

> à dura senda que ultrapassa a vida.
> Nenhum sabe de revés tão grave. (*ibdem*, p. 75, versos 667-79).

Se o discurso de Medeia era o da mulher traída, inconformada, machucada e revoltada contra Jasão e contra a cultura que o favorecia, por ser homem, nas esferas amorosas e sexuais, o de Fedra é o da mulher queixosa, culpada, sofrida, acuada, condenada, que não encontra meios de escapar do infortúnio após o seu enteado ter descoberto que ela o desejava.

Envergonhada, humilhada por Hipólito, com asco e horror de si mesma, Fedra se mata enforcada e deixa um bilhete para o marido, no qual acusa, com uma mentira, que Hipólito tentou seduzi-la. Teseu, ao tomar nota desses acontecimentos, amaldiçoa o filho, que, fugindo de casa, acaba por se acidentar gravemente por um intermédio de Poseidon, o qual lança sobre a sua carruagem um monstro marinho. Artemis revela para Teseu a verdade dos fatos, e o pai, diante do corpo do seu filho, ainda obtém tempo para pedir-lhe perdão. Em meio a essa supervalorização do *pathos*, o coro de Eurípides afirma: "Jamais direi de alguém que ele é feliz,/ pois tombam até mesmo os principais." (*ibdem*, p. 101, versos 981-82). E, em um modo bastante similar às últimas palavras que encerram o drama de *Medeia*, o coro, em *Hipólito*, apregoa:

> Ninguém se furta na cidade
> ao abate da agrura imprevisível.
> A convulsão do pranto se sucede:
> o raconto dos magnos dignos de lástima
> perdura intensamente. (*ibdem*, p. 143, versos 1462-66).

Mais uma vez é a defesa euripidiana de que qualquer pessoa, por mais nobre ou virtuosa que seja – como a rainha Fedra – está livre de ser surpreendido pelo imprevisível. E, nesse caso, mais uma vez, esse desconhecido, nessas duas tragédias de Eurípides, está entrelaçado com as experiências de infidelidade conjugal. Defesa similar ao que constatamos na mitologia indígena, a qual sempre reforçava que um adúltero, por mais condenável que fosse, poderia ser qualquer um de nós.

No que se referem às fantasias originárias, notamos a fantasia de sedução como sendo uma das mais enfáticas dessa tragédia. É por vias conscientes, enquanto estratégia, que Fedra busca enganar, mais aos outros do que a si mesma, que não era ela quem estava interessada por Hipólito, mas ele quem havia tentado seduzi-la. É pela fantasia de que fora seduzida que Fedra tenta manter a sua honra intacta.

A fantasia de visão da cena primitiva pode ser arquitetada, para Fedra, na vontade que ela possui de ir para a cama com o filho do seu marido, algo que, por si só, em termos inconscientes, remonta uma cena incestuosa na relação de uma mãe para com o seu menino. Excluir o pai, deitar-se com o filho, seria uma forma dessa fantasia reparar a situação em que a criança é proibida, pela figura paternal, de continuar a se vincular prazerosa e simbioticamente à mãe.

Não esqueçamos que, segundo a mitologia grega, Fedra é filha de Pasífae, tia de Medeia, uma feiticeira ciumentíssima que lançara sobre o seu marido (Minos, o pai de Fedra) uma maldição que fazia qualquer mulher que se aproximasse dele ser devorada por serpentes. Para além de Minos, Pasífae também fora apaixonada por um touro, e as narrativas insistem retratá-la enquanto uma mulher passional, sempre às voltas com as paixões avassaladores que sentia pelos homens que amava. Nesse sentido, ser filho de Pasífae era, de fato e de maneira intensa, ter de concorrê-la com os seus amantes, o que torna compreensível a fantasia carregada por Fedra de excluir o "marido da mãe", e uní-la ao filho – de modo que, nesse sentido, o Hipólito virginal, inconscientemente, ocuparia a posição que um dia fora ocupada pela própria Fedra diante de uma mãe que só tinha olhos para o rei Minos (reatualizado, agora, para Fedra, pelo seu marido, o rei Teseu). Desejo de mais uma vez vincular a mãe com o filho que, nessas fantasias de infidelidade de Fedra, nos remete, novamente, à fantasia de retorno ao útero materno.

Por fim, a fantasia de castração é outra que se demonstra, de maneira precisa, ao longo de toda a tragédia para Fedra, uma vez que ela mesma se tolhe, se pune, se martiriza, e chega ao ponto de arrancar a própria vida em decorrência do seu desejo adúltero.

Com Fedra e Hipólito, Eurípides posiciona personagens que, por fazerem reivindicações incompatíveis, quando se juntam, criam uma situação trágica. Diferente de Ésquilo, em Eurípides não são, necessariamente, as personagens que se trucidam, mas os próprios dilemas humanos que são promotores de tragédia.

A tragédia de Fedra é ser uma mulher virtuosa. Hipólito sequer imagina a guerra que Fedra trava dentro de si. E, para Eurípides, em seu fazer poético, Fedra precisa ser virtuosa senão não teremos a tragédia humana de um sujeito se debatendo entre as determinantes da cultura, de um Super-eu que exige monogamia por parte da esposa grega, e de um Id que a persuade a por em prática os desejos mais condenáveis.

Atacado por Afrodite, nem Artemis foi capaz de defender Hipólito. Se Fedra não fosse virtuosa, se transformaria em uma Medeia movida por paixão e ódio, e Hipólito ocuparia a posição de vítima dessa mulher ensandecida. Assim, nesse drama, Afrodite é

muito mais um tirano interno que externo (em nossa tese poderíamos lê-la como uma metáfora para as forças do Id), com as quais as personagens, despreparadas para a sua potência, são obrigadas a enfrentar.

Hipólito, embora virtuoso, não é recompensado pela sua virtuosidade e, nisso, reside a sua tragédia. Nem mesmo o coro impede que males o aconteça, nenhuma vez se prontifica a ajudá-lo. "O horror puro, eficaz em *Medeia* porquanto lança luz sobre ela, não se pretende aqui, numa situação em que pode apenas anunciar o poder de um deus", analisa Kitto (1990, p. 42). O fim da tragédia é a destruição de Hipólito por Afrodite, ainda que a verdade tenha vindo à tona e ele tenha se reconciliado com o seu pai.

De uma maneira geral, as paixões abarcam, na dramaturgia euripidiana, as piores das violências, pois as suas personagens que sofrem também querem fazer sofrer. Se foram vítimas de seus próprios desejos, que não sejam as únicas a serem por eles vilipendiadas. "Os cadáveres que enchem os finais das tragédias de Eurípides são o preço deste desencadeamento da paixão e da vingança", constata Romilly (2018, p. 129).

Essas violências em Eurípedes, no entanto, não costumam ser gratuitas. Elas são motivadas. São expressões furiosas que podem ser explicadas, ainda que não venham, segundo a moral de hoje, a ser justificadas. São manifestações de ódio que se revelam não apenas em atos, mas também em palavras, em confrontos e desabafos verbais, os quais podem ser tão insanos quanto lúcidos.

As personagens ambivalentes e hesitantes de Eurípides, as quais parecem estar sempre em luta com o querer e o não querer, com almas cindidas em direções contrárias, são, de acordo com Romilly (2018, p. 132), "uma novidade literária". É possível identificar hesitações nas personagens de Homero, mas elas são consideradas mais em termos intelectuais. Em Eurípides, não: se trata de verdadeiras lutas bruscas, internas, incontroláveis, que viriam a influenciar só mais tarde as teorias de Platão sobre os dilemas da alma humana.

Devido a essa inconstância de ideias e emoções, não é difícil vermos personagens euripidianas sofrendo, arrependidas, das atrocidades que cometeram, como Electra. Em *Orestes* (408), temos um protagonista atormentado, depois de seu crime, por visões, pelo tormento da consciência. Outras vezes, no lugar do remorso, vem o medo e a mudança repentina de decisão, como fazem Agamêmnon e Menelau em *Ifigénia em Áulis* (texto divulgado só após a morte de Eurípides).

> As personagens de Eurípides obedecem, portanto, aos diversos impulsos da sua sensibilidade: elas não agem em função de um ideal claramente definido,

> mas em função de medos e de desejos. É o que explica que, quando estes impulsos são baixos ou egoístas, eles mesmos se revelam baixos ou egoístas. Eurípides não descreve apenas paixões, mas caracteres; e, muitas vezes, estes caracteres não são de modo algum heroicos. (ROMILLY, 2018, p. 134).

São traços percebidos em sua mais antiga tragédia conservada, *Alceste* (438 a.C.). A peça tem como tema a mulher que aceita morrer no lugar do seu marido, o que acaba por expor a falta de honra e covardia dele. Outro que também pode ser reconhecido enquanto covarde é Jasão, que, no confronto com Medeia, argumenta, pifiamente, que ela deveria agradecer-lhe.

Em Eurípides, quase ninguém permanece "belo" e "heróico", nem traidores, nem traídos, nem adúlteros, nem fiéis. Em sua diegese, quanto mais idade tiver a personagem, mais comprometida ela tende a estar com a imprevisibilidade das relações humanas e, consequentemente, menos idealista ela se revela. Nos dramas desse autor, quase ninguém escapa às condenações feitas pelas determinações da vida, da natureza e, principalmente, da essência humana.

Eis as imagens do casamento, da infidelidade conjugal e das uniões a dois – geralmente "furadas" por um outro alguém – vistas pelos olhos do mais "trágico dos trágicos", como um dia considerou Aristóteles (2001). No fundo, Eurípides, na Antiguidade, já compreendia algo que a psicanálise viria a demarcar apenas séculos depois: um casal só existe porque há a figura de um terceiro que, ao mesmo tempo em que o ameaça, o valida.

Diante do mosaico sobre a infidelidade conjugal que montamos em nosso trabalho, vamos, ao fim de nossa travessia, chegando ao entendimento de que não é necessariamente o adultério quem é da ordem do trágico... mas o próprio Amor, conforme ensinara, tantas e tantas vezes, a sua mãe, Afrodite. Ponto que também não escapou aos olhos dos xamãs dos tempos primevos, tampouco aos grandes "feiticeiros" da modernidade, como Sigmund Freud.

Desde os primórdios, mitos, tragédias e, posteriormente, psicanalistas, se empenharam a nos fazer elaborar aquilo que, muitos de nós, ainda resiste em aceitar: promessas vãs e esperanças falsas também podem constituir os pactos amorosos de quem busca o *"e eles viveram felizes para sempre..."*

Considerações

"Isso não é o que parece..."

O retorno aos mitos indígenas, gregos, às tragédias de Eurípedes, à história e à psicanálise freudiana, para se compreender as origens do adultério e buscar responder "por que as pessoas traem?", assume uma relevância muito maior quando esse regresso, às camadas mais profundas de quem somos, ajuda a melhor compreender as subjetividades e as sociedades de nossa própria época.

Acreditamos na importância que teve esse trabalho na maior visibilidade concedida, principalmente, aos mitos indígenas provenientes de povos autóctones do território brasileiro. Apesar dessas narrativas não terem ocupado o centro de nosso trabalho – uma vez que esse lugar, intencionalmente, dizia respeito à temática do adultério – defendemos o valor que o trabalho desenvolvido por Betty Mindlin e por narradores de aldeias indígenas do Brasil teve em um panorama mais aprofundado e ampliado das discussões que aqui foram propostas. Bem como reafirmamos a necessidade de que mais pesquisas sobre esses povos e culturas sejam desenvolvidas em nosso país, ainda muito carente de estudos sobre as suas próprias origens.

Também se evidenciou, ao final de nosso percurso, a complexidade do tema da infidelidade conjugal e, por isso, talvez, até hoje, ele se apresente como um enigma e nos chame tanto a atenção.

Tratar o adultério de maneira simplista, unilateral, em paradigmas de "certo" ou de "errado", "bom" ou "mau", "saudável" ou "patológico", seria, como vimos, desconsiderar os atravessamentos históricos, sociais, políticos e de gênero que se engendram na base de sua configuração. Sendo assim, precisamos nos questionar se a teoria freudiana e as fantasias originárias que tanto colaboraram no entendimento psíquico da traição amorosa, também não poderiam tê-lo feito em enquadramentos e contextos de relações monogâmicas, principalmente se considerássemos os seus funcionamentos edípicos. Infelizmente, não tivemos condições – tampouco era o nosso objetivo nessa pesquisa – de investigar tais proposituras, mas consideramos que essa é uma questão que também surge como resultante de nossa trajetória e de nossas conclusões.

Nesse sentido, o mergulho que empreendemos no primeiro capítulo desse trabalho foi decisivo para as reflexões a que chegamos, ao final de nosso percurso, sobre as origens do adultério.

Uma das principais conclusões encontradas ao término desse trabalho é a de que o adultério é, em sua origem e em sua essência, feminino. Descobrimos que, nos primórdios, quando as noções de infidelidade conjugal foram estabelecidas, os seus principais objetivos eram exercer controle sobre os corpos, as sexualidades e os desejos das mulheres. De uma maneira geral, tanto na Pré-História quando na Antiguidade, os homens só eram considerados adúlteros quando se deitavam com mulheres que já "pertenciam" a outros homens.

Se muitos homens indígenas podem, até hoje, estabelecer uniões poligâmicas, os homens gregos da antiguidade tinham liberdade para amar e para transar com um leque diversificado de possibilidades – para muito além da sua esposa – de maneira igualmente legítima.

Foi importante percebermos como, nos tempos em que as noções de traição conjugal foram cunhadas, vários tipos de rupturas da exclusividade amorosa e sexual podiam ser vivenciadas, pelos homens, sem que eles fossem considerados adúlteros. Um homem casado, pai de família, respeitável, poderia ter várias amantes sem que, necessariamente, ele viesse a ter a sua honra maculada ou ser taxado, pejorativamente, de "traidor", "corruptor", "degenerado" ou "infiel".

É por isso que, para as nossas conclusões, os dados que reunimos e investigamos no primeiro capítulo de nossa tese foram importantes para verificarmos a existência desse fato que ainda é pouco conhecido e divulgado em sociedade, ainda que, para muitos, possa não vir a causar nenhuma surpresa: *a noção de adultério é originária de uma estrutura patriarcalista*.

A ideia de ruptura da exclusividade sexual é, em sua origem, um mecanismo de dominação masculina. A invenção do adultério foi, em seu nascedouro, uma forma de posicionar mulheres no lugar de bens a serem possuídos por homens, os quais "inventariavam" as suas esposas da mesma maneira que administravam as suas demais posses.

O adultério foi arquitetado pelos que não queriam ter a sua "propriedade" dissolvida e/ou compartilhada, daí as noções de "engano", "corrupção", "traição", "falsificação", "ruptura" e "quebra" atribuídos à prática da infidelidade conjugal.

Se, etimologicamente, identificamos que o termo adultério deriva da ideia de adulterar, falsificar – algo que costuma ser atribuído a documentos ou objetos –, agora compreendemos que essas mesmas definições se empregam no arranjo conjugal também contendo os sentidos de defraudação patrimonial: o adultério é uma violação de "bens familiares". Na origem, dos bens familiares que pertenciam ao chefe da casa, ao esposo, e, em seu "inventário", tanto a sua esposa quanto as suas filhas eram consideradas pertences de sua exclusividade para "uso e fruto".

Justamente por isso, nos tempos primordiais, os que eram considerados as "grandes vítimas do adultério" eram os homens casados, ao passo que "adúlteros" eram aqueles que faziam o sentimento de "propriedade matrimonial" desses senhores ser abalado. Como estudamos, minuciosamente, em nossa tese, às mulheres casadas não cabia o papel de "traídas", de "vítimas" do adultério de seus maridos e, quando isso acontecia, era, na verdade, porque os seus esposos haviam "mexido", indevidamente, nas "mulheres-propriedades" de outros homens.

Consideramos terem sido esses dados fundamentais e basilares para qualquer conclusão que pudéssemos vir a chegar a respeito da infidelidade conjugal, algo que, muitas vezes, é negligenciado ou ignorado pelos estudos psicanalíticos.

Para se ter um exemplo (para além dos que foram apresentados na Introdução e ao longo desse trabalho), Aldo Naouri (2009), em *Adultérios*, uma análise estritamente lacaniana da traição amorosa, chega a ser um tanto inflexível em suas considerações a respeito da infidelidade conjugal. As suas ideias tendem a ficar centradas na teoria de Lacan, sem maiores articulações do tema com a história, a antropologia e a tradição mítica e/ou literária sobre o assunto: para o autor, o adultério é um sintoma, que diz de uma manifestação inconsciente de sujeitos psiquicamente imaturos e/ou traumatizados, os quais, ao seguirem os caminhos da infidelidade, tomam uma via relacional potencialmente nociva, tanto para eles quanto para os que estão à sua volta.

As posições de Naouri (2009) podem estar atravessadas por séculos de perspectivas patriarcais, religiosas e moralizantes a respeito das práticas amorosas e sexuais, conforme estruturamos ao longo de nossa tese, e isso precisa ser levado em conta. Acreditamos que o debate de um tema como o do adultério precisa considerar as determinantes da cultura e se estender para além das discussões que envolvem o psiquismo e as noções de amadurecimento humano, as quais podem ser tão relativas quanto o que é considerado "normal".

Nesse propósito, Freud, em nosso trabalho, nos deu o alerta para os perigos de uma civilização extremamente regrada e potencialmente adoecedora. De modo que, pela cadeia de ideias que foram articuladas em nosso trabalho, podemos muito bem chegar à conclusão de que o adultério, se sintoma é, é um sintoma com origem na cultura, a qual estabelece restrições relacionais que, para muitos, serão insuportáveis de serem seguidas.

Nesse sentido, se devemos situar o adultério no campo da patologia, do trauma e da imaturidade psíquica, precisamos nos questionar se a nossa civilização não tem padecido desses mesmos males quando se trata da maneira de encarar o humano, o desejo, o sexo, o amor e as relações conjugais, principalmente no que diz respeito às mulheres – visto que os homens sempre construíram meios de fazer contorno sobre as delimitações e cerceamentos amorosos e sexuais que eles mesmos edificam.

Se a tradição psicanalítica, a exemplo de Naouri (2009), preferir continuar a abordar o adultério nos campos da doença e da sintomatologia (e esse movimento nos alude ao Freud dos tempos da teoria da sedução), será preciso considerarmos que, desde a Pré-História, passando pelos sujeitos mais célebres da Antiguidade, as nossas sociedades foram constituídas, quase inteiramente, por homens imaturos e psiquicamente perturbados, os quais não conseguiam, de maneira "saudável", ficar sexualmente restritos à uma única mulher: e, nesse grupo de homens "pervertidos" ou que não conseguiram amadurecer das "melhores formas", precisaremos colocar personagens masculinos historicamente emblemáticos e tomados, até hoje, como referência, a exemplo de Ulisses, Aquiles, Páris, Jasão e o próprio Zeus.

"Mas é preciso considerar esses homens no interior de sua cultura", poderiam nos contra-argumentar. E, é justamente nesse quesito, que também acreditamos que a teoria psicanalítica, ao se posicionar para compreender a ordenação psíquica das relações humanas, não pode negligenciar os percursos da história e da civilização. Por isso a descoberta de que o adultério foi um produto fabricado pelo patriarcado precisa ser considerada em qualquer ponto de vista assumido sobre essa temática.

Reconhecemos que os conflitos edipianos e os seus derivados sintomáticos como o ciúme, o desejo de posse e a rivalidade fraterna, encontram solo fértil na própria diagramação das uniões amorosas, as quais reatualizam o que um dia fora (ou poderia ter sido) a nossa relação de afeto e cumplicidade para com as nossas mães – e isso nós demarcamos, pontualmente, ao longo de todo o nosso trabalho.

Mas também é preciso considerar que a presença de um amante, de um adúltero, para um casal, apenas reestabelece, de maneira mais intensa, a triangulação edípica – a

qual não precisa ocorrer, necessariamente, no contexto da infidelidade conjugal: muitas vezes uma sogra, um sogro, um filho, uma filha, um amigo, uma amiga, uma profissão, uma prática ou um *hobby*, já são suficientes para adquirirem corporeidade e se firmarem, entre os cônjuges, como aquela terceira instância com ecos paternais que vem para "os atrapalhar" em seu conluio amoroso.

Nesse sentido, é importante que percebamos que, se, em nossa tese, fora constatado que os adúlteros costumam ser possuídos por fantasias originárias que dizem respeito ao desejo de sedução, de visão da cena primitiva, de castração e de retorno ao útero materno, nada impede que tais movimentos inconscientes também não façam parte daquilo que sustentam as escolhas dos exclusivistas e monogâmicos sexuais.

Um sujeito pode preferir aderir a uma relação tradicional também na condição de quem está embebido por fantasias inconscientes de seduzir e de ser seduzido por um único companheiro, deixar vários pretendentes na posição de "terceiro prejudicado", castrar os desejos do cônjuge ou ser castrado em seus próprios desejos, e se vincular simbioticamente ao parceiro amoroso tal e qual como quem retorna ao útero da mãe. O que nos faz compreender a elasticidade das fantasias originárias, as quais possuem potencialidade para dizer do humano em variados contextos e situações.

O percurso desse trabalho foi promotor de mudanças de perspectivas a medida em que íamos avançando e montando o mosaico da infidelidade conjugal em suas origens. Nesse viés, acreditamos que, além de compreendermos o adultério em sua condição fantasística (descobrimos que as fantasias tendem a ser as molas propulsoras dos adúlteros e isso foi verificado tanto nos mitos indígenas quanto nas tragédias de Eurípides), não podemos esquecer de considerá-lo, também, em seus aspectos pulsionais, os quais, como vimos em Freud ([1920] 2010c), movimenta os objetos do desejo à revelia do princípio do prazer... e, também, para "além do princípio do prazer". Ao final de nosso trajeto, chegamos ao entendimento de que, mais do que pela via do Édipo, o adultério precisa ser compreendido pelo rumo da pulsão.

Notamos que a triangulação edipiana que se monta em uma cena de adultério é, praticamente, inevitável, mas descobrimos, em nossos dois capítulos destinados ao entendimento das fantasias originárias e da teoria freudiana de uma maneira geral, que as moções do desejo também se dão em meio às forças que nos impelem à vida, ao pacto, à união, ao encontro, ao laço, assim como às que nos demovem para os sentimentos inconscientes de destruir, acabar, romper e findar.

No cruzamento de determinantes históricos, culturais, biológicos, pulsionais e edípicos, o adultério se edificou, para nós, enquanto uma prática afetiva e sexual tão complexa quanto a própria relação a dois, monogâmica, de casal, tradicional, precisa ser considerada. Se o adultério é algo que foge ao entendimento de muitos, as uniões que levam duas pessoas a fazerem votos de permanecerem juntas e sexualmente exclusivas, uma da outra, pelo resto de suas vidas, também deveria suscitar inquietação e levantar questionamentos, pois, como aprofundamos ao longo de nossas páginas: não é do humano condicionar a sua libido para um único objeto. E, se ele assim o faz, o faz por determinações, a princípio, externas, provenientes da cultura.

Para tornar esse debate ainda mais emaranhado no que diz respeito à infidelidade conjugal, constatamos que vivenciar os próprios desejos "ao bel prazer" pode inviabilizar a entrada social e psíquica do sujeito na civilização, pois, para viver em sociedade, é necessário que se abdique de boa parte da realização de muitos desejos – justamente aqueles considerados proibidos e inadequados, como o é o adultério, mas que se mostrou fazer parte dos desejos e fantasias inconscientes da maioria de nós.

Nesse entrave, como notou Freud ([1930] 2010d), aquele que se propõe a um casamento tradicional, monogâmico, constantemente precisa fazer a difícil escolha entre a perversidade e a doença, entre se tornar um sujeito considerado socialmente inadequado, que não tem um Super-eu capaz de interditá-lo em seus "condenáveis desejos" de praticar a traição amorosa, ou se transformar em uma pessoa neurótica, melancólica, tolhida naquilo que poderia fazê-la acreditar que daria mais movimento e "calor" à sua vida: a possibilidade de vivenciar as fantasias e os desejos de maneira mais orgânica, subjetiva, menos "engessada", ao considerar mais as necessidades individuais do que as determinações irredutíveis da coletividade.

Diante desse conflito, dessa "faca de dois gumes" entre o se render às leis do matrimônio (e às inevitáveis regras, implícitas ou explícitas, que comandam os encontros entre sujeitos) e o se rebelar e dar vazão às artimanhas do desejo, o mal-estar se instaura.

Como observamos, desde a Pré-História – e mesmo entre os primatas – existem os limites do que se é aceito ou não em termos de sexo. E, no que se refere ao adultério, os infiéis questionam até que ponto as regras da exclusividade sexual são passíveis de serem sustentadas. Aqueles que traem não costumam se inibir pelas punições que podem vir a lhes recair, e tanto as personagens dos mitos indígenas estudados, quanto as personagens euripidianas aqui contempladas, expuseram que estavam mais atentas ao que sentiam do que aos castigos que poderiam vir a sofrer pela prática de suas próprias

emoções. Fedra foi uma das poucas que se distanciou da representação de uma adúltera menos preocupada com o que poderia vir a lhe acontecer, tendo posto em ato os castigos que a cultura e/ou os homens, de antemão, lhe reservavam.

Apesar disso, as festividades de licença sexual, iniciadas na Pré-História e estendidas pela Antiguidade, podem ser exemplos de como a própria civilização, em sua origem, já atinava para a severidade dos pactos que estabelece para as relações conjugais. Eternizar a monogamia como a forma de casamento universalmente aceita tem as suas preponderâncias e praticidades, mas também tem os seus reveses – e a dupla moralidade com que o adultério, ainda hoje, é tratado, expõe como as mulheres são as que mais carregam os grilhões de uma cultura preocupada em cercear a vivência sexual em nome de um projeto político, religioso e cultural mais interessado em privilegiar os homens.

Essa tese possibilitou que percebêssemos as "bagagens matrimoniais" que trouxemos da Antiguidade para os nossos dias, como as noções de que os homens que transam com muitas mulheres devem ser valorizados enquanto "machos" e "viris". Se, muitos homens, quando flagrados em adultérios, recebem, até hoje, as ressalvas de que "todo homem é assim", ou de que eles são, na verdade, "garanhões", as mulheres que fazem o mesmo ainda são desmerecidas enquanto "putas", "vulgares", "prostitutas", "rameiras" e/ou "indecentes".

Já no que diz respeito às motivações dos adúlteros, descobrimos que, para os infiéis, as suas práticas de traição amorosa podem estar, em suas fantasias inconscientes, mais dirigidas às figuras do seu passado – principalmente às parentais – do que, necessariamente, voltadas para o próprio amante ou o cônjuge.

Assim, vimos que, muitas vezes, o sujeito traído na cena do adultério costuma reatualizar a posição em que um dia o próprio traidor estivera, e o aprofundamento nas fantasias originárias foi fundamental para compreendermos esses processos em camadas enraizadas, as quais exploraram contextos edípicos de sedução, visão da cena primitiva, castração e o desejo de retornar ao útero materno.

Os adúlteros, como Fedra e Jasão, podem indicar que estão às voltas com as primeiras modulações relacionais ocorridas em sua infância e, sem o saber, acabam por traírem a si mesmos, uma vez que eles podem ser os primeiros a serem enganados pelos encobrimentos de suas defesas e movimentos psíquicos inconscientes.

O adúltero costuma ser fiel à própria mãe, representação do desejo por ele não sabido de não se entregar em intimidade e completamente a alguém que possa frustrá-lo, como ela e/ou o seu pai um dia fizeram. Por isso, o infiel tende a ser um sujeito frustrado,

e essa frustração pôde ser percebida em Jasão, em Fedra, na mulher do pinguelo gigante, em Palop Leregu.

Trata-se de um tipo de *frustração primordial*, vinculada às proibições culturais do incesto. Frustração que vem como a demarcação de uma angústia frente às delimitações civilizacionais de quem pode e quem não pode se relacionar sexualmente com o futuro infiel, daí o adultério a lhe escapar enquanto retorno do que lhe é reprimido, ou do que já lhe surge "a céu aberto", sem interditos ou repressões.

Tanto os mitos indígenas quanto as tragédias euripidianas, ao mesmo tempo em que trouxeram o adultério no campo daquilo que faz parte do que é humano, apresentaram a ideia de que ele pode ser gatilho para uma cadeia de transgressões, principalmente para os traídos. A necessidade do luto da mãe-amante, porém, fora algo que os mitos indígenas exigiram mais das personagens femininas, ao passo em que, em Eurípides, observamos homens e mulheres serem tratados com uma maior equivalência do que o foram pelas narrativas primitivas. O que não quer dizer que não havia disparidade, e os desfechos com um Jasão vivo e uma Fedra morta já são suficientes para percebermos esses destoamentos nos modos como mulheres e homens eram(são) tratados quando se trata(va) da infidelidade.

Fedra expõe o sofrimento do adúltero, daquele que tem dificuldade até de se reconhecer e de se admitir nesse lugar, e a sua culpa pode nos fazer questionar se tanto martírio tem sentido em uma cultura que não costuma estimular que os homens adúlteros também se mortifiquem e se autopenalizem por terem quebrado a exclusividade sexual.

Assim como também há os que, mais do que adulterar, escolhem ficar com os seus amantes, como Jasão. Ou os que quebram os pactos conjugais apenas por breves momentos de diversão, como Palop Leregu, que não chega sequer a compreender a razão do seu irmão ficar indignado com a sua "pulada de cerca".

Foram personagens que mostraram o quanto pode ser difícil, pura e simplesmente, se chegar para o cônjuge e falar sobre os seus desejos interditos, ou pedir o término da relação conjugal. E tais movimentos mal costumam chegar a ser cogitados por quem adultera, pois isso poderia implicar em tornar o cônjuge disponível para outro, ou fazer o infiel perder a sensação de "segurança" que uma relação tradicional costuma transmitir. A própria triangulação edípica pode ser um fator decisivo para deixar tudo mais excitante, como esmiuçamos em nosso trabalho, e o sentimento de que pode ser "livre", apesar das interdições sociais, também é algo que fascina os transgressores.

Por mais que as restrições ou liberdades em relação ao adultério variem de lugar para lugar, período para período, cultura para cultura e pessoa para pessoa, em essência, a ideia de quebrar o pacto afetivo-sexual com o cônjuge para vivenciar, geralmente em segredo, as próprias aventuras amorosas, não mudou tanto. Mas se sofisticou. Hoje dispomos de ferramentas tecnológicas voltadas para a infidelidade conjugal, que vão de aplicativos de celular a sites de internet especializados em promover o encontro clandestino de casais.

Os traídos, por sua vez, cada vez mais descobrem que estão sendo enganados graças ao desenvolvimento tecnológico: apagar todas as provas de uma "pulada de cerca", na contemporaneidade, tem sido difícil. São mensagens de texto, vídeos, fotos, chamadas, "curtidas", compartilhamentos e comentários virtuais que podem facilmente se transformar em provas ou indícios de que as juras de "amor eterno" podem estar sendo quebradas.

Drukerman (2007), depois de ter pesquisado sobre o adultério em 24 cidades de 10 países do mundo, garantiu não ter encontrado mulheres que tivessem dito que buscavam relações de adultério única e exclusivamente por causa do sexo. As justificativas eram, na maior parte das vezes, emocionais. Não queriam continuar a se sentirem sozinhas em seus relacionamentos estáveis. Gostariam de ter alguém que as fizessem se sentir atraentes, ou que simplesmente as escutasse. Respostas que também foram dadas por homens casados, ainda que eles também justificassem a prática da infidelidade como uma forma de obter mais satisfação sexual. Os resultados da pesquisa realizada por Drukerman (2007) apontam que o adultério costuma causar mágoa em todas as culturas e em todos os lugares do mundo, com variação, apenas, da intensidade do remorso. Algo que também pudemos identificar nos resultados de nossa tese, e tanto os mitos indígenas quanto as tragédias gregas deram prova disso.

No Brasil, a partir de 28 de junho de 1977, regulamentado pela lei 6.515, o divórcio, enquanto o rompimento legal do vínculo de um casamento civil, passou a ser um direito que conferiu novos contextos ao adultério. A infidelidade conjugal, de uma maneira ampliada, passou a não ser mais tolerada pelas esposas, as quais, antigamente, como as mulheres gregas, eram culturalmente estimuladas a fazerem "vista grossa" para os casos extraconjugais do marido. As lutas e as conquistas feministas atribuíram às esposas ocidentais traídas o poder de só permanecerem com os seus maridos adúlteros se assim o desejassem. Algo que hoje também vigora para as uniões homoafetivas, de modo

que o casamento, ao longo da história, talvez nunca tivesse estado tão vulnerável ao desmoronamento pelo adultério como está atualmente.

Hoje, qualquer sinal de traição pode levar ao divórcio. O adultério tem extinguido os casais que, antigamente, poderiam ter permanecido unidos por décadas a fio. Ninguém é mais obrigado a tolerar ser traído. Assim como ninguém mais é condenado a viver casamentos falidos. A monogamia já não é uma ordem, e os relacionamentos abertos também não o são. No que se refere ao amor e ao sexo, o sujeito contemporâneo tem desfrutado de maiores liberdades e isso parece estar sendo um tanto desesperador, pois as engrenagens que nos mantiveram, durante anos, em estruturas mais fixas e bastante "familiares" – isso é um trocadilho – parecem estar se movimentando de maneira um tanto inesperada... estamos atravessando mais um período de transformação da intimidade.

O percurso feito por nossa tese nos levou a constatação de que as pessoas traem por causa de uma rede complexa de aspectos sociais, históricos, biológicos e inconscientes.

Não acreditamos que os relacionamentos abertos são, necessariamente, uma forma de os casais estarem imunes às imprevisibilidades de Afrodite. Lembremos que tanto os homens indígenas quanto os homens gregos casados dispunham de maior liberdade afetivo e sexual por parte de sua cultura e, muitas vezes, de suas esposas, e isso não os impediam de buscar formas de praticarem justamente aquilo que lhes era proibido.

O fato é que, onde há regras, haverá transgressores. E já temos conhecimento histórico e antropológico o suficiente para atestar isso, conforme expusemos no primeiro capítulo. Podemos até questionar se a monogamia é uma prática natural ou uma construção social, mas já não podemos negar que a transgressão – ou o desejo reprimido de transgredir – está com o humano desde os primórdios e se perpetua, de geração em geração, como uma herança civilizacional, conforme demarcou Freud ([1912] 2012).

Por mais que, em termos gerais, exista um empenho cultural e um esforço por parte de maridos e de esposas no sentido de tolher ou controlar o desejo de seus parceiros, sempre haverá aqueles que questionarão as interdições ou, mesmo sem questioná-las, sentirão prazer em vivenciarem o seu desejo independente do enquadre em que foram posicionadas.

É por isso que a abertura dos relacionamentos nem sempre funciona como uma contenção do adultério. Os transgressores se veem seduzidos pela ideia de quebrar os limites, de modo que tanto a rigidez quanto a flexibilidade das normas relacionais ainda

os conferirão a possibilidade de fazer justamente aquilo que, pelo casal, fora firmado enquanto proibido. O ditado popular que afirma que "o proibido é mais gostoso" se aplica na filosofia de muitos infiéis, vários dos quais não costumam se contentar enquanto não transformam a teoria em prática.

Quebrar as regras mexe com as fantasias psíquicas, com as pulsões de vida e de morte, põe a libido em curso, principalmente quando a transgressão é a regra motriz dos sujeitos, como acontece com os perversos. As normas de "fidelidade eterna", "transar até pode, só não se apaixone", "não faça sem camisinha", "não deixe ele gozar em você", ou "ficaremos juntos, a qualquer custo, até o fim", não oferecem nenhuma garantia do que o outro irá, de fato, fazer. Tampouco nós. E o inconsciente, como observamos, está aí para isso: mostrar que não somos senhores de nossa própria morada, independente do portão da nossa relação conjugal estar trancado com mil cadeados ou aberto para irmos e voltarmos.

Apesar disso, acreditamos que não podemos deslegitimar a tentativa que tem feito os reformistas e revolucionários da cultura afetiva e sexual no desejo de criar códigos relacionais que promovam menos sofrimento em decorrência das práticas de infidelidade conjugal. Há uma geração de filhos de pais infelizes ou divorciados na busca por maneiras mais eficazes e realistas de vivenciarem o matrimônio – e isso os tem feito se perguntar se as relações, para serem minimamente saudáveis ou duradouras, não precisam legitimar a presença dos "terceiros". Se tal prática, conforme estudamos, nos tempos da origem, já era vivenciada e legitimada pelos/para os homens, hoje são as mulheres, gays, bis, trans, indígenas e queers quem também defendem uma maior democratização das liberdades conjugais. Fator que tem abalado o homem heterossexual da contemporaneidade, mesmo aqueles reconhecidamente adúlteros, e os consultórios de psicanálise tem dado testemunho desse mal-estar.

Os casais não estão sós. Pelo visto nunca estiveram, e os adúlteros se encarregaram disso. Mas hoje as "tríades", as "quadras" e os "grupos poliamorosos" estão cada vez mais explicitados, em relações que buscam sair do campo da transgressão e ir para o da legitimidade, como se muitos adúlteros estivessem cansados de o ser. Vários são os discursos que não acreditam na possibilidade dessas relações funcionarem.

Aqui, é preciso considerar, como lembra Perel (2018), que, na década de 1980, os pioneiros do casamento entre pessoas de diferentes religiões, raças, culturas, bem como os divorciados que partiam para um segundo matrimônio, sofriam os mesmos tipos de ataques e preconceitos. O mesmo tem vivido, hoje, os casais gays que buscam estruturar

uma família. Nenhuma revolução sexual acontece sem o rechaço e a queixa dos representantes do sistema patriarcal (estabelecido, como estudamos, desde o Neolítico). As novas configurações amorosas precisarão de tempo para, historicamente, validarem ou não a sua funcionalidade. "Funcionalidade" que, em si mesma, precisa ser questionada: afinal de contas, a monogamia tem funcionado ao longo dos últimos milhares de anos?

Como vimos nesse trabalho, a monogamia não impede a infidelidade, não é imune aos sofrimentos e às crises familiares. O adultério é uma resposta muitas vezes danosa aos imperativos monogâmicos, aos conflitos pessoais e inconscientes do próprio adúltero e, muitas vezes, age, em sua vida, como sintoma, como retorno do recalcado.

Para a maior parte das pessoas, a exclusividade sexual está relacionada à confiança, segurança, compromisso e lealdade. Falar sobre os próprios desejos e fantasias é um tabu entre os casais. Jasão deixava Medeia às cegas a respeito do que pensava e sentia. Fedra mal conseguia admitir para si mesma o que se passava em sua alma. Travar conversas honestas, consigo mesmo e com o cônjuge, a respeito da monogamia e da infidelidade, talvez seja um dos principais ganhos conquistados pelas gerações "pós-divãs".

A cultura ocidental proporciona pouco espaço para que os parceiros digam para os seus cônjuges o que de fato sentem. Em geral, um companheiro prefere dizer o que o outro gostaria de ouvir. Mais do que penalizarmos cruelmente quem é reprovado no teste de fidelidade, deveríamos reconhecer que as dificuldades do teste é que muitas vezes são extremadas. Sentir atração por terceiros é algo natural. A decisão de colocar esses impulsos em prática perpassa por questões de ordens conscientes e inconscientes, o que não retira a responsabilidade de quem se dá o direito de vivenciar uma relação adúltera.

A terceirização do sexo também pode promover recessões, e aqui precisamos refletir a respeito da intimidade. No momento em que o sexo passar a ser mais vivenciado com o amante, o que sobra para o companheiro legítimo? Voltamos ao "terceiro prejudicado" freudiano.

Os mitos e tragédias aqui estudados apresentaram sujeitos traídos que talvez tivessem deixado os seus cônjuges "largados demais". Talvez essa ideia ancestral nos tenha feito criar, ao longo da história, as noções de que as vigilâncias excessivas e o policiamento do parceiro seriam atitudes mais adequadas para se impedir que ele viesse a praticar o adultério. Apesar disso, acreditamos, guiados pelas ideias freudianas e pelo conhecimento mítico aprofundado nesse trabalho, que tolher em demasia os desejos do

companheiro pode fazê-lo erotizar a transgressão e atribuir vigor à rebeldia. Eros tem "sono leve", e a sua força não costuma ser combatida por muito tempo.

Uma vez membro de um casal, se pode até trabalhar pelo bem-estar da relação, mas nunca em favor de uma suposta garantia. Não existem garantias quando se trata do coração e do inconsciente humanos. Talvez, melhor do que recair na fantasia de que se está em uma relação inabalável, de que nunca será traído e de que jamais irá trair, seja aprender a conviver com as incertezas, encantos e fantasias que povoam a nossa história, a nossa mente, os nossos atos, as nossas repressões... bem como as de nosso parceiro. Se falar aproxima, talvez estejamos vivenciando o momento da história em que o adultério tenha começado a deixar de ser um tabu.

Confiar é um salto de fé, e os mitos e as tragédias que aqui foram estudados já avisavam o quanto confiar inteiramente em si mesmo ou no outro pode ser catastrófico. As narrativas trabalhadas em nossa tese puderam nos estimular a aprender a suportar as nossas próprias incertezas e vulnerabilidades.

Cabe a cada um descobrir o que desperta o "élan vital" no seu modo de se relacionar com o outro. Sem esquecer que o proibido, aos olhos de muita gente, nunca perderá o seu fascínio. Os adúlteros sempre existirão. Sempre estarão lá, rondando, mostrando que a monogamia não é à prova de casos, que os nossos parceiros não nos pertencem, que não se pode possuir, de fato, ninguém.

Não nos cansamos de perguntar: "por que as pessoas traem?"

As pessoas traem em nome da fantasia, do desejo, do prazer, da abundância, da atenção, da diversão. Traem para seduzir e/ou serem seduzidas; castrar, serem castradas e/ou fugirem da castração; traem por curiosidade, por descoberta, para se sentirem incluídas ao invés de excluídas, se sentirem acolhidas, vivas, cuidadas, amparadas, desejadas ou, mais uma vez, rejeitadas. Não é por acaso que as pessoas engajadas em apimentar os seus relacionamentos costumam buscar as suas estratégias conjugais justamente nos manuais do adultério. Os adúlteros costumam saber manejar as potências de Eros.

A infidelidade continua a ser um dos principais problemas das relações conjugais porque ainda insistimos em visões idealizadas e um tanto hipócritas a respeito dos desejos humanos, do amor e da sexualidade, das conflituosas relações a dois. Muitos ainda confundem um "eu te amo" com um "sou teu amo", e passam a exigir dos parceiros – e de si mesmos – posições que estão para muito além do que somos passíveis de alcançar no interior de nossas constituições psíquicas.

Chegamos em um ponto da história das uniões amorosas em que é preciso questionar se relações conjugais em que os parceiros pudessem ser mais francos e sinceros uns com os outros, a respeito do que sentem, fantasiam e desejam, não seria mais saudável tanto para os sujeitos em suas subjetividades, quanto para os elos que eles estabelecem com o outro, no coletivo.

Assim como a felicidade, a sexualidade humana não possui um único manual de instruções, e cada um precisará trabalhar para descobrir o que é menos danoso, para si mesmo e para os outros, na maneira como estabelece – ou não – os seus vínculos conjugais.

Nossa pesquisa iluminou o quanto o adultério está mergulhado no universo da fantasia, de modo que as fantasias de adultério tendem a reunir as fantasias originárias, as quais podem se vincular à desejos e traumas mal digeridos, oriundos da infância. Nesse percurso, tanto os mitos indígenas quanto as tragédias euripidianas validaram a nossa tese de que o adultério é atravessado por movimentos inconscientes que estão para muito além do que é vivenciado, pelo infiel, em seu tempo atual.

De modo que talvez não seja exatamente um outro parceiro o que o adúltero procura, mas uma outra versão dele mesmo, uma outra posição, um outro lugar, uma outra configuração, uma outra cena, uma outra forma de ser e de estar no mundo. Formas de canalizar a sua pulsão, de sustentar o seu desejo, de viver a sua fantasia, de garantir a sua subjetividade.

Na triangulação entre Eros e Afrodite, resta-nos a certeza mítica de que o adultério, como a vida e a morte, é algo mais natural do que costumamos suportar.

Obras consultadas

OBRAS LITERÁRIAS CONSULTADAS

ALENCAR, José de. **Senhora**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. **Lucíola**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

AMADO, Jorge. **Dona Flor e seus dois maridos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

APULEIO. **O asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.

ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. São Paulo: Globo, 2008.

_____. **Ressurreição**. São Paulo: Ática, 1977.

_____. **Helena**. São Paulo: Ática, 1977.

_____. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Globo, 2008.

_____. "Confissões de uma viúva moça". In: **Contos de Machado de Assis**: adultério e ciúme. Organizado por João Cezar de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. “A mulher de preto”. In: **Contos de Machado de Assis**: adultério e ciúme. Organizado por João Cezar de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. “A cartomante”. In: **Contos de Machado de Assis**: adultério e ciúme. Organizado por João Cezar de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ATWOOD, Margaret. **O conto da aia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BARRETO, Lima. **Numa e a ninfa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BATAILLE, Georges. **História do olho**. Tradução de Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

BALZAC, Honoré de. **Estudos de mulher**. Tradução de Rubem Mauro Machado e Ilana Heineberg. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. **O lírio do vale**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão**. São Paulo: Abril, 1970.

CAMINHA, Adolfo. **Bom-Crioulo**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

CONY, Carlos Heitor. **Antes, o verão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CROMMELYNCK, Fernand. **Théatre**. Paris: Gallimard, 1969.

DEL FUEGO, ANDRÉA. “O amante de mamãe”. In: FERNANDES, Rinaldo de (Org.). **50 versões de amor e prazer**: 50 contos eróticos por 13 autoras brasileiras. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

DIAS, Gonçalves. **Leonor de Mendonça**. Lisboa: Vega, 1976.

DONATO, Mário. **Presença de Anita**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ÉSQUILO. **Agamêmnon**: Orestéia I. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2013.

_____. **Coéforas**: Orestéia II. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2013.

_____. **Eumênides**: Orestéia III. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2013.

_____. **Sete contra Tebas**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. **Os persas**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **Hipólito**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. **As bacantes**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Héracles**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. **Helena e seu duplo**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **Electra(s)**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

FELINTO, Marilene. **Obsceno abandono**: amor e perda. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FILHO, Alexandre Dumas. **A dama das camélias**. Tradução de Caroline Chang. Porto Alegre: L&PM, 2009.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**. Tradução de Araújo Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

FRANCIS, Paulo. **Cabeça de papel**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1977.

HAWTHORNE, Nathaniel. **A letra escarlate**. Tradução de Sodré Viana. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HOMERO. **Hinos Homéricos**. Tradução de Edvanda da Rosa. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **Odisseia**. Edição bilíngue. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. **Ilíada**. Edição bilíngue. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

HUGO, Victor. **Marion de Lorme**. England: White Press, 2017.

IBSEN, Henrik. **Casa de bonecas**. São Paulo: Abril, 1976.

JOYCE, James. **Ulisses**. Rio de Janeiro: Record, 1982.

LACLOS, Pierre Ambroise François Choderlos de. **As relações perigosas ou cartas recolhidas num meio social e publicadas para ensinamento de outros**. Tradução de Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Globo, 2013.

LAFAYETTE, Madame. **A Princesa de Clèves**. São Paulo: Folha, 2017.

LAWRENCE, D. H. **O amante de Lady Charlet**. São Paulo: Publifolha, 1998.

LEITE, Ivana Arruda. **Ao homem que não me quis**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

LISPECTOR, Clarice. **A via crucis do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. “O corpo”. In: **A via crucis do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MALUCO, Capadocio. **O menino do Gouveia**. Casa Editora Cupido & Comp., [1914]. n. 6, 15 p. (Coleção Contos Rápidos). Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A mandrágora**. São Paulo: Martin Claret, 2016.

MINDLIN, Betty. **Tuparis e Tarupás**: narrativas de índios Tuparis de Rondônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

_____. **Vozes da origem**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Terra grávida**: Betty Mindlin e narradores indígenas. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1999.

_____. **Moqueca de maridos**: mitos eróticos indígenas. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. **Couro dos espíritos**: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia. São Paulo: Editora SENAC, Terceiro Nome, 2001.

_____. **O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros**. Cosac & Naify, 2001.

_____. **Crônicas despidas e vestidas**. São Paulo: Contexto, 2017.

_____. **Diários da floresta**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.

MORAES, Vinícius de. **Livro de sonetos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOLIÈRE, Jean-Baptiste Poquelin de. “Esganarelo ou O Cornudo Imaginário”. In: **Moliere**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1945.

_____. “Don Garcia de Navarra ou O Príncipe Ciumento”. In: **Moliere**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1945.

MUNDURUKU, Daniel. **Os filhos do sangue do céu**: e outras histórias indígenas de origem. São Paulo: Landy Editora, 2005.

NOLL, João Gilberto. **Solidão continental**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

Ovídio. **Metamorfoses**. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. São Paulo: Saraiva, 2014.

PRÉVOST, Abade. **Manon Lescaut**. Tradução de Araújo Nabuco. São Paulo: Círculo do Livro, [s/d].

QUEIROZ, José Maria Eça de. **O primo Basílio**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

RACINE. **Fedra, Ester, Atália**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMOS, Graciliano. **Caetés**. Rio de Janeiro: Record, 1984.

REGO, José Lins do. **Bangüe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RIBEIRO, João Ubaldo. **A casa dos budas ditosos**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1999.

RODRIGUES, Nelson. **O beijo no asfalto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

_____. **Toda nudez será castigada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. **Perdoa-me por me traíres**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Imuninuras, 2008.

SAMPAIO, Silveira. “A inconveniência de ser esposa”. In: **Trilogia do herói grotesco**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1961.

_____. “Da necessidade de ser polígamo”. In: **Trilogia do herói grotesco**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1961.

_____. “A garçonière de meu marido”. In: **Trilogia do herói grotesco**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1961.

_____. “Triângulo escaleno”. In: **Espetáculo composto de três peças**. Rio de Janeiro: SNT, 1973.

SANTIAGO, Jõao Airas de. “Ũa dona, nom dig’eu qual”. In: Vários autores. **Cantigas Trovadorescas.** São Paulo: Editora Melhoramentos, 2014.

SILVA, Antonio de Pádua Dias da. **Abjetos: desejos**. Olinda: Livro Rápido, 2010.

SILVA, Agnaldo. **Lábios que beijei**. São Paulo: Siciliano, 2012.

SHAKESPEARE, William. “Romeu e Julieta”, in: **Tragédias e comédias sombrias**. Tradução Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016a. (William Shakespeare, teatro completo, volume 1).

_____. “Otelo, o mouro de Veneza”, in: **Tragédias e comédias sombrias**. Tradução Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016b. (William Shakespeare, teatro completo, volume 1).

SÓFOCLES. **Édipo rei**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **Édipo em Colono**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Antígone**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Aias**. Tradução de Flávio Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2008.

STENDHAL. **O vermelho e o negro**. São Paulo: Escala, 2008.

TELLES, Lygia Fagundes. **Ciranda de pedra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Antes do baile verde**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TOLSTÓI, Leon Nikolaievitch. **Ana Karênina**. Tradução de João Gaspar Simões. São Paulo: Círculo do Livro, 1994.

TREVISAN, Dalton. **Desastres de amor**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1974.

Virgílio. **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

YOUNG, Fernanda. **O pau**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

OBRAS ACADÊMICAS CONSULTADAS

ACKERMAN, Diane. **Uma história natural do amor**. Tradução de Terezinha Batista dos Santos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ADORNO, Theodor W. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ALBERONI, Francesco. **O erotismo**. Tradução de Elia Edel. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

ALEXANDRIAN, Sarane. **História da literatura erótica**. Tradução de Kátia Maria Orberg e Eliane Fitippaldi Pereira. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1993.

AMARAL, Ricardo. **Anos 40**: Quando o mundo, enfim, descobriu o Brasil. Rio de Janeiro: Rara Cultural, 2017.

ANDRADE, Jeferson de. **Anna de Assis**: uma história de um trágico amor: Euclides da Cunha, Anna e Dilermando. Rio de Janeiro: BestBolso, 2009.

ANZIEU, Didier. **Psicanalisar**. São Paulo: Editora Letras e Ideias, 2006.

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

AQUINO, Francisca Luciana de. **Cisma e infidelidade**: etnografia das disputas entre mulheres e dos conflitos violentos entre casais. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE. Recife, p. 217, 2016.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Edson Bini. EDIPRO: São Paulo, 2011.

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. **O adultério, a política imperial, e as relações de gênero em Roma**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História – USP. São Paulo, p. 190, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. **O freudismo**: um esboço crítico. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BLAZER, Dan. **Freud versus Deus**: Como a Psiquiatria perdeu a alma e o Cristianismo perdeu a cabeça. Tradução de Paulo Zacarias. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BELLEMIN-NOËL, Jean. **Psicanálise e literatura**. Tradução de Álvaro Lorencini e Sandra Nitrini. São Paulo: Editora Cultriz, 1978.

BERTHELSEN, Detlef. **Dia a dia com a família Freud**: depoimentos da governanta Paula Fichtl. Tradução de Cláudio F. Mahler. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BERTIN, Célia. **A mulher em Viena nos tempos de Freud**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1990.

BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fadas**. Tradução de Arlete Caetano. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

BÍBLIA, A.T. Gênese. **Bíblia sagrada.** Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1997.

BIRMAN, Joel. "A escrita em psicanálise". In: BARTUCCI, Giovanna (Org.). **Psicanálise, literatura e estéticas da subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. "Discurso freudiano e Contemporaneidade". In: KEHL, MARIA RITA (et. al.). **Por que Freud hoje?** São Paulo: Zagodoni, 2017.

BLANC, Claudio. **Uma breve história do sexo**: fatos e curiosidades sobre sexo e sexualidade mais interessantes de todas as eras. São Paulo: Gaia, 2010.

BLACKLEDGE, Catherine. **A história de V** – abrindo a caixa de Pandora. Tradução de J. M. Bertolote. São Paulo: Editora DeGustar, 2004.

BOEDEKER, Deborah. “Becoming Medea: assimilation in Euripides”. In: CLAUSS, J. J. & JOHNSTON, S. I. **Medea**: essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art. New Jersey: Princeton, 1997.

BORGATO, Rafhael. **Leituras do trágico sob a perspectiva do romance realista**: um estudo sobre *Madame Bovary* e *Anna Kariênina.* Tese (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários – UNESP. Araraquara, p. 227, 2017.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** V1. 17ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BREGER, Louis. **Freud**: o lado oculto do visionário. Tradução de Ana Motoia e Fernando Kolleritz. Barueri: Manole, 2002.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKE, Janine. **Deuses de Freud**: a coleção de arte do pai da psicanálise. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUXTON, Richard. **O mundo completo da mitologia grega**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **As transformações do mito através do tempo**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 2015.

CANDIDO, Antonio. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CALLIGARIS, Contardo. **Cartas a um jovem terapeuta**: reflexões para psicoterapeutas, aspirantes e curiosos. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

CASCUDO, Câmara. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2006.

CASSIER, Ernst. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CAVICCHIOLI, Marina Regis. "A posição da mulher na Roma Antiga: do discurso acadêmico ao ato sexual". In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.). **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

CECCARELLI, Paulo Roberto. **Diferenças sexuais**. São Paulo: Escuta, 1999.

CHAUI, Marilena. "Laços do desejo". In: NOVAES, Adalto (Org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1990.

CHEVALIER, Jean & ALAIN, Gheerbrant. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Vera da Costa e Silva. 26ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CIPRIANO, Maria do Socorro. **A adúltera no território da infidelidade**: Paraíba nas décadas de 20 e 30 do Século XX. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP. Campinas, p. 190, 2002.

CLANCIER, Anne. **Psicoanalisis, literatura, critica**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1973.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes**. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COSTA, Gley P. **O amor e seus labirintos**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

COSTA, Teresinha. **Édipo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil**: Era Romântica. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

CREWS, Frederick. **As guerras da memória**: o legado de Freud em xeque. Tradução de Milton Camargo Motta. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Freud: The making of an illusion**. Metropolitan Books, 2017.

CUNHA, Elenira Aparecida. **Por causa dos reinos dos céus**: uma leitura de gênero de Mateus 19, 1-12 e 5, 27-32. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – UMSP. São Bernardo do Campo, [s/p], 2003.

DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud**: psicanálise e justiça social, 1918-1938. Tradução de Margarida Goldstajn. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Tradução André Campos Mesquita. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas** – sexualidade e erotismo na história do Brasil. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____ & ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**: diálogos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEUTSCH, Helene. **Problemas psicológicos da adolescência**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DOOLITTLE, Hilda. **Por amor a Freud**: memórias de minha análise com Sigmund Freud. Tradução de Pedro Maia. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

DRUCKERMAN, Pamela. **Na ponta da língua**: as linguagens do adultério do Japão aos EUA. Tradução de Fátima Marques. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DUNKER, Christian. "A urgência da responsabilidade afetiva em tempos digitais". Entrevista para Bárbara dos Anjos Lima e Fernanda Colavitti. **Claudia**. 27 de Outubro de 2019. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/sua-vida/a-urgencia-de-responsabilidade-afetiva-em-tempos-digitais/> Última consulta em 17 de novembro de 2019.

_____. **A reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. Tradução Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução de Gilson Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

EISLER, Riane. **O prazer sagrado**: sexo, mito e a política do corpo. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador** – uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. São Paulo: Editora Zahar, 1990.

ELIADE, Mircea & COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FERENCZI, Sándor. **Psicanálise III**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Diário clínico**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FERREIRA, Carlos Alberto de Mattos. **Freud e a fantasia**: os filtros do desejo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2018.

FFYTCHE, Matt. **As origens do inconsciente**: de Schelling a Freud: o nascimento da psique. Tradução de Claudia Gerpe Duarte e Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2014.

FISHER, Helen E. **Anatomia do amor**: a história natural da monogamia, do adultério e do divórcio. Tradução de Magda Lopes e Maria Carbajal. Rio de Janeiro: Eureka, 1995.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O sexo e o ocidente**: evolução das atitudes e dos comportamentos. Tradução de Jean Progin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

FLEM, Lydia. **A vida cotidiana de Freud e seus pacientes**. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **História da sexualidade 2**: O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. **O que é um autor?** Tradução de Antônio F. Cascais e Edmundo Cordeiro. São Paulo: Vega, 1992.

_____. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da loucura**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FREUD, Ana. **O ego e os mecanismos de defesa**. Tradução de Francisco Settineri. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FREUD, Sigmund. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos [1886-1899]**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. 1ª.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1977. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. Standard brasileira, volume 1).

_____ . **Estudos sobre a histeria [1893-1895]** em coautoria com Josef Breuer. Tradução de Laura Barreto; revisão da tradução por Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a. (Obras completas, volume 2).

_____ . **Primeiras publicações psicanalíticas [1893-1899]**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. Standard brasileira, volume 3).

_____ . **A interpretação dos sonhos [1900].** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, volume 4).

_____ . **Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos [1901]**. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. Standard brasileira, volume 5).

_____ . **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O Caso Dora") e outros textos [1901-1905]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b. (Obras completas, volume 6).

_____ . **O chiste e sua relação com o inconsciente [1905]**. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Obras completas, volume 7).

_____ . **O delírio e os sonhos na *Gravida*, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos [1906-1909]**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. (Obras completas, volume 8).

_____ . **Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), uma recordação da infância de Leonardo da Vinci e outros textos [1909-1910]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. (Obras completas, volume 9).

_____ . **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O Caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos [1911-1913]**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Obras completas, volume 10).

_____ . **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos [1912-1914]**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, volume 11).

_____ . **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos [1914-1916]**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Obras completas, volume 12).

_____ . **Conferências introdutórias à psicanálise [1916-1917]**. Tradução de Sérgio Tellaroli; revisão da tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. (Obras completas, volume 13).

_____ . **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos [1917-1920]**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. (Obras completas, volume 14).

_____ . **Psicologia de massas e análise do eu e outros textos [1920-1923]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Obras completas, volume 15).

_____ . **O eu e o id, "autobiografia" e outros textos [1923-1925]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Obras completas, volume 16).

_____ . **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos [1926-1929]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. (Obras completas, volume 17).

_____ . "O futuro de uma ilusão" (1927). In: **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos [1926-1929]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. (Obras completas, volume 17).

_____ . **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930-1936]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. (Obras completas, volume 18).

_____ . **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos [1937-1939]**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. (Obras completas, volume 19).

_____. **Correspondência de amor e outras cartas, 1873-1939**. Tradução de Agenor Soares Santos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein**. Tradução de Flávio Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. **Cartas de Freud a sua filha**: correspondência de viagem (1895-1923). Tradução de Claudia Abeling. Baueri: Amarilys, 2014.

_____ & FLIESS, Wilhelm. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887 – 1904)**. Editado por Jeffrey Moussaieff Masson. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986b.

_____ & PFISTER, Orkar. **Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939)**. Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 1998.

_____ & JUNG, Carl Gustav. **Freud/Jung**: correspondência completa. Tradução de Leonardo Fróes e Eudoro Augusto de Souza. Rio de Janeiro, Imago, 1976b.

FRIEDMAN, David M. **Uma mente própria**: A história cultural do pênis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo & NOELLI, Francisco Silva. **Pré-História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2017.

GAY, Peter. **Freud**: uma vida para o nosso tempo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Um judeu sem Deus**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GOLDENBERG, Mirian. **Por que homens e mulheres traem?** Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

GOLDGRUB, Franklin. **Trauma, amor e fantasia**. São Paulo: Escuta, 1988.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **A mitologia grega.** 2ª ed. Coleção Saber. São Paulo: Publicações Europa-América, 2013.

_____. **Mitologia grega**: uma breve introdução. Tradução de Rejane Janowitzer. Porto Alegre: L&PM, 2019.

HADDAD, Gisela. **Amor e fidelidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

HAUTE, Philippe Van & GEYSKENS, Tomas. **Psicanálise sem Édipo?** Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Tradução de Mariana Pimentel. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

HEFEZ, Serge. **Cenas da vida conjugal**: como os casais enfrentam a crise do relacionamento. Tradução de Eveline Bouteiller. São Paulo: Saraiva, 2012.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos** : o breve século XX : 1914/1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ . **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018).

HOMEM, Maria Lucia. **No limiar do silêncio e da letra**: traços da autoria de Clarice Lispector. São Paulo: Boitempo : Edusp, 2012.

HORNEY, Karen. **Conheça-se a si mesmo**. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles & FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

HUNT, Morton M. **História natural do amor**. Tradução de Raul de Polillo. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1963.

HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da adaptação**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

JONES, Ernest. **A vida e a obra de Sigmund Freud**: a maturidade. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**, vol 1: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**, vol 2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**, vol 3: a prática analítica. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

_____ & TRAVASSOS, Natália Pereira. **Transexualidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

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

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3ª ed. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

_____. **O eu e o inconsciente**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2014.

KATZ, Jonanthan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1996.

KANASHIRO, Helder Blessa. **A influência das mulheres clânicas no pensamento profético do pós-exílio**: um estudo de Isaías 57, 1-12. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências da Religião – UMSP. São Bernardo do Campo, p. 279, 2015.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. São Paulo: Boitempo, 2016.

KOFMAN, Sarah. **A infância da arte**. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

KOSOVSKI, Ester. **O "crime" de adultério**. Rio de Janeiro: MAUAD, 1997.

KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação** (e outros trabalhos – 1921 – 1945). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **Seminário, livro 6**: O desejo e sua interpretação. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

_____. **Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Nomes-do-pai**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Mais, ainda**. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAJOLO, Marisa. **Monteiro Lobato, livro a livro**: obra adulta. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LAPLANCHE, Jean. **Sexual**: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000 – 2006. Tradução de Vanise Dresch e Marcelo Marques. Porto Alegre: Dublinense, 2015.

LE GOFF, Jacques. **O deus da Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **A história deve ser dividida em pedaços?** Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. Tradução de Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A família". In: **Homem, cultura e sociedade**. Tradução de G. Robert Coaracy e Joanna E. Coaracy. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1972.

LINS, Regina Navarro. **O livro do amor**: da Pré-História à Renascença. Vol. 1. Rio de Janeiro: Best Seller, 2012.

MANGO, Edmundo Gómez; PONTALIS, J. B. **Freud e os escritores**. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

MANNONI, Octave. **Freud**: uma biografia ilustrada. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MAURANO, Denise. **Histeria**: o princípio de tudo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MCDOUGALL, Joyce. **As múltiplas faces de Eros**. Tradução de Pedro Henrique Bernardes Rondon. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MELCHIOR-BONNET, Sabine. **Histoire de l'Adultère**. Paris: Éditions de La Martinière, 1999.

MELLO, Renata Aiala de. **O universo flaubertiano e a *pathrmização* especular**. Tese (Doutorado em Linguística). Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos – UFMG. Belo Horizonte, p. 215, 2016.

MELO, Filipa. **Dicionário sentimental do adultério**: de A a Z, Abrãao a Zeus. Lisboa: Quetzal, 2017.

MEYER, Catherine (Org.). **O livro negro da psicanálise**: viver e pensar melhor sem Freud. Tradução de Maria Beatriz de Medina e Simone Perelson. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2014.

MEYER, Marlyse. **Folhetim**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MEZAN, Renato. **Freud**: a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MIGUELEZ, Nora Beatriz Susmanscky de. **Complexo de Édipo hoje?** Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2019.

MITCHELL, Juliet. **Psicanálise da sexualidade feminina**. Tradução de Luiz Orlando Lemos. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MORAES, Rita Mara Netto de. **A condição feminina no matrimônio, delineada pela ficção**. Tese (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Literatura – UFSC. Florianópolis, p. 212, 2009.

MUCHEMBLED, Robert. **O orgasmo e o ocidente**: uma história do prazer do século XVI a nossos dias. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. "Literatura indígena e as novas tecnologias da memória". In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra (Org.). **Literatura, cultura e direitos de indígenas em épocas de globalização**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2014.

MURSTEIN, Bernard I. **Amor e sexo e casamento através dos tempos**. Tradução de Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Editora Artenova S.A, 1976.

NAOURI, Aldo. **Adultérios**. Tradução de Lara Cristina de Malimpensa. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

NASIO, J. D. **Um psicanalista no divã**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NÓLIBOS, Paulina Terra. **Eros e Bía entre Helena e Cassandra**: gênero, sexualidade e matrimônio no imaginário clássico ateniense. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História – UFRGS. Porto Alegre, p. 346, 2006.

OLIVA, Alberto. **A solidão da cidadania**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000. (Série Livre pensar; volume 7).

OLIVEIRA, António Resende de. **Depois do espetáculo trovadoresco**: a estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XVI. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PAGLIA, Camille. **Vampes & vadias**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1996.

PERESTRELLO, Marialzira. **A formação cultural de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

PEREL, Esther. **Casos e casos**: repensando a infidelidade. Tradução de Débora Landsberg. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

PINCKNEY, Edward & PINCKNEY, Cathey. **Psicanaálise**: a mistificação do século. Tradução de Edith M. Natividade. São Paulo: Gráfica e Editora EDIGRAF S. A., 1970.

PHILLIPS, Adam. **O flerte**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. **O banquete**. Tradução de José. Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PONTALIS, J.-B. & LAPLANCHE, Jean. **Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: 1993.

_____. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

POPPER, Karl. **O realismo e o objectivo da ciência**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

QUINET, Antonio. **Édipo ao pé da letra**: fragmentos de tragédia e psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

QUINODOZ, Jean-Michel Quinodoz. **Ler Freud**: guia de leitura da obra de S. Freud. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2007.

RANK, OTTO. **O trauma do nascimento**: e seu significado para a psicanálise. Tradução de Érica de Castro. São Paulo: Cienbook, 2015.

RALLO, Élisabeth Ravoux. **Métodos de crítica literária**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMOS, Maria Carolina de Jesus. "O crime de adultério, o Direito e a Moral". **Canal de ciências criminais**, 2018. Disponível em: << https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/625021487/o-crime-de-adulterio-o-direito-e-a-moral>> Último acesso: 12 de Janeiro de 2020.

RAZERA, Giselle. **O Brasil e o "brasileiro" em *O Primo Basílio***: análise sobre Basílio de Brito. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa). Programa de Pós-Graduação em Letras – UFRGS. Porto Alegre, p. 205, 2016.

RECALCATI, Massimo. **Não é mais como antes**: elogio do perdão na vida amorosa. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

REGHELIN, Michele Melo. **Uma compreensão psicanalítica acerca da infidelidade conjugal**. Dissertação (Metrado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UNISINOS. São Leopoldo, p. 100, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. In: MINDLIN, Betty & Narradores Suruí Paiter. **Vozes da origem**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

RICCI, Giancarlo. **As cidades de Freud**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

RILLAER, Jacques Van. "Os benefícios da psicanálise". In: MEYER, Catherine (Org.). **O livro negro da psicanálise**: viver e pensar melhor sem Freud. Tradução de Maria Beatriz de Medina e Simone Perelson. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2014.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations.** Paris: Seuil, 1965.

ROAZEN, Paul. **Como Freud trabalhava**: relatos inéditos de pacientes. Tradução de Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ROBERT, Marthe. **Romance das origens, origens do romance**. Tradução de André Telles. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ROBERTS, J. M. **O livro de ouro da história do mundo**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas**. Traduzido por William Lagos e Débora Dutra Vieira. São Paulo: Aleph, 2019.

ROHEIM, Geza. **Psicoanálisis y antropologia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1973.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2018.

ROSOLATO, Guy. **A força do desejo**: o âmago da psicanálise. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____. **Por que a psicanálise?** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **A família em desordem**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Dicionário amoroso da psicanálise**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

_____. **Freud – mas por que tanto ódio?** Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUSSELLE, Aline. **Pornéia**: sexualidade e amor no mundo antigo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a "economia política" do sexo. Tradução de Cristine Dabat, Edileusa Rocha e Sonia Corrêa. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUTHVEN, K. K. **O mito**. Tradução de Esther Eva Horivitz. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SANTOS, Joguimar Moreira dos. **Adultério**: história das transgressões dos papéis sócio-sexuais na Pré-História e na Idade Antiga. São Paulo: Comunicarte, [s/d].

SALLES, Catherine. **Nos submundos da antiguidade**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

SILVA, Antonio de Pádua Dias da (Org.). **Literatura contemporânea e homoafetividade**. João Pessoa: Realize Editora; Editora Universitária UFPB, 2011.

SILVA, Jomar Ricardo da. **A educação da mulher em Lima Barreto**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação – UFRN. Natal, p. 198, 2007.

SILVA, Maria Aparecida O. "O mistério da miragem: a mulher na história de Esparta". In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.). **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

SIMMONET, Dominique [et al.]. **A mais bela história do amor**: do primeiro casamento na pré-história à revolução sexual no Século XXI. Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

SOARES, Angélica. **Gêneros literários**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud** – O vocabulário freudiano e suas versões. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SOUZA, Roberto Acízelo de. **Teoria da literatura**. Editora Ática: São Paulo, 1991.

STAM, Robert. "Teoria e prática da adaptação: da fidelidade à intertextualidade". In: CORSEUIL, A. R. (ed.). **Ilha do desterro**: Film Beyond Boundar - ies. Florianópolis: UFSC, nº 51, Jul/Dez 2006.

_____. **A literatura através do cinema** – Realismo, magia e a arte da adaptação. Trad. Marie-Anne Kremer e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: EDUFMG, 2008.

STEARNS, Peter N. **História da sexualidade**. Tradução Renato Marques. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. **História das relações de gênero**. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2018.

SCRUTON, Roger. **Desejo sexual**: uma investigação filosófica. Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016.

TAYLOR, Timothy. **A pré-história do sexo**: quatro milhões de anos de cultura sexual. Tradução de Ana Gibson. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

TANNAHILL, Reay. **O sexo na história**. Tradução de Luísa Ibañez. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1983.

TERENZI, Juan Manuel. "Do Caos à espuma: o sinuoso percurso de Afrodite". In: **DAPesquisa**. V. 10, n. 13, Junho de 2015, p 63-74.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. Tradução de Patrícia Porchat. São Paulo: Escuta, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

VEYNE, Paul. **Sexo e poder em Roma**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Ana Lia A. Prado, Filomena Y. Garcia e Maria C. Cavalcante. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VIEIRA, Tereza Rodrigues; PAIVA, Luiz Airton Saavedra de. (Orgs.). **Identidade sexual e transexualidade**. São Paulo: Roca, 2009.

VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VRISSIMTZIS, Nikos A. **Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga**. Tradução de Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2002.

WILLEMART, Philippe. **Crítica genética e psicanálise**. São Paulo: Perspectiva; Brasília, DF: CAPES, 2005. (Estudos, 214).

WINNICOTT, Donald Woods. **A criança e o seu mundo**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, 2019.

WRIGHT, Robin M. "Mitagens e seus significados no noroeste amazônico". In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra (Org.). **Literatura, cultura e direitos de indígenas em épocas de globalização**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2014.

YALOM, Marilyn. **A história da esposa**: da Virgem Maria a Madona: o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje. Tradução de Priscilla Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

YAWANAWÁ, Biraci & outros autores. **Tembetá, conversas com pensadores indígenas**. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2019.

ZERBINI, Maria Irene dos Santos. **Infidelidade**: o virtual invade a conjugalidade: o que buscam os usuários dos sites de infidelidade. Tese (Doutorado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PUC-SP. São Paulo, p. 192, 2014.

ZIMERMAN, David E. **Os quatro vínculos**: amor, ódio, conhecimento, reconhecimento na psicanálise e em nossas vidas. Porto Alegre: Artmed, 2010.