

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

IVY SEMIGUEM FREITAS DE SOUZA

O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade

MARINGÁ
2012

IVY SEMIGUEM FREITAS DE SOUZA

O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade

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

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Linha de pesquisa: Psicanálise e Civilização

Orientadora: Prof^a. Dr^a Viviana Carola Velasco Martínez

MARINGÁ
2012

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

S729m Souza, Ivy Semiguem Freitas de
O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade / Ivy Semiguem Freitas de Souza. -- Maringá, 2012.
122 f.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Viviana Carola Velasco Martínez.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2012.

1. Teoria da sedução generalizada. 2. Mito das Amazonas. 3. Feminilidade. 4. Gênero. 5. Castração - psicanálise. 6. Enigma - psicanálise. I. Martínez, Viviana Carola Velasco, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 21.ed. 616.8917

AHS-000919

FOLHA DE APROVAÇÃO

IVY SEMIGUEM FREITAS DE SOUZA

O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade

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

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Viviana Carola Velasco Martínez (Orientadora)
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Fernando César Bezerra de Andrade – UFPB
Universidade Federal da Paraíba

Suplentes:

Prof.^a Dr.^a Rozilda das Neves Alves
DPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof.^a Dr.^a Vera Esther Jandir da Costa Ireland - UFPB
Departamento de Habilitações Pedagógicas da Universidade Federal da Paraíba

MARINGÁ
2012

DEDICATÓRIAS

*Aos meus pais, pelo amor e pelos enigmas
que instigam*

Ao Vitor, pela intensa vida compartilhada

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer todas as pessoas que, direta ou indiretamente, me ajudaram a realizar este trabalho. Em especial:

- à professora Dra. Viviana Carola Velasco Martínez, por me apresentar a riqueza da psicanálise e da mitologia, com sua orientação e parceria desde os meus tempos de graduação.

Pelo incentivo, confiança e amizade;

- ao professor Dr. Gustavo Adolfo Ramos de Mello Neto, por contribuir com minha formação por meio de suas aulas e discussões estimulantes e por compartilhar seu conhecimento em psicanálise;

- ao professor Dr. Fernando César Bezerra de Andrade, pela disponibilidade, prontidão em ajudar e pelas conversas enriquecedoras que foram valiosas contribuições nesta empreitada;

- aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, pela disponibilidade, em especial a Sônia e a Tânia pelo auxílio sempre que precisei;

- aos colegas do mestrado e do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização, pela convivência e trocas, em especial a Juliana Baracat pelos conhecimentos, conversas e angústias compartilhadas;

- às minhas amigas de longa data: Arienne, Géssica, Camila e Lina, cujas presenças trouxeram leveza aos momentos difíceis desta jornada;

- a Sinclair, pela correção, paciência, maleabilidade e pela força nos momentos difíceis;

- aos meus irmãos Alan e Ulrik, pelo carinho e doçura sempre a postos;

- ao meu pai, por me introduzir ao mundo intelectual e me ensinar que somos seres inacabados, vivendo constantes transformações;

- à minha mãe, pelo imenso amor e carinho que sempre me transmitiu e por sempre ter me incentivado;

- à minha prima Emmanuelle, pela alegria, cumplicidade e pelo auxílio na formatação dessa pesquisa;

- ao meu noivo, meu alicerce fundamental, por seu amor, pelas noites em claro divididas, pelo apoio nos momentos de angústias, pelas ricas discussões teóricas e por dividir comigo esses primeiros passos na jornada acadêmica.

A todos, obrigada.

*“Temos apenas que seguir a trilha do herói... e lá onde
pensávamos estar sós, estaremos na companhia do
mundo todo”*

Joseph Campbell

O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade

RESUMO

Este trabalho propõe-se a discutir psicanaliticamente a feminilidade, tomando como material principal o mito das Amazonas. Nessa narrativa, encontramos o relato sobre uma sociedade de guerreiras formada quase que exclusivamente por mulheres que não permitiam a entrada de homens em seu território (Brandão, 1991a). Assim, propondo que o mito coloca em destaque o tema da feminilidade, partimos da visão freudiana acerca da sexualidade feminina e o analisamos por meio de alguns temas, como a castração, o pré-edípico, a relação das guerreiras com os homens e as fantasias históricas. Em seguida, continuamos nossa discussão, introduzindo o conceito de gênero a partir da Teoria da Sedução Generalizada de Jean Laplanche. Nessa teoria, o gênero é pensado por meio de uma pluralidade. Para tanto, adotamos a visão laplancheana que, diferente da visão de Freud, entende o mito como um organizador dos conteúdos sexuais-pulsionais e, por tal razão, se encontra ao lado do recalçamento. A partir desse referencial, procuramos *destraduzir* o mito fazendo trabalhar duas perspectivas: a visão das feministas, como Dio Bleichmar e Mitchell, que apontam a existência de uma desigualdade na valorização social dos gêneros, fazendo gerar consequências para a feminilidade; e a de Dejours, que propõe pensar a relação de dominação-servidão nos gêneros como ligada ao seio do apego residual. A partir disso, percebemos que as Amazonas admitem uma outra tradução de feminino e podem ser caracterizadas como um fértil material para se pensar as possibilidades tradutivas no processo de constituição de feminilidade e de gênero. Por fim, propomos que, embora possa existir o protótipo de uma relação de dependência no núcleo psíquico que se originou na Situação Antropológica Fundamental e se estendeu às questões de gênero, ainda é possível tocar esse conteúdo resistente de dominação-servidão e avançar em traduções mais flexíveis, no que diz respeito às novas manifestações de gênero.

Palavras-chave: Teoria da Sedução Generalizada. Mito das Amazonas. Feminilidade. Gênero. Castração. Enigma.

The myth of the Amazons: a psychoanalytic discussion on femininity

ABSTRACT

This study proposes a psychoanalytic discussion about femininity by taking the myth of the Amazons as the main material. In this narrative, we come across the account of a society of warriors formed almost exclusively by women, who do not allow the entry of men in their territory (Brandão, 1991a). Thus, proposing that the myth emphasizes the theme of femininity, we begin from the Freudian view about female sexuality to analyze it through some topics, such as: castration, the relationship of the warriors with men and hysterical fantasies. Subsequently, we continue our discussion by introducing the concept of gender from Laplanche's Theory of the General Seduction. In this theory, gender is thought through a notion of plurality. For that we use Laplanche's view on myth, which, unlike Freud's, understands that the myth works as an organizer for the sexual and, therefore, can be found on repression's side. From this point of view, we seek to *untranslate* the myth through two perspectives: a feminist's point of view, like Dio Bleichmar and Mitchell, who defend that there is a disparity in the social value of the genders that produces consequences for femininity; and Dejours' perspective, who proposes the relationship of domination-servitude in genders as linked within the residual attachment. Accordingly, we observe that the Amazon women may acknowledge another translation of femininity and that they may be noticed as a fertile material to think the translation possibilities in the process of femininity and gender constitution. Lastly, we propose that, although it is possible that exists a prototype of a relation of dependence in the foundation of the psyche that was originated in the Fundamental Anthropological Situation and that extend itself to gender issues, it would still be possible to reach that resistant content of domination-servitude and advance by means of more flexible translations that concerns gender manifestations.

Keywords: Theory of Generalized Seduction. Myth of the Amazons. Femininity. Gender. Castration. Enigma.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	<u>11</u>
<u>CAPÍTULO 1 – O MITO DAS AMAZONAS</u>	<u>19</u>
AS AMAZONAS	19
ÁRTEMIS, A DEUSA DAS AMAZONAS: A HERANÇA DE UMA FEMINILIDADE AGUERRIDA	27
AS BATALHAS TRAVADAS: A QUEDA DAS GUERREIRAS	30
<u>CAPÍTULO 2 - A FEMINILIDADE NO MITO DAS AMAZONAS: UM OLHAR A PARTIR DA TEORIA FREUDIANA</u>	<u>39</u>
A CASTRAÇÃO	39
AS AMAZONAS “SÃO FILHAS DE MÃES QUE MORAM COM AS MÃES”	44
OS HOMENS NO MITO DAS AMAZONAS	49
AS AMAZONAS: UMA FANTASIA HISTÉRICA	56
<u>CAPÍTULO 3 – AS AMAZONAS E O GÊNERO</u>	<u>62</u>
O GÊNERO PELO PRISMA DA TSG	64
O GÊNERO COMO ENIGMA	65
<i>O MITO: DE FREUD A LAPLANCHE</i>	75
O GÊNERO, A CULTURA E O MITO DAS AMAZONAS	79
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS – AS AMAZONAS E A PLURALIDADE DE GÊNERO: “NÃO SE RENUNCIA A UM PRAZER JÁ EXPERIMENTADO ”.....</u>	<u>103</u>
<u>REFERÊNCIAS</u>	<u>113</u>

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe uma discussão sobre a feminilidade, tomando como material principal, o mito das Amazonas. Partimos da visão freudiana acerca da sexualidade feminina e, em torno desse mito, desenvolvemos alguns temas clássicos da psicanálise. Em seguida, ampliamos a nossa discussão para além da feminilidade em Freud, sobretudo centrada no masculino e no feminino, para ampliar, também, a nossa leitura do mito das Amazonas em torno do gênero, a partir da Teoria da Sedução Generalizada (TSG), desenvolvida por Jean Laplanche. Desde já, é importante ressaltar que a concepção de mito em Laplanche é diferente da de Freud. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

O tema da feminilidade tornou-se um dos grandes enigmas da psicanálise (Freud, 1933b). Freud passou a sua vida tentando compreender a sexualidade feminina, analisou-a em muitas mulheres e teorizou em torno do assunto. Mas, apesar disso, não foi em um só momento que se referiu às dificuldades teóricas de se compreender a alma feminina, de modo que suas constatações sempre vinham acompanhadas de palavras como “obscuridade”, “mistério”, “enigma”, “continente negro”, (Freud, 1905a, 1926, 1931, 1933b, 1937) etc. Em um de seus últimos textos, *Análise terminável e interminável* (1937), apontou duas expressões da feminilidade – presentes tanto no homem como na mulher – como um dos obstáculos insuperáveis para o fim do trabalho analítico. “Esses dois temas em recíproca correspondência são, para a mulher, a inveja do pênis – o esforço positivo por possuir um órgão genital masculino – e para o homem, a revolta contra sua atitude passiva ou feminina frente a outro homem” (p.268). E, mais adiante “[...] penso que, desde o início, ‘repúdio da feminilidade’¹ teria sido a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos” (1937/1996, p.268). Assim, Freud chamou o “repúdio da feminilidade” como o “grande enigma da sexualidade” (1937/1964, p.254). No entanto, apesar dessa sua dificuldade, não deixou de oferecer um conselho para quem quisesse conhecer a alma feminina: sugeriu que os poetas fossem consultados (Freud, 1933b). É também por essa razão que tomamos o mito das Amazonas como eixo condutor de nossa pesquisa a respeito da feminilidade.

¹ O termo “*Ablehnung*” foi traduzido, na versão *Standard*, por “repúdio”; na versão *Amorrortu*, por “*desautorización*” e no dicionário de alemão carrega os significados de “recusa, negativo, rejeição” (Keller, 2009). Para nosso trabalho, o sentido é de “rejeição”.

Martínez (2003) afirma que tanto Freud como Rank, Abraham e Ferenczi acreditam na possibilidade de encontrar, nos mitos e lendas populares, os mesmos conteúdos fantasmáticos da vida psíquica infantil. Para eles, os mitos não são meras histórias, mas produção dos próprios indivíduos e, como toda produção, são projeções do inconsciente. Assim afirma Freud (1913a, citado por Martínez, 2003, p. 99):

Não compartilhamos, com efeito, a opinião de alguns mitólogos, segundo as quais os mitos foram lidos nas estrelas. Muito pelo contrário, julgamos com Otto Rank que foram projetados no céu depois de terem nascido em outro lugar e sob condições puramente humanas. E é este conteúdo humano que nos interessa.

Pensar o tema da feminilidade através de personagens míticas contribui para a interpretação psicanalítica, seja por sua exuberante riqueza simbólica, seja por exprimir problemáticas que dizem respeito à coletividade humana. Nesse sentido, ocorre-nos que investigar particularmente o mito das Amazonas constitui um verdadeiro desafio à interpretação, pois se trata de abordar a representação de mulheres que se afastaram de uma ordem convencional para os parâmetros da Antiguidade Clássica.

Outro desafio está na restrição de material, pois nenhum poeta trágico dedicou uma peça especificamente a elas. Nós as encontramos apenas como parte integrante de outras tragédias, sobretudo destinadas aos mitos dos heróis, como Hércules, Teseu, Aquiles, Belerofonte, etc. Assim, para apresentar esse mito, foi necessário organizar os dados na forma de uma narrativa mítica.

Este mito nos conta sobre um grupo de guerreiras formado quase que exclusivamente por mulheres. Em seu território não era permitida a entrada de homens, de modo que, se porventura algum aparecesse ali, acabava morto ou, se tivesse sorte, aleijado e empregado em trabalhos servis (Brandão, 1991a). Diz o mito que as Amazonas eram mulheres muito temidas, tinham fama de ser mortíferas, provavelmente por serem filhas do cruel Ares, o deus da guerra. Foi sob inspiração dele e da deusa Ártemis, que fundaram um reino bélico. Viviam das batalhas, das conquistas territoriais e da pilhagem de outros povos. Também eram exímias atiradoras de arco, excelentes caçadoras, além de cavalgarem muito bem. Montavam com as pernas abertas (Brandão, 1991a; Julien, 2005; Salles, 2010), o que não era comum entre as mulheres.

Por outro lado, apesar de se destacarem pela hostilidade, as Amazonas não apresentavam dificuldades em atrair os homens quando precisavam deles, uma particularidade que provavelmente herdaram da mãe, a ninfa Harmonia. Alguns poetas, como Quinto de Esmirna (301-400 d.C./1991), descrevem essas perigosas mulheres como donas de uma extraordinária beleza, além de se destacarem em sua capacidade de sedução. Quando desejavam a fecundação, as Amazonas permitiam a entrada de homens estrangeiros em seu território (Brandão, 1991a). Nessas ocasiões, tinham relações sexuais com eles “à sorte”, isto é, qualquer homem com qualquer mulher (Graves, 1985b). No dia seguinte, elas os expulsavam ou até os matavam e voltavam a viver conforme as regras de suas tribos matriarcais (Barros, 1997; Brandão, 1991a). Essa hostilidade era estendida também às crianças que nasciam dessas relações, não às prezadas meninas, que eram criadas e educadas de acordo com os seus costumes, mas aos meninos, que não gozavam desse mesmo privilégio. Quando não eram entregues aos pais, os meninos eram mortos ou cegados, aleijados, emasculados e tornavam-se servos das guerreiras (Brandão, 1991a; Julien, 2005). Desse modo, as Amazonas apresentavam duas facetas opostas: a hostilidade e a sedução frente aos homens. Um peculiar traço físico dessas mulheres é o de não terem o seio direito. As guerreiras cauterizavam o seio das meninas ainda na tenra infância com instrumentos de bronze em brasa. Esse costume consistia num doloroso ritual para melhorar o desempenho na prática do arco, pois assim conseguiriam acomodar melhor a arma. E, apesar de destruírem o seio direito, na maioria das vezes, elas mantinham o seio esquerdo a descoberto (Brandão, 1991a).

Não obstante, os elementos ambíguos que caracterizavam as Amazonas conferiam-lhes uma feição “indomesticável” que parecia intrigar os heróis, uma vez que não é incomum encontrarmos episódios de árduos combates entre eles e essas temíveis mulheres. Vencer as Amazonas aparece muitas vezes como um desafio imposto ao herói. Hércules, por exemplo, seduziu e matou a rainha Hipólita, em seu nono trabalho. Já Belerofonte lutou contra elas após vencer duas outras difíceis missões. O encontro de Teseu, por sua vez, não se deu por imposição de uma tarefa, ao contrário, foi por vontade própria que o herói raptou a rainha Antíope e iniciou uma grande batalha entre os gregos e as Amazonas que, furiosas, buscaram vingança. As guerreiras apareceram também lutando na famosa guerra de Troia; do lado dos troianos, a rainha Pentesileia enfrentou o famoso herói grego Aquiles (Brandão, 1991a).

A partir dessa breve introdução do mito, já podemos perceber o grupo distinto de mulheres com que nos deparamos. Elas apresentavam traços fálicos, como os de serem guerreiras, agressivas, mortíferas e, assim, subvertiam a ordem ao se oporem àquilo que se esperava da figura feminina no mundo civilizado dos gregos. Por outro lado, também eram portadoras de atributos femininos, uma vez que exibiam sua beleza para seduzir os homens, além de sempre terminarem subjugadas pelos másculos heróis. Essa interessante contradição também se expressava na singularidade da sua composição familiar. Se, por um lado, rejeitavam totalmente a função de esposa, nos moldes de uma mulher grega da Antiguidade Clássica, por outro, exerciam também o papel de mãe e amante. Para nós, é essa combinação peculiar de características opostas que torna esse material mítico inspirador (e enigmático) para se pensar acerca da feminilidade.

É no intento de compreendermos psicanaliticamente a(s) forma(s) como a feminilidade pode ser pensada, por meio do mito das Amazonas, que propomos a presente pesquisa. Para tanto, levantamos algumas questões que consideramos norteadoras, entre elas: o que a teoria freudiana nos possibilita compreender sobre a feminilidade no mito das Amazonas? Qual o seu alcance e as suas limitações? Será em torno das próprias limitações da teorização freudiana, que se centrou essencialmente no par masculino e feminino, que introduzimos o conceito de gênero do ponto de vista da TSG. A TSG, além de enfatizar o primado do outro na gênese e estruturação do sujeito psíquico, reconhece a ascensão o gênero para uma pluralidade.

Por se tratar da análise em torno de um mito, este estudo encontra-se nos domínios da psicanálise extramuros, cuja metodologia nos permite ultrapassar os limites do consultório e analisar as produções culturais por meio do procedimento psicanalítico (Martínez, 2003). Contudo, é importante ressaltar, como já mencionamos, que o modo da teoria freudiana conceber o mito não é o mesmo que o da TSG. Enquanto Freud o compreende como uma manifestação de um desejo inconsciente, Laplanche, por ter proposto novos fundamentos para a psicanálise, entende que o mito deve ser pensado do lado do recalcador. Essa distinção nos leva a adotar dois olhares diferentes para a leitura do mito.

Inicialmente detemo-nos a analisar o *conteúdo latente* do mito do ponto de vista freudiano, que compreende os mitos como projeções do inconsciente. Nós o tomamos, assim tal como aponta Martínez (2003), no mesmo plano dos sonhos e, portanto, como material a ser interpretado. Abraham (1965, citado por Martínez, 2003), afirma que, para analisar os

mitos, devemos manter os mesmos critérios necessários à interpretação dos sonhos, uma vez que os dois passam pela censura por meio de mecanismos como a condensação, o deslocamento, a elaboração secundária, etc. Martínez (2003), por exemplo, toma o mito de *Cuchulainn* como se fosse uma fantasia neurótica inconsciente. A autora faz menção a Ramos (1997) sobre o método psicanalítico, o *como se fosse* freudiano, que precisamente permite tomar diversos fenômenos no mesmo plano do inconsciente e, sendo assim, é possível analisá-los.

Num segundo momento, em que discutimos a feminilidade introduzindo a discussão do gênero pelo prisma da TSG, adotamos a concepção de mito desenvolvida por Laplanche. Diferentemente de Freud, Laplanche (2001) considera que o mito não diz respeito aos conteúdos inconscientes, recalcados ou sexuais e, desse modo, não seria projeção. Pelo contrário, o mito “se situa necessariamente ao lado da censura. Longe de ser sexual, a formação mito-simbólica é o que propõe marcar, ligar e, finalmente, reprimir o sexual. O que há de menos sexual, finalmente, que a tragédia de Sófocles?” (p.233).

Portanto, pela concepção de Laplanche, não nos permitimos *analisar* o mito do modo como ensina Freud, pois o mito não seria um revelador dos desejos inconscientes. Ao contrário, para Laplanche (2001), é um organizador da mensagem do outro e faz parte do recalcador. Isso quer dizer que, na narração mítica, não encontramos uma “verdade”, um desejo inconsciente, mas isso não quer dizer que o mito não possa ser investigado pela psicanálise. Elaboramos, assim, além da interpretação freudiana, *uma tentativa de explicitação das possíveis traduções que o mito permitiria realizar como um auxiliar*.

Nos dois momentos da pesquisa, adotamos uma “leitura flutuante” do mito e o interpretamos. De acordo com Martínez (2003), o método interpretativo oferece a “possibilidade de desvelar um sentido de uma ação, de um evento, acontecimentos [...] um meio que possibilita um progresso na compreensão” (p.44). Assim, nossa interpretação, sobretudo por não se tratar de um trabalho que envolva um paciente em análise, se desenrola por meio de um laço autotransferencial, ideia que emprestamos de Bellemin-Noël (1990). Segundo esse autor, Laplanche desenvolveu o conceito de *transfert de transfert* - diz respeito a uma transferência que atua somente no interior do sujeito. Na medida em que lê o texto, o leitor se depara com uma repetição da transferência originária, que marcou sua infância, em um duo de atividades transferenciais. Martínez (2003) afirma que, nesse processo, uma parte

do sujeito trabalha “sobre” e “com” uma outra parte dele mesmo, em uma constante metabolização dos conteúdos.

Contudo, esse método levanta uma série de questões, como: qual é a sua legitimidade? Qual é o seu objeto? Como ocorreria a transferência, a contratransferência, a escuta, a interpretação, considerando a ausência do analisando? (Martínez, 2003).

Green (1994) aborda algumas dessas questões ao se perguntar: se o texto não é o autor, como será possível analisar um texto? Cita Viderman (1971), para quem a interpretação não se resume à revelação de um sentido oculto, mas à criação de um sentido ausente, sendo, para tanto, necessária a partilha de uma verdade supostamente possível entre analista e analisando. Desse modo, Green (1994) considera que o analista não “analisa” de fato um texto, pois, para ele, o texto é o contrário do discurso analítico. O texto é um produto altamente elaborado: remanejado, rabiscado, censurado, além de passar por várias (re)escrituras. Outro complicador é que o texto carrega em si uma linearidade, que se diferencia, em muito, do discurso vivo da palavra. No entanto, ele aponta duas condições do texto que podem ajudar o analista:

[...] a primeira, é que o texto é “aprisionado” e é possível voltar a ele incansavelmente, ao contrário do que ocorreu durante a sessão da análise, quando a repetição de uma narração será sempre uma outra narração. Na verdade, uma segunda leitura nunca será a repetição da leitura anterior, mas isso só vale para o analista que interpreta: quanto ao texto, é fechado e fixo – é dentro de nós que ele transborda. A segunda condição é que todo texto, por mais elaborado que seja, sempre carrega marcas. É a partir de tais marcas, que têm o poder de emitir incessantes sinais para o inconsciente do leitor analista, que um trabalho interpretativo poderá ser feito (Green, 1994, p.42).

Green (1994) afirma ser preciso admitir que o trabalho interpretativo consiste em uma deformação, pois implica desligar as intenções conscientes do sujeito, obrigando-o dizer o que nunca disse. Por isso, se há alguém que necessita de ajuda, não é o autor do texto, mas o analista intérprete, que se ajuda ao compreender o que o texto foi capaz de despertar nele: “assim, o analisando em potencial não é o autor, como todo mundo pensa e teme, é o analista” (p.43).

Porém, visando a que a interpretação do fenômeno ganhe legitimidade e não fique restrita à singularidade da interpretação do pesquisador, adotamos a proposta de Mello Neto (1995). O autor propõe que utilizemos metáforas partilháveis e esclarecedoras do fenômeno

em relação ao público, que atuaria como terceiro-testemunha. Nesse sentido, a nossa tarefa é a de metaforizar essa experiência por meio de nossa interpretação e criar realidades a fim de fazer de nossa “viagem um saber partilhável” (Mello Neto, 1995, p.47).

Para atender aos nossos objetivos, realizamos um levantamento bibliográfico acerca do mito das Amazonas. Buscamos essas informações em diversos autores, inicialmente nos poetas trágicos, como Ésquilo, Sófocles e Eurípides. A seguir, nos pensadores antigos, como Diodoro Siculo, Apolodoro de Rodes, Homero, Plutarco, Quinto de Esmirna, Ésquilo. Também nos baseamos nos trabalhos de mitólogos contemporâneos, como Brandão, Graves, Bulfinch, Tyrell, entre outros. Além da obra de Freud, no que diz respeito à feminilidade, buscamos as ideias de Laplanche e de seus seguidores. Nessas buscas, recorreremos às fontes eletrônicas como Scielo, Portal da Capes, Bireme, o *PsycInfo*, da American Psychology Association (APA), obtendo material com os descritores “Amazonas”, “psicanálise” e “feminilidade”.

Quanto à organização do trabalho, no primeiro capítulo apresentamos o mito das Amazonas ao leitor. Descrevemos as guerreiras, falamos do seu culto à deusa Ártemis e relatamos as principais batalhas travadas com os famosos heróis gregos. No segundo capítulo, discutimos a feminilidade em torno do mito, a partir das ideias de Freud sobre o tema. É assim que, a partir da nossa análise, desdobramos temas clássicos da psicanálise, tais como a castração, o pré-edípico, o polimórfico perverso, o caminho à feminilidade, as fantasias históricas e a maternidade.

No terceiro capítulo, continuamos nossa leitura do mito a partir da ideia da pluralidade de gênero, com a TSG de Laplanche, bem como outros autores como Dio Bleichmar, com a ideia da desigualdade na valorização dos gêneros e Dejours, com a questão da relação de dominação entre os gêneros. Essas ideias são apresentadas na medida em que fazemos a leitura do mito formulando novos temas dentro da discussão de gênero: a sexualidade e sedução, a mulher enquanto sujeito, a maternidade, feminilidade e atividade, relação de dominação.

Por fim, nas considerações finais fizemos uma breve retomada do nosso percurso nessa pesquisa e, por inspiração à proposta laplancheana, fazemos uma abertura a novos questionamentos. Discutimos o significado da pluralidade de gênero, tantas vezes enunciada por Laplanche (2009a). Questionamos se haveria a possibilidade das variadas formas de subjetivação de gênero escapar da referência ao binarismo. Abordamos, ainda, a questão das

“novas roupagens” que a sexualidade recebe de acordo com cada época e lugar. Finalmente, nos aventuramos em propor uma analogia entre o mito das *Queres* com a ideia das mensagens, sustentada pela TSG. Seriam os enigmas as impassíveis *Moiras* do destino?

CAPÍTULO 1 – O MITO DAS AMAZONAS

Mirem-se no exemplo daquelas mulheres de Atenas
 Geram pros seus maridos os novos filhos de Atenas
 Elas não têm gosto ou vontade
 Nem defeito nem qualidade
 Têm medo apenas
 Não têm sonhos, só têm presságios
 O seu homem, mares, naufrágios
 Lindas sirenas
 Morenas
 (Mulheres de Atenas - Chico Buarque)

Neste primeiro capítulo, convidamos o leitor a conhecer o mito das Amazonas, que fascina ainda o imaginário da contemporaneidade. Para isso, apresentamos as guerreiras, não dentro de uma tragédia específica, como já dissemos na introdução deste trabalho, mas como figuras muito presentes em muitos outros mitos dos heróis. E também discorreremos brevemente sobre algumas batalhas que travaram. A apresentação que fazemos e as nossas anotações acerca das peculiaridades das Amazonas consideram o contexto da Antiguidade Clássica. Esses elementos fornecer-nos-ão subsídios para a nossa análise posterior.

AS AMAZONAS²

Armadas com lanças, arcos e flechas, vestidas com pesadas armaduras, segundo os relatos míticos, as Amazonas eram mulheres exuberantes e destemidas. Seguravam um escudo em forma de meia lua e penetravam floresta adentro sem medo de travar combates com os homens. Afastadas dos domínios territoriais gregos, elas constituíram seu reino. Ali habitava um espírito de agressividade, de desafio, tratava-se de uma sociedade bélica (Brandão, 1991a).

² Algumas pesquisas arqueológicas, como as de Davis-Kimball (1998), apontam para a existência de fato das Amazonas. Na expedição de 1994 em Porkovka, foram descobertos cerca de 100 túmulos do povo sármata que viveu no século VI antes de Cristo, nos estepes entre o Mar Negro e o Mar Cáspio. A autora aponta que 15% das covas encontradas eram de mulheres, algumas de 13 ou 14 anos de idade, enterradas com flechas de bronze, espadas e adagas. Os esqueletos tinham as pernas arqueadas, o que aponta o fato de que passaram grande parte de seus dias a cavalo. Também encontraram várias sepulturas de homens e de bebês enterrados juntos, enquanto não acharam nenhuma criança enterrada com mulheres. Para Davis-Kimball (1998), essas evidências comprovam que as mulheres têm um lugar muito importante nas sociedades nômades e que os papéis sexuais nem sempre são tão definidos quanto se costuma acreditar.

Porém, algo mais chamava a atenção: os poucos homens que existiam nesse reino eram todos escravos em uma posição servil e que não ousavam sequer direcionar o olhar às guerreiras sem a permissão delas (Graves, 1985b). Nesse reino, imperavam as mulheres e somente elas. Assim, por debaixo das pesadas armaduras, encontramos corajosas mulheres que lutavam e morriam por sua confraria, por suas crenças e por sua rainha (Brandão, 1991a).

Embora algumas versões digam que as Amazonas eram fruto da união do deus da guerra com a Náiade³ Harmonia (Graves, 1985b), outras versões indicam que era Afrodite, a deusa do amor, a mãe. Ares era a divindade da guerra, famoso por sua brutalidade. Ele era o espírito da batalha que se rejubilava com a carnificina e com o sangue, de modo que pouco importava para o deus a causa a ser defendida, já que seu prazer advinha da violência (Brandão, 1991a). As ninfas, por sua vez, eram divindades femininas da natureza, de eterna juventude e simbolizavam as forças geradoras da vida. Eram protetoras das noivas e das jovens em idade de casar. Seres femininos e sensuais, eram frequentes alvos de luxúria de figuras como os sátiros (Brandão, 1991b). Dessa combinação de extremos opostos que se confundem – a guerra e o amor, a desarmonia e a harmonia – surgiram as Amazonas, personagens perigosas e assustadoras: fortes mulheres, hábeis na arte da guerra e da sedução (Andrade, 2011⁴).

Segundo Graves (1985b), nascidas nos vales da Acmonia, na Frígia, as Amazonas viviam afastadas das cidades, nas proximidades do rio Amazônico⁵. Diz o mito que, certo dia, Afrodite, a deusa do amor, ao sentir-se ofendida pelo desprezo do casamento e o amor pela guerra manifestado pela Amazona Lisipe, teceu terrível vingança. Inspirou em Tanais, o jovem filho de Lisipe, uma louca e incontrolável paixão pela sua própria mãe. Porém, ao invés dele ceder à sua paixão incestuosa, jogou-se no rio e se afogou. Por esse fato, e em sua homenagem, o rio recebeu o seu nome: Tanais. Lisipe, por sua vez, partiu e levou suas filhas a uma planície situada junto ao rio Termodonte. Nesse local, as filhas se separaram e cada qual fundou uma cidade (Graves, 1895b).

A partir daí, as guerreiras se empenharam em estender o seu império. Lisipe venceu todas as tribos ao longo do rio Tanais e fundou a grande cidade de Temiscira. Com os

³ Divindades das águas, as Náiades são um tipo de ninfas, seres femininos de grande longevidade (Brandão, 1991b).

⁴ Andrade (2011), comunicação pessoal na qualificação.

⁵ O nome do rio Amazonas, no Brasil se deve à crença do episódio em que o conquistador espanhol Francisco de Oranella, ao se deparar com algumas mulheres que lhe dispararam flechas e dardos, nas selvas brasileiras, pensou se tratar das guerreiras míticas (Julien, 2005, p.19).

despojos de suas campanhas, as guerreiras construíram e estabeleceram nesse local alguns templos e cultos para os deuses consagrados à guerra: Ares e Ártemis. As conquistas avançavam, suas descendentes apoderaram-se do oeste do rio Tanais e da costa meridional do sul do rio Termodonte. Assim, surgiram as três célebres rainhas Amazonas – Marpesa, Lâmpada e Hipo – que dominaram a maior parte da Ásia Menor e da Síria. Fundaram as famosas cidades de Esmirna, Cirene, Mirina e Éfeso; essa última, consagrada a Ártemis ou Diana (Graves, 1895b).

As mortíferas guerreiras viviam em tribos, habitavam os espaços selvagens e, embora não exista clareza sobre o local exato em que residiam, Walcot (1984) afirma que os gregos costumavam situá-las além dos confins do mundo civilizado⁶. Por essa razão, eram tomadas como bárbaras, pois, para os gregos e romanos, bárbaros eram todos os povos que não partilhavam da sua língua (Bulfinch, 2002). Ou seja, o termo englobava todos aqueles que não compartilhavam os mesmos hábitos e costumes dos habitantes dos grandes centros. As Amazonas, por exemplo, dominavam as artes das guerras, eram excelentes caçadoras, andavam muito bem a cavalo – segundo Graves (1985b), eram as primeiras a cavalgar o animal –, no entanto, não conheciam a navegação nem a cultura dos cereais, saberes esses dominados pelos gregos (Salles, 2010). Talvez, por isso, Ésquilo (468 a.C.) fez menção às guerreiras, na peça *As Suplicantes*, como “mulheres sem maridos que comem carne crua”. Quer dizer, eram vistas como mulheres antinaturais, devido aos hábitos distintos que apresentavam.

Essas distinções se estendiam também à aparência das guerreiras, como no fato de destruírem um dos seios⁷, órgão, por excelência, que representa o feminino. Essas belicosas mulheres cauterizavam o seio direito das meninas ainda na tenra infância com instrumentos de bronze em brasa. Acreditavam que, ao fazer isso, podiam acomodar melhor o arco e atirar

⁶ Não podemos deixar de notar as semelhanças entre as Amazonas e as ferozes Bacantes, imortalizadas na peça do trágico Eurípides. Ambos os grupos míticos são compostos por quase exclusivamente mulheres, ocupam espaços selvagens, são violentas, impetuosas, fortes, além de serem muito temidas pelos homens. No fim da peça de Eurípides encontramos um funesto episódio em que, Agave, tomada pelo delírio báquico, mata e despedaça seu filho, Penteu, com as próprias mãos. Temos, assim, uma outra característica que também aproxima essas personagens míticas: o filicídio (Souza & Martínez, 2009).

⁷ Ainda hoje, há algumas culturas que utilizam esse mesmo recurso, inclusive com a finalidade de suprimir a feminilidade. Em Camarões, na África, por exemplo, as mães usam objetos em brasa nos dois seios das púberes para que não exibam atributos femininos que possam despertar o desejo nos homens, a fim de evitar que as filhas iniciem a vida sexual muito cedo. Segundo as informações da BBC Brasil, muitos homens em Camarões acreditam que as meninas estão prontas para o sexo assim que elas começam a exibir formas femininas. Por tal razão, as mães mutilam as filhas sem remorsos, pois acreditam que, ao proceder dessa forma, estão protegendo as meninas e lhes garantindo o tempo necessário para que terminem os estudos.

flechas com mais perfeição (Brandão, 1991a; Graves, 1985a). Embora Hipócrates (400 a.C./2002) tenha afirmado que as saurômatas⁸, ao realizarem tal ritual, acreditassem deslocar toda a força e a potência para o ombro e para o braço direito. Brandão (2009b) considera esse ato das guerreiras como uma forma de sacrificar a sua feminilidade para a deusa Ártemis:

[...] o ato matrilinear das Amazonas, que sacrificavam sua feminilidade, mutilando, como vimos, um dos seios, não apenas para combater como um homem em sua luta com o masculino pela independência, mas também para fortalecer a Grande Deusa do matriarcado, Ártemis de Éfeso. Esta se nos apresenta na arte figurada coberta com um manto cheio de seios, símbolos, se não os próprios seios, dos seios a ela sacrificados pelas Amazonas (Brandão, 2009b, p.244).

Esse dado é interessante, especialmente quando pensamos na principal interpretação da etimologia da palavra Amazona. Brandão (1991a) afirma que a origem do nome viria dessa prática de extirpação do seio, pois o prefixo *a* representa uma negação, enquanto *madzós* (de onde provém *mazona*)⁹ significa seios, constituindo, portanto: “mulheres privadas de seios” (Brandão, 1991a, p.58). Contudo, aponta como esse dado é contrastante com a iconografia grega, já que não é incomum encontrar as Amazonas representadas como belas mulheres e com os dois seios intactos, vestindo uma túnica amarrada na cintura e com um dos seios à mostra.

Tanto a iconografia grega como os relatos míticos divergem também quanto às vestimentas que essas legendárias criaturas usavam. Ao mesmo tempo em que existem representações dessas mulheres vestindo túnicas, há versões que indicam se vestirem como verdadeiros guerreiros prontos para a batalha: com capacetes, armaduras, arcos de bronze e escudos de meia lua, “uma provável referência a Ártemis” (Julien, 2005, p.18). Barros (2004) afirma que a lua é um dos símbolos que representa o feminino, em oposição ao sol, que representa a potência masculina. Sua constante metamorfose simbolizaria as diversas facetas da mulher.

⁸ De acordo com Heródoto (400 a.C/ 2002), os Saurômatas são um povo derivado da união das Amazonas com os Citas.

⁹ A etimologia da palavra Amazona é controversa. Brandão (1991a) afirma que a definição apontada acima corresponde à etimologia popular, porém há hipóteses de que *Amadzónes* proviria de uma tribo iraniana onde *há-mazan* significaria “guerreiros” (Brandão, 1991a, p.58). Há também a definição postulada por Graves (1985a), afirmando que a palavra “Amazonas” parece ser uma palavra armênia que significa “mulheres-lua” (Graves, 1985a, p.404). Salles (2010), por sua vez, explica que *a-maza* quer dizer “sem cevada”. Nesse caso, a origem da palavra remete à idéia de que as guerreiras não dominavam a cultura dos cereais e por isso, alimentavam-se de carne crua.

Encontramos, ainda, representações dessas mulheres nuas em batalhas, possível alusão aos atletas gregos que participavam completamente nus nas competições (Ullmann, 2007). Observamos, também, que nas representações nas quais as Amazonas usavam túnicas, na maioria das vezes, a indumentária aparecia em sua versão curta, em que o tecido se estendia até o joelho. Dados interessantes, pois, segundo Laver (1989), tanto as mulheres como os homens gregos usavam túnica (o *quítón*). Porém, os homens vestiam uma túnica longa para momentos cerimoniais e uma curta (até o joelho) para o dia-a-dia, enquanto as das mulheres eram sempre longas até o tornozelo. Desse modo, seja em trajes de batalha, em túnicas curtas ou mesmo nuas, as Amazonas transformavam-se, dando ao corpo feminino uma “roupagem masculina”. Isso, do ponto de vista do não bárbaro, *i.e.*, do olhar grego, mas, no contexto mítico, podemos dizer que se revela um outro feminino.

Ainda sobre as vestes das guerreiras, Brandão (2009c) relata que a rainha das Amazonas usava um cinturão, que a diferenciava. Esse objeto foi um presente do deus Ares às filhas e simbolizava o poder que a Amazona exercia sobre seu povo: “Materialização de um engajamento, de um juramento, de um voto feito, o cinto assume um valor iniciático, sacralizante e, materialmente falando, torna-se uma insígnia visível [...] que traduz a força e o poder de que está investido o seu portador” (Brandão 2009c, p.112). Tyrell (1989) também discorre sobre o significado do cinturão. Questiona sobre a essência do objeto: seria ele um cinto de guerreiro que visa segurar a armadura de guerra? Ou seria um cinto de mulher, já que foi capaz de despertar a ganância de uma princesa mimada¹⁰? Desse modo, para o autor, o cinturão simbolizava o andrógino, pois ao mesmo tempo é capaz de “[...] carregar a força de prender uma armadura e a elegância para agraciar uma cintura feminina” (Tyrell, 1989, p.170). Assim, a contradição que o cinturão expressa seria homóloga à suposta condição limítrofe apresentada pelas próprias Amazonas.

Essas guerreiras eram muito temidas, não apenas por serem mulheres que andavam em bandos e armadas, mas, principalmente, devido ao modo como tratavam os homens (Salles, 2010). As Amazonas eram extremamente hostis com eles, rechaçavam todos aqueles que ousavam se aproximar de seu bando e, se porventura algum surgisse em seus territórios, acabava morto. Ou, se tivesse sorte, empregado em trabalhos servis já que, em sua sociedade bárbara, competia a elas as batalhas e o governo (Brandão, 1991a). Para Graves (1985b), essa

¹⁰ Trata-se da filha de Erísteu, que deseja o cinturão da rainha Hipólita, motivo pelo qual Hércules é incumbido da tarefa, no seu nono trabalho, de buscá-lo (Brandão, 1991a).

postura de excessiva hostilidade das Amazonas ocorria porque elas apenas reconheciam a descendência materna de Lísipe. E tal atitude hostil lhes rendeu alguns títulos. Eram, por exemplo, chamadas de *aiórpata* pelo povo Cita (Graves, 1985b), que quer dizer “as que matam os homens”, pois *aior* em cita queria dizer “homem” e *pata* significava “matar” (Heródoto, 400a.C/2002, p. 495). Já Homero (750 a.C/1956), na famosa *Ilíada*, as chamou de *antianeira*, *i.e.*, anti-homem. Salles (2010) explica-nos que o prefixo grego *anti*, nesse caso, podia ter tanto o sentido de “contra” o homem como também de “igual” a ele.

Tyrell (1989) analisa essa inversão de papéis, comparando a sociedade das Amazonas com os postulados que regiam a Atenas Clássica. Ele diz que a cidade de Atenas vivia sob um regime patriarcal, portanto, nesse ideal cultural, competia aos meninos tornarem-se varões e guerreiros. Para tanto, dependiam do seguinte imperativo: os rapazes serão guerreiros e pais, enquanto as garotas se tornarão esposas e mães de varões. Assim, o autor entende que o mito das Amazonas propõe uma inversão de tal imperativo, pois eram as mulheres que iam à guerra e se recusavam a serem mães desses varões.

Apesar de não aceitarem a presença de homens em seu meio por tomá-los como inimigos, as Amazonas abriam exceção uma vez por ano, a fim de perpetuar as suas tribos matriarcais (Brandão, 1991a), como dissemos na introdução. Por outro lado, existem versões que ilustram as Amazonas mais receptivas à presença masculina, como a de Estrabão (citado por Tyrell, 1989), relatando-nos que o ritual de acasalamento era mais intenso e duradouro. Nessa versão, o contato entre os estrangeiros e as Amazonas não se resumia a uma noite, mas eles passavam dois meses juntos:

Há dois meses especiais, quando eles sobem a montanha dos seus vizinhos, na fronteira com o gárgaros. Os homens sobem ali, seguindo um velho costume, para oferecer sacrifícios às mulheres e para copular com elas a fim de ter filhos. As uniões são feitas em segredo [*aphanōs – não visto*] e na escuridão entre qualquer homem que chegue e qualquer mulher que esteja presente. Tendo elas engravidado, os gárgaros despedem-se das mulheres (Estrabão, citado por Tyrell, 1989, p.112).

Tyrell (1989) aponta que o modo como as relações sexuais aparecem no mito das Amazonas indica uma completa inversão dos pilares do patriarcado ateniense. Em Atenas, o controle do matrimônio e da natalidade estavam exclusivamente sob o domínio dos homens. Dessa forma, cabia ao pai fazer o acerto da boda da filha, sem considerar o desejo dessa. Uma

vez casada, esperava-se que a mulher fosse modesta e passiva em relação à questão sexual, pois cabia a ela reconhecer que sua função resumia-se à procriação. À guisa de exemplo, Tyrell (1989) cita fragmentos do *Conselhos a noiva e ao noivo*, escritos por Plutarco. Nele, há uma série de recomendações de como a mulher devia se portar. Prescrições como: não ter amigos; ser modesta; não cometer indiscrições; ignorar as indiscrições do marido e, até mesmo, não ter sentimentos próprios além de unir-se ao humor do cônjuge. Com base nisso, o autor aponta como o mito das Amazonas implica uma série de inversões desse contexto. Aponta como essas bárbaras guerreiras rechaçavam o matrimônio e não mostravam a modéstia e a obstinação que esperavam de uma mulher. Eram hostis aos homens e, embora os aceitassem sexualmente, o controle da natalidade pertencia a elas. A própria maneira com que elas conduziam o ato de cópula era um afronta aos costumes gregos. Enquanto os matrimônios atenienses eram regulamentados, presenciados, publicados e estáveis, ou seja, para todo o sempre, as uniões das Amazonas se efetuavam ao ar livre, sem designação de parceiro e sem apresentar constância (Tyrell, 1989).

Quanto à aparência dessas mulheres, o poeta Quinto de Esmirna (301-400 d.C. /1991) descreveu as Amazonas como “revestidas de beleza divina” (p.61). Ele relata-nos a entrada das guerreiras em Troia e chama a atenção para os belos traços da rainha Pentesileia:

Os troianos, que vinham vê-la de todas as partes, ficaram maravilhados quando viram a filha do infatigável Ares, com sua forte semelhança aos deuses bem aventurados, uma vez que seu rosto mostrava ao mesmo tempo um aspecto terrível e belo; seu sorriso era encantador, seus olhos sedutores, sob as sobrancelhas que brilhavam como raios e seu pudor avermelhava suas bochechas, sobre a qual havia uma graça divina revestida de fortaleza (Quinto de Esmirna, 301-400 d.C. /1991, p.63).

Barros (2004) também destaca essa faceta das guerreiras e assegura que as Amazonas eram bastante competentes na arte da sedução: “[...] o repúdio aos homens não impedia que elas os provocassem sexualmente, os seduzissem pela extrema beleza, descrita por vários autores, os usassem para serem fecundadas, os mandassem embora e até mesmo os matassem” (Barros, 2004, p.42). Segundo a autora, eram mulheres sedutoras capazes de envolver os homens em abraços de vida e de morte. Tyrell (1989) também compartilha dessa visão, pois as descreve como belas guerreiras capazes de excitar sexualmente os homens, mas

aponta que esse seu atrativo erótico jamais podia ser civilizado pelo matrimônio e, por isso, elas sempre eram mulheres perigosas.

Segundo Tyrell (1989), eram os gregos quem essas belas mulheres provocadoras visavam seduzir. O autor relata alguns episódios em que podemos constatar a capacidade de sedução das guerreiras: o herói Teseu, filho de Posídon, foi obrigado a fugir subitamente para evitar as insinuações providas das Amazonas; o famoso Hércules, por sua vez, foi seduzido pela rainha Hipólita; enquanto a Amazona Pentesileia conquistou o amor de Aquiles ao morrer sob sua espada (Tyrell, 1989, p.111). Podemos, ainda, considerar como exemplo da capacidade de sedução das guerreiras, a proeza relatada por Graves (1985b), de uma determinada rainha Amazonas, que deixou sua corte para encontrar e, supomos, seduzir Alexandre, o Grande, pois desejava ter filhas com ele. Passou, então, cerca de treze dias em sua companhia, com a esperança de engravidar. Entretanto, morreu pouco depois em uma batalha, sem obter sucesso (Graves, 1985b, p.87).

Caso engravidassem, existiam dois destinos possíveis para as crianças, que variavam de acordo com o sexo do bebê. As meninas eram muito prezadas e, por isso, eram treinadas desde cedo para a caça e para a guerra, de modo que a mãe jamais se separava da filha durante sua criação. “São mães de filhas que vivem com as mães” (Tyrell, 1989, p.130).

Já o segundo destino, o dos meninos, não partilhava dos mesmos privilégios femininos. Em uma versão amena do mito, relatada por Julien (2005), afirma-se que as Amazonas apenas devolviam os filhos homens aos seus pais. Porém, as versões mais conhecidas, como a narrada por Graves (1985b), relatam que as Amazonas quebravam os braços e pernas dos meninos recém-nascidos, a fim de incapacitá-los a lutar ou a viajar. Brandão (1991a), por sua vez, narra que as guerreiras costumavam ir ainda mais longe: quando não matavam os meninos, os emasculavam, mutilavam, cegavam e os empregavam em serviços inferiores (p.59). Aliás, para Devereux (1990) “[...] não há dúvida de que fossem esses homens aleijados que fabricavam as armas das Amazonas” (p.186)¹¹. Assim, a

¹¹ Devereux (1990) faz uma aproximação de vários aspectos da lenda dessas mulheres com o mito de Hefesto: “[...] nem Hefesto nem os filhos das Amazonas tinham pai sociológico; as pernas (pés) de Hefesto e dos filhos das Amazonas são aleijadas; vivem nas dependências das mães más; são artesões, ferreiros e armeiros; o regime matriarcal pré-helênico que o mito de Hefesto demonstra pressupor parece ter afinidade com o que os gregos atribuíam às Amazonas míticas” (p.189).

hostilidade dessas mulheres frente aos homens¹² se estendia também aos pequenos meninos que nasciam de suas relações.

As Amazonas se sobressaíram, pois, por serem mulheres que apresentavam características como força física e agressividade. Também se destacava nelas o desprezo aos homens e o amor à guerra, características que compartilhavam com a deusa Ártemis, sua inspiração, como discorreremos a seguir.

Ártemis, a deusa das Amazonas: a herança de uma feminilidade aguerrida

Brandão (1991a) fala-nos sobre a deusa das Amazonas, Ártemis, de origem oriental, também cultuada no mundo grego e diz que ela era filha de Zeus com a mortal Leto, e irmã gêmea de Apolo. O nascimento de Ártemis foi complexo e provocou intensos sofrimentos na mãe, durante nove dias e nove noites, como castigo infligido pela ciumenta Hera, esposa de Zeus. Logo após seu nascimento, ao perceber que a mãe se contorcia em dores, ajudou no nascimento de seu irmão. Então, por medo de enfrentar o mesmo sofrimento que viu em sua mãe durante o trabalho de parto, pediu a Zeus que lhe concedesse a dádiva de se manter virgem.

A deusa costuma ser definida como uma "divindade do exterior". Habitava, como as Amazonas, os campos, as florestas e vivia no meio dos animais. Com exceção de Dionísio, ela era a única dentre os deuses que sempre se fazia acompanhar por um cortejo alvoroçado. Com seu séquito de ninfas e diversos animais selvagens, percorria os bosques e florestas, estimulando os cães à busca da presa (Brandão, 2009b). Desse modo, assim como as Amazonas, Ártemis habitava os espaços selvagens, vivia em um grupo, além de dedicar-se à caça.

Ao mesmo tempo em que era a deusa que caçava e destroçava veados, também era aquela que os protegia. Apesar de virgem, Ártemis representava também a fecundidade feminina, pois era a deusa dos partos; embora pudesse ser uma "leoa para as mulheres" e as matasse instantaneamente (Brandão, 2009b). Encarnava, portanto, o paradoxo: deusa da vida e da morte. Brandão (2009b) explica essa contradição e relata que a Ártemis grega resultava

¹² Uma versão de Heródoto (400 a.C/2002) relata extraordinária situação, em que as Amazonas aceitaram se unir a um grupo de homens conhecidos como os Citas, dando origem a um novo povo chamado de saurômatas.

de um sincretismo creto-oriental. Assim, havia na deusa uma mistura da Grande Mãe oriental, que apresentava traços cruéis, bárbaros e sanguinários, com a Grande Mãe da civilização minóica que tinha uma feição mais humana e protetora, deusa da fecundidade. Aspectos opostos que encontramos também em nossas guerreiras.

Como uma Grande Mãe asiática, a "senhora das feras", a deusa estava estreitamente vinculada à natureza e ao mundo selvagem, sendo aquela que massacrava (Brandão, 2009b). A essa Ártemis se dedicavam cruéis sacrifícios: escravos e animais eram jogados vivos em braseiros. Era a deusa vingativa e indomável, punia severamente os atentados contra a sua pessoa, transformando suas vítimas em animais para destruí-los. Como austera mãe, exigia a prática da castidade de todos aqueles que a ela se consagravam. Para exemplificar, temos a passagem, relatada por Graves (1985a), em que Zeus seduziu uma de suas companheiras, a ninfa Calisto. Ártemis rapidamente notou que ela estava grávida e, então, furiosa, transformou-a em um urso e a matou. Essa renúncia a Afrodite se estendeu também aos seus seguidores homens, por meio do cruel rito espartano: a *diagmastígōsis*, que quer dizer, na língua espartana, *flagelação prolongada*. Era um rito em que os efebos passavam por uma prova de resistência: “Ao som dos tambores, em dança frenética, os jovens e mesmo os homens mais velhos, que almejavam servir à deusa como sacerdotes eunucos, castravam-se aos gritos e jogavam na casa os membros cobertos de sangue” (Barros, 2004, p.48). Encontramos também em Graves (1985a), menção da crueldade da deusa Ártemis dirigida aos homens. O autor relata-nos que em Bósforo Cimério, sede do selvagem culto taurino da deusa, a sacerdotisa de Ártemis sacrificava vítimas do sexo masculino.

Esse modo como Ártemis se relacionava com “seus” homens – a castração pelo rito atroz que impunha aos seus seguidores – aproximava-se bastante do modo como as Amazonas lidavam com aqueles poucos homens que permitiam viver em sua sociedade. Para um homem permanecer perto delas, devia ser submetido a alguma forma de castração: uma castração dos genitais ou alguma castração simbólica por meio de um aleijamento, uma deformação física, ou ainda, uma cegueira. Assim, ambas – Ártemis e Amazonas – desvirilizavam cruelmente o homem para serem capazes de mantê-lo perto de si, mas para isso, era preciso que elas também se “desfeminilizassem”. Atitude que as mantinha em uma posição ativa de dominação frente aos homens. Por exemplo, apesar das Amazonas não se manterem castas como a deusa – já que uma vez ao ano submetiam-se à cópula – jamais um homem devia

ousar se aproximar das guerreiras sem a devida permissão, pois cabia exclusivamente a elas qualquer iniciativa.

Já em sua feição mais branda, a “Ártemis ocidental” apresentava-se como deusa protetora e da fecundidade. Nesse sentido, a divindade era também conjugada à deusa Lua, que se desdobrava em Selene e Hécate – ambas antigas personificações da Lua, o princípio feminino (Brandão, 2009b). Brandão (2009b) relata que a lua, em muitas culturas primitivas, estava ligada à fertilidade, pois se relacionava ao ciclo menstrual da fêmea, que apresentava a mesma duração de um ciclo do corpo celeste. Também se acreditava, em algumas culturas primitivas, que a lua tinha capacidade de fazer a semente fecundar. Por essa razão, o trabalho no campo era considerado uma das tarefas da mulher, uma vez que somente elas, sob a proteção da lua, podiam fazer prosperar as colheitas. O autor ainda afirma que algumas antigas civilizações confiavam tanto no poder de fertilidade da lua, a ponto de crerem que o homem não desempenhava papel algum na reprodução. A ele cabia apenas romper o hímen para que os raios da lua pudessem fertilizar a mulher (Brandão, 2009b).

Seguindo esse raciocínio, semelhante à lua, Ártemis se revelava em uma faceta andrógina, pois, ao mesmo tempo em que se apresentava carregada de atributos masculinos, fálicos e agressivos, era também conjugada como divindade da fecundação e da mulher. Assim, uma vez que a deusa exprimia características consideradas do sexo oposto, acabava por não apresentar nem características marcadamente femininas nem marcadamente masculinas. É nesse sentido que ela novamente nos permite fazer um paralelo com as Amazonas, já que partilha com elas essa característica do ser andrógino, do indefinido, afinal, apesar das paixões masculinas, ainda eram mulheres. Ártemis, paradoxalmente, levava à morte e era a virgem da fertilidade, enquanto as Amazonas também exibiam seus paradoxos ao se estabelecerem em um ponto intermediário: elas acatavam parcialmente os papéis de mãe e amante, comparadas aos moldes de uma mulher grega da Antiguidade Clássica. Sem dúvida, esse é o aspecto mais enigmático de nossas guerreiras. Ele nos revela que não estamos, simplesmente, abordando um grupo de “mulheres másculas”, ou, de “homens em corpos de mulheres”, mas de mulheres viris que revelavam também feições de uma feminilidade toda peculiar.

AS BATALHAS TRAVADAS: A QUEDA DAS GUERREIRAS

A cena é dramática: vulnerável no chão, a Amazona tenta se levantar e apoia o seu joelho e braço direitos no solo, enquanto seu braço esquerdo tenta proteger sua face do golpe de espada que o homem nu, à sua esquerda, está pronto a desferir. À sua direita, outro homem nu a cerca. Usando apenas capacete e segurando um grande escudo redondo, levanta ao máximo seu braço direito, mirando uma pancada na cabeça da desventurada Amazona. Essa intensa cena é apenas uma possível descrição daquelas que ficaram imortalizadas em alto relevo em torno do pódio do Mausoléu de Halicarnasso¹³, fazendo parte de um dos temas favoritos representados na arte grega: a Amazonomaquia¹⁴, *i.e.*, as batalhas entre as Amazonas e os Gregos, e a derrota das guerreiras (Sacks, 2005).

Essas famosas batalhas, além de se encontrarem muito presentes na arte grega, também são temas que surgem nas tragédias destinadas aos heróis, de modo que, sempre que ocorre um encontro entre o protagonista e as Amazonas, desenrolam-se árduos combates. São muitas as rainhas que guerreiam contra diversos heróis e, todas, curiosamente, perecem. Outro intrigante aspecto pontuado por Brandão (1991a) é o fato de que grande parte das batalhas travadas contra as Amazonas se dá como uma tarefa imposta ao herói, isso como forma de desafios a serem vencidos a fim de se completar uma missão maior.

No mito de Hércules¹⁵, por exemplo, ele devia realizar seu nono trabalho: buscar o famoso cinturão da rainha Amazona. O herói navegava com um grupo de voluntários até a cidade de Temiscira, local em que se situava o palácio das Amazonas. Logo no primeiro contato, exigiu delas o cinturão, mas as guerreiras não acataram suas ordens; o que gerou uma batalha. Assim Diodoro Sículo (séc. I a.C. 16.1) narra o confronto com Hércules:

A primeira, por exemplo, a se juntar à batalha contra ele foi Aella, a quem foi dado esse nome por causa de sua agilidade, mas esta se deparou com um oponente ainda mais ágil. A segunda, Philippis, ao levar o primeiro golpe mortal no conflito, foi eliminada. Então ele combateu Prothoê, que dizem que teria sido vitoriosa sete vezes sobre aqueles

¹³ Esta obra, de autor desconhecido, está representada em um bloco de mármore ao redor do topo do pódio do Mausoléu de Halicarnasso, com dimensão de 89 cm, e data do século IV a.C. Atualmente essa peça se localiza no Museu Britânico, Londres.

¹⁴ Esses atores afirmam que a Amazonomaquia surge aproximadamente em 400 a.C. e, segundo eles, essas representações artísticas simbolizam a vitória dos gregos sob os invasores asiáticos nas guerras persas.

¹⁵ Tyrell (1989) conta-nos que as Amazonas entraram na história da Ática como as adversárias de Hércules, isso por volta de 575 a.C., sendo esse o primeiro herói com que travam combate.

que a desafiaram para batalha. Quando esta foi vencida, a quarta que ele superou era conhecida como Eriboea. Devido à bravura viril que demonstrou no concurso de guerra, esta teria se gabado de que não precisava da ajuda de ninguém, mas ela descobriu que a sua declaração era falsa quando duelou com aquele que era melhor do que ela (Diodoro Sículo, séc. I a.C. 16.1).

Em seguida, o autor relata que Hércules lutou contra outras três Amazonas, todas seguidoras de Ártemis na caça, cujas lanças atingiram invariavelmente o alvo. Mas, naquela luta, cada uma foi vencida, na medida em que ficavam frente a frente com o herói estrangeiro. Após essas batalhas, o herói ainda guerreou com quatro outras Amazonas – Deianeira, Asteria, Marpê e Tecmessa Alcipê – e as venceu. Por fim, Melanipe, a comandante das Amazonas, muito admirada por sua coragem viril, perdeu sua supremacia. Assim, Hércules, após matar as Amazonas, forçou a multidão restante a se colocar em retirada, reduzindo o maior número delas, para que a sua raça fosse totalmente exterminada. Quanto às capturadas, Hércules deu Antíope de presente a Teseu enquanto Melanipe trocou sua liberdade pelo cinturão (Diodoro Sículo, I a.C. 16.4).

Entretanto, existem versões que apresentam detalhes diferentes. Graves (1985b) apresenta-nos a versão mais conhecida relatando que, após voltar de uma expedição a Troia, Hércules ancorou o seu navio no porto de Temiscira. A primeira reação de Hipólita, atraída por seu corpo musculoso, foi lhe fazer uma visita. Nessa versão, a rainha das Amazonas lhe cedeu amistosamente o cinturão de Ares como um símbolo do seu amor. Porém, Hera, a eterna rival do herói, se transfigurou em uma Amazona e espalhou o boato de que os estrangeiros pretendiam, na verdade, raptar a rainha. Furiosas, as guerreiras atacaram os estrangeiros: montadas em seus cavalos, avançaram e incendiaram o navio. Diante da inesperada ofensiva, Hércules acreditou que havia sido traído e imediatamente matou Hipólita. Tomou seu cinturão, seu machado e outras armas e fugiu com seu exército depois de um grande massacre (Graves, 1985b).

Outra descrição desse combate está imortalizado em um vaso de figuras negras. Tyrell (1989) descreve-nos os detalhes da pintura:

Os gregos avançam desde a esquerda contra as amazonas, e engajavam o combate por pares. Andrômaca, com os joelhos dobrados, cede ante Hércules, que se pode distinguir pela pele de leão. Hércules lhe pisa em uma perna e a sustenta pelo topete, para dar maior força a seu ataque. E atrás dele, Ifito triunfa sobre um grego inominado, que em vão implora por clemência. Atrás de Andrômaca, Telamón mata Glauce. As amazonas levam

armaduras gregas e armas gregas, e não se mostra claramente sua feminilidade (Tyrell, 1989, p.27).

O encontro de Teseu com as Amazonas, por sua vez, narrado por Plutarco (50-125 d.C /2008), não termina de um modo diferente que a cena acima. Plutarco (50-125 d.C /2008) demonstra conhecimento da versão em que esse herói, fundador de Atenas, acompanhou Hércules em sua jornada no país das Amazonas e ganhou Antíope como presente. Porém, o autor defende que, na verdade, Teseu teria partido depois de Hércules, com a sua própria armada e que a capturara sozinho. Em seu plano de ação: “[...] ele a aprisiona recorrendo a um ardil, já que as Amazonas, *por serem de sua natureza apreciadoras dos homens*, não fogem de Teseu quando ele entra no seu território, mas enviam-lhe até presentes de hospitalidade” (Plutarco, 50-125 d.C /2008, p. 75, grifos nossos). Com isso em mente, o herói convidou a rainha Antíope - que veio lhe entregar alguns presentes - a subir em seu navio. Logo que ela embarcou, o herói deu ordens de levantar âncoras e a raptou.

Já na posse da Amazona, Teseu permaneceu por algum tempo navegando na região. Plutarco (50-125 d.C /2008) relata que fazia parte da expedição do herói, três jovens atenienses que eram irmãos: Euneo, Tóloas e Solunte. No entanto, o último se apaixonou por Antíope, mas a Amazona rechaçou sua tentativa de sedução, embora conduzisse o assunto com suavidade, além de não o denunciar a Teseu. O jovem ficou desesperado, sofrendo de paixão, jogou-se no rio Termodonte e morreu afogado. Quando Teseu descobriu a causa da morte do rapaz, ficou arrasado. Abatido, o herói construiu Pitópolis, uma cidade em honra a Apolo Pitio, e deu ao rio o nome de Solunte. Deixou alguns jovens atenienses para governá-la e partiu com Antíope.

Desse modo, foi o arrebatamento de Antíope por Teseu que gerou a famosa guerra com as Amazonas, pois assim que as guerreiras souberam da notícia, ficaram furiosas. Chegaram à cidade e montaram um acampamento muito próximo da cidade. Após consultar um Oráculo e ter feito um sacrifício a *Fobo*¹⁶, Teseu atacou. A batalha, que se iniciou no mês de *Boedromias*¹⁷, começou equilibrada. A frente de combate das Amazonas se estendia entre um lugar chamado *Amazónion* e outro chamado de Pnix. Sabendo disso, os combatentes da

¹⁶ De acordo com Brandão (1991a), *Fobo* é um filho de Ares e representa a divindade do medo. É dessa divindade que deriva a palavra fobia.

¹⁷ Graves (1985a) afirma que a *Boedromias* (mês de setembro) celebra os sacrifícios chamados boedromios. Trata-se de um festival dedicado à Ártemis.

ala direita do herói ateniense avançaram, porém foram derrotados pela ala esquerda inimiga e tiveram que fugir para o santuário das Eumenides. Apesar disso, a ala esquerda de Teseu não se deu por vencida: atacou a ala direita das Amazonas e as obrigou a recuar.

Quatro meses de árduos combates, a paz foi declarada após a intervenção da esposa de Teseu. Aliás, não se sabe qual foi o fim dessa Amazona raptada. Plutarco (50-125 d.C/2008) afirma que há versões em que ela lutou ao lado do amado, mas sucumbiu a um golpe de lança de sua irmã Molpadia. Conta-nos também sobre outra variante do mito, em que Antíope enviou algumas Amazonas feridas a uma cidade na qual puderam receber tratamento, enquanto outras acabaram morrendo ali mesmo e foram enterradas nas imediações do lugar. De qualquer modo, Plutarco (50-125 d.C /2008) relata que a guerra terminou com um tratado que foi feito perto do templo de Teseu (*Teseion*).

Plutarco (50-125 d.C /2008) ainda menciona – e critica – uma variação do mito em que Antíope foi abandonada por Teseu. Nessa versão, a guerra das Amazonas foi causada pelo casamento de Teseu com Fedra. Antíope, a esposa trocada, tentou atacá-lo no dia das bodas, por vingança. Unida com as suas irmãs Amazonas, ela tentou invadir o local, porém Hércules, que estava presente como convidado, acabou por matá-las. Para Plutarco (50-125 d.C /2008): “esta versão parece ser manifestamente uma fábula, uma ficção. Teseu só veio a desposar Fedra depois da morte de Antíope, de quem tinha um filho, Hipólito¹⁸, ou Demofonte, como Píndaro o denomina” (Plutarco, 50-125 d.C /2008, p.80). Dessa forma, para Plutarco (50-125 d.C /2008), prevalece a versão em que Teseu foi fiel a Antíope¹⁹.

Esse encontro de Teseu com as Amazonas nos chama a atenção, pois destaca um aspecto pouco explorado no mito das guerreiras: sua relativa receptividade aos homens, àqueles estrangeiros. Esse dado ainda pode ser observado quando explodiu a guerra e Antíope se posicionou em favor do seu amado ateniense. Portanto, para os gregos, de algum modo foi possível existir uma paixão entre um célebre homem, representante da civilização, e uma primitiva Amazona. Aliás, a Amazona não despertou apenas a paixão do herói grego, mas de

¹⁸ O drama desse personagem inspira a peça de Eurípides denominada: *Hipólito*.

¹⁹ Existem outras versões sobre o possível desfecho dessa personagem. Segundo Graves (1985a), Antíope sobrevive à batalha, porém o herói se alia ao rei de Creta, Deucalião e decide se casar com sua filha, Fedra. A Amazona não é sua esposa real, uma vez que as leis de Atenas interditam relação com os estrangeiros. Além disso, Antíope pertence a uma sociedade que se recusa à monogamia. Furiosa, a guerreira armada, interrompe a festa de casamento, invade o local e ameaça matar os convidados. Teseu e seus companheiros, alarmados, correm para fechar as portas e travam ali uma batalha terrível com a Amazona que, por fim, acaba morta pelas mãos do amado. Em outra versão, relatada por Grimal (2000), Teseu sacrifica a própria Antíope no início da guerra a conselho de um Oráculo.

outro tripulante presente na missão, Solunte. Encontramos algo parecido com esse interessante acontecimento no mito de Aquiles, mais especificamente, no momento em que esse herói se deparou com a rainha Pentesileia na famosa guerra de Troia.

Quinto de Esmirna (301-400 d.C./ 1991) relata que, após Aquiles matar o herói troiano Heitor, o clima pesou em Troia. Estavam todos tristes e sem esperança, porém os ventos que sopravam das correntes do rio Termodonte trouxeram um pouco de esperança aos corações dos troianos: chegavam as Amazonas.

Elas estavam lideradas pela rainha Pentesileia que “revestida de beleza divina; veio motivada por duas coisas, por seu desejo de guerra que provocava gemidos e para evitar uma odiosa e ignominiosa fama” (pp. 61-62). Na verdade, a rainha fugia das Erínias²⁰ que a perseguiram, pois involuntariamente matara a sua irmã Hipólita durante uma caçada. Foi com essas expectativas que chegou a Troia: desejando purificar-se de seu crime e com vontade de batalhar. Junto dela estavam doze ilustres Amazonas, todas belas e ansiosas por lutar na terrível guerra. Eram elas: “Clonia, Pelemusa, Derínoe, Evandra, Antandra, a divina Bremusa, também Hipótoe e com elas Harmótoe de olhos negros, Alcibia, Antibrote, Derimaquea e Termódosa muito orgulhosa de sua lança” (p. 62).

Os troianos ficaram encantados diante das filhas de Ares. Reinava ali, depois de tantas tristezas, muita alegria, pois viam na temível Pentesileia a chance de obterem êxito. Até mesmo o rei troiano Príamo sentiu um pouco de alegria em sua alma, em luto por seu filho. Ofereceu a elas honras, comidas de todos os tipos e agradáveis leitões. A rainha, por sua vez, prometeu “fazer o que nenhum mortal podia esperar, matar Aquiles, destruir o vasto exército dos Argivos e lançar fogo em cima de suas embarcações” (p.64).

Após o jantar, as Amazonas foram se deitar, descansar para o árduo combate do dia seguinte. Nessa noite, Pentesileia recebeu, por ordem do Palas²¹, a visita do enganoso *Oniro*²². Ela sonhou que sua chegada à guerra foi a virada dos troianos, pois se lançara com muito

²⁰ Erínias ou Fúrias, segundo Brandão (1991a), são violentas deusas que encarnam forças primitivas, que não reconhecem e nem obedecem aos deuses do Olímpio. Elas são seres que punem com a perturbação da razão, os crimes cometidos entre consangüíneos.

²¹ Palas é um Titã que se une a Estige e gera Zelo (a Emulação), Nique (a Vitória), Bia (a Violência) e Crato (o Poder) (Brandão, 1991b).

²² *Oniro* significa sonho em grego, de acordo com Brandão (1991b). O autor chama a atenção que existe uma distinção entre dois tipos de sonhos: *hýpar* é o sonho premonitório, aquele verdadeiro, enquanto o *ónar* é o sonho enganoso.

furor na batalha. O *Oniro* se metamorfoseara na figura de seu pai e a incentivara a lutar com Aquiles. Quando acordou, a Amazona pressentiu que faria uma grande façanha.

Sentindo-se forte, rapidamente pulou da cama e vestiu a armadura que ganhara do pai. Orgulhosa, colocou nos ombros sua espada, revestida de marfim e prata. Nas pernas, colocou uma armadura de ouro (*grebas*). Na mão, segurava seu escudo divino, parecido com o círculo da lua. Sob sua cabeça, um capacete revestido de ouro e, além disso, pegou alguns dardos e um machado. Correu até as muralhas e animou os troianos a “se emprenderem na luta que acarreta a glória” (p.67).

Em pouco tempo, muitos guerreiros se apresentaram para se porem em combate. Inclusive, homens que após a morte de Heitor haviam desistido da empreitada, agora transbordavam de esperança diante da coragem que a Amazona ostentava. Ela montou o seu belo cavalo, o mais rápido de todos, e abandonou o palácio lançando-se em direção à guerra, enquanto “os guerreiros troianos a seguiam como ovelhas atrás do pastor” (p.67). Príamo, por sua vez, temia, pois sentia em seu coração que era a última vez que via Pentesileia viva.

Quando os gregos viram o exército inimigo avançando, ficaram maravilhados com a imagem da filha de Ares cavalgando velozmente entre o troianos. Mas, logo se deram conta de que deviam se preparar para a batalha: “Armemos nossos peitos de audácia insaciável e acordemos a belicosa força, pois nenhum de nós, sem ajuda dos deuses, lutaremos contra os troianos neste dia” (Quinto de Esmirna, 301-400 d.C./ 1991, p.69). Dito isso, os gregos vestiram-se com suas brilhantes armaduras e correram para a batalha. Ali, gregos e troianos lançaram-se um contra os outros, como feras carnívoras, em um terrível combate.

A rainha matou e feriu muitos bravos guerreiros, porém também viu morrer algumas de suas companheiras:

Idomeneo acabou com Bremusa com um golpe de lança no peito direito, no momento em que lhe escapou a vida; [...] exalando um grito lastimoso caiu ela, em todos seus membros aflorou a morte e sua alma se mesclou com as brisas de fortes sopros (Quinto de Esmirna, 301-400 d.C./ 1991, p.70).

Assim seguiu a batalha, mas nada disso acalentava a cólera de Pentesileia, apenas o sangue reconfortava seu coração. A Amazona, seguida dos troianos, perseguia e abatia grande parte do exército grego. Internamente pensava que era melhor que todos eles: “[...] onde está a força de Tidida? Onde está a de Eácida? E onde está também a de Ájax? Pois se diz que são

os melhores, mas não se atreveram a combater contra mim [...]” (p.73). A terra estava coberta de cadáveres e empapada de sangue; os cavalos agonizavam transpassados por dardos e lanças. Enfurecida, Pentesileia estava prestes a incendiar os navios, mas a notícia do combate chegara até Aquiles e Ajax²³. Ambos correram até o local, lançaram-se com suas espadas frente ao tumulto e com suas armas invencíveis, abateram muitos troianos e Amazonas.

Quando Pentesileia os viu na batalha, avançou em direção a eles e tentou golpeá-los, sem sucesso. Aquiles, por sua vez, arremessou, uma lança que atravessou em cheio o seio direito da rainha. O seu sangue jorrava e a Amazona sentiu uma enorme dor. Enraivecido, o filho de Peleo avançou sobre ela e arremessou a sua lança com tamanha força que atravessou tanto o peito da guerreira²⁴ como o corpo de seu cavalo:

Ela imediatamente se mesclou com o pó e com a morte, caindo no chão com decência, nenhum ato vergonhoso profanou o seu corajoso corpo. Ela caiu contorcendo-se sobre o seu ventre, com sua longa lança, e encostou-se em seu rápido cavalo [...] apesar de manter o seu encanto, se dissolveram, no entanto, as suas forças (pp. 83-84).

Ao assistir essa terrível cena, os troianos fugiram temerosos para dentro das muralhas da cidade. Aquiles se aproximou do corpo da Amazona, abaixou-se para tombar a cabeça da guerreira e nesse momento notou, apesar da poeira e do sangue, o seu belo rosto. Os gregos a rodearam e ficaram maravilhados com sua imagem: suas armas pareciam as de Ártemis e sua beleza, divina. Muitos desejaram poder dormir, no regresso a suas casas, com uma esposa como ela. Pentesileia ficava tão atrativa na morte que Aquiles sentiu um tormento no coração: percebeu que acabou com a vida da Amazona, ao invés de transformá-la em sua esposa. Evidentemente, o herói revela aqui, o olhar masculino e grego sobre a Amazona.

Aproximou-se, então, o terrível Tersites²⁵ e satirizou o amor de Aquiles pela Amazonas: “Tu, que tens um coração mulherengo em suas entranhas, te preocupas com ela como se ela fosse uma mulher prudente que com presentes havia cortejado com a pretensão de fazê-la sua esposa legítima. Queria que ela tivesse avançado e ferido você em combate” (p.

²³ Ajax é um herói de Homero (750 a.C), que participa dos conflitos de *Ilíada* (Brandão, 1991a).

²⁴ Graves (1985b) relata-nos que existe uma versão de que foi Pentesileia quem matou o enfurecido herói. Porém, Zeus atendeu a súplica de Tétis, mãe de Aquiles e devolveu a vida ao herói, que rapidamente contragolpeou a Amazona com sua lança.

²⁵ Segundo Homero (1956) esse é o mais feio dos gregos: covarde, coxo, corcunda, petulante e calvo, além de ter um incorrigível temperamento perverso.

88). Mal ouviu isso, Aquiles se levantou e, em um ataque de cólera, golpeou-lhe a mandíbula e os ouvidos, quebrou-lhe todos os dentes, matando-o instantaneamente²⁶.

Os gregos, em respeito à corajosa Pentesileia, deixaram os troianos levá-la para a cidade. Príamo lhe ofereceu um enterro digno: deu ordens para que a colocassem em uma pira elevada, com suas próprias armas e seu cavalo e atenassem fogo. Após a chama se extinguir, enterraram-na junto do corpo de suas companheiras Amazonas.

Nessa bela versão do mito, contada pelo poeta Quinto de Esmirna, as Amazonas foram descritas como mulheres admiráveis pela força e beleza, mas o autor apresenta-nos também outro olhar para as guerreiras, pois foram apontadas como arrogantes e presunçosas por acreditarem que venceriam os gregos sozinhas. Apesar disso, nossa heroína Pentesileia tornou-se, no decorrer da trama, uma mulher apaixonante para Aquiles. Justo ele, o carrasco da Amazona, se arrependeu amargamente de tê-la matado se, afinal, poderia tê-la tomado como esposa. Já para Belerofonte, herói do próximo mito, amar uma Amazona não era opção, uma vez que, vencê-las era a terceira tarefa que precisava cumprir.

A trama de desse herói, narrada por Apolodoro (300-260 a.C.), conta-nos que Belerofonte, filho de Glauco, matara acidentalmente seu irmão e necessitava de purificação. Para isso, viajou até Tirinte, reino de Preto, que lhe purificou. Porém, a esposa do anfitrião se apaixonou pelo belo rapaz. Após ver suas investidas recusadas, diz a Preto que o herói tentou seduzi-la. O rei acreditou nela, mas relutou em maltratar um hóspede real. Sua solução foi mandá-lo para seu sogro Ióbates, pedindo-lhe em uma carta que matasse o herói. O rei também relutou em cumprir tal incumbência, por isso, passou a dar difíceis missões ao herói, crédulo de que Belerofonte não fosse bem sucedido. Uma das tarefas era precisamente combater as Amazonas. O autor não fornece detalhes dessa batalha, apenas sabemos que o herói as venceu com ajuda do seu cavalo Pégaso.

Em todos os mitos narrados, esses encontros culminaram em mortíferas batalhas, nas quais as Amazonas acabavam sempre subjugadas pela espada de um herói. Esse dado permitiu Tyrell (1989) afirmar que as guerreiras eram capazes de vencer a tudo e a todos, com exceção do herói grego. Isso é interessante, pois em combates com outros adversários – nos quais faziam parte temíveis monstros – elas se saíam bem.

²⁶ Existe uma versão em que Aquiles não chora por sua amada, mas comete um ato de necrofilia com ela, ali mesmo (Graves, 1985b).

Podemos mencionar, como exemplo, a batalha que ocorreu no célebre episódio em que as Amazonas invadiram a famosa Atlântida, “a nação mais civilizada do oeste do Nilo” (Graves, 1985b, p.88). O autor conta-nos que a rainha Amazona Mirina atacou Atlântida com uma força de trinta mil guerreiras a cavalo e três mil de infantaria, todas armadas com arcos e flechas certeiras, encouraçadas com peles das grandes serpentes líbias. A derrota dos atlantes foi inevitável e em pouco tempo Mirina já se apoderava de Cerne, capital da Atlântida. As guerreiras foram cruéis: destruíram a cidade, mataram muitos homens, além de escravizarem as mulheres e as crianças. Contudo, após os atlantes oferecerem sua rendição, Mirina os tratou de modo justo e se aliou a eles (Graves, 1985b). No antigo local de Cerne, as guerreiras construíram a cidade de Mirina, que podia ser habitada por todos os cativos que quisessem. Ainda, protegeram os atlantes de uma tribo vizinha de Górgonas – apavorantes demônios femininos, que tinham a cabeça enrolada de serpentes, presas pontiagudas, mãos de bronze, asas de ouro e um terrível olhar petrificador. Sem se intimidarem, as Amazonas lançaram-se a uma batalha de campo, mataram muitas delas e fizeram cerca de três mil Górgonas prisioneiras. No entanto, na noite em que todos comemoravam a vitória, algumas prisioneiras escaparam, tomaram as armas das sentinelas e contra-atacaram as Amazonas, matando muitas. Rapidamente as guerreiras suprimiram o amotinado (Graves, 1985b). Em homenagem às heroínas mortas, ergueram um suntuoso túmulo conhecido na época histórica pelo nome de *Túmulo das Amazonas* (Brandão, 1991a).

CAPÍTULO 2 - A FEMINILIDADE NO MITO DAS AMAZONAS: UM OLHAR A PARTIR DA TEORIA FREUDIANA

Após a exposição em que apresentamos o mito das Amazonas, partimos para o primeiro momento de nossa análise. Nele, investigamos o que Freud pode nos dizer sobre a feminilidade peculiar que esse mito permite expressar. Trata-se, pois, de um primeiro momento de análise, em que consideramos o conteúdo latente do mito do ponto de vista freudiano. Isso quer dizer que fazemos dele uma leitura interpretativa, ao tomá-lo como um lugar de *projeção dos conteúdos inconscientes* e analisamos esses conteúdos a partir da tradição freudiana sobre a feminilidade. Por essa razão, a pergunta que nos guia, neste primeiro momento, é: *o que o mito das Amazonas pode nos dizer, em termos do inconsciente, sobre a feminilidade?* Propomos, dessa maneira, alguns temas, a partir do mito. São eles: a castração, o pré-edípico, a relação das guerreiras com os homens e as fantasias históricas.

A CASTRAÇÃO

Um dado interessante que encontramos no mito é o costume das Amazonas de queimar um dos seios das pequenas meninas, impedindo que ele se desenvolva posteriormente. Voltamos, então, o nosso interesse para compreender o que pode representar esse ato de mutilação das guerreiras. O primeiro raciocínio que nos ocorre é de atribuir a essa ação uma negação simbólica da feminilidade, uma vez que os seios podem atuar como representante do caráter feminino por se associar à amamentação, à fecundidade, ao erotismo e à sedução (Chevalier & Gheerbrant, 2002). No entanto, uma investigação um pouco mais apurada parece nos levar a pensar esse ato de mutilação por outro caminho, em que podemos considerar tal ritual um correlato à castração, tão necessária para se alcançar a feminilidade. Mas, não se trataria de uma feminilidade qualquer.

Nesse sentido, talvez possamos interpretar que, ao destruir um dos seios, as Amazonas realizam simbolicamente uma castração entre elas, como uma espécie de pacto para constituir um grupo fálico, o que garantiria a sua unidade e sua permanência no grupo (Martínez, 2011). Desse modo, pensamos que é por meio do seio mutilado que ocorre a aliança entre as guerreiras. Nessa aliança, a figura masculina e viril não é bem-vinda, já que

entre seus pressupostos, o amor entre as mulheres basta. Assim, elas excluem o masculino da cena, a fim de que ele não ameace o rompimento desse vínculo, que deve ser suficiente e completo entre elas e a líder. Vamos por partes.

Inicialmente, propomos pensar que o mito expresse um deslocamento da representação fálica que tem o pênis para o seio, quer dizer, é como se ele, o mito, revelasse uma equivalência simbólica entre ambos. Freud (1910), em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, percebe certas relações entre o órgão sexual masculino e o seio. Ao examinar a fantasia de Leonardo acerca de um abutre²⁷, o autor associa a cauda do pássaro na boca da criança representando o órgão sexual masculino e diz que isso corresponderia ao desejo do ato de “*fellatio*”. Aponta também como o ato erótico de sugar o pênis reproduz, inconscientemente, “a primeira fonte de prazer em nossa vida” (p.94), *i.e.*, a experiência da amamentação. O autor ainda menciona a surpresa infantil diante do úbere da vaca, que tem a mesma função do seio, porém, por sua posição embaixo da barriga, mais se assemelha a um pênis. Essa interpretação freudiana nos leva a pensar que o mito da Amazonas seja revelador dessa substituição simbólica entre as zonas erógenas pênis-seios. Mas, considerando esse deslocamento, como podemos interpretar o ato de destruição de um dos seios? Talvez, tendo em mente que essa ação de mutilação carrega um caráter ritualístico, possamos considerá-la como um correlato daquilo que Freud (1916) escreveu sobre a circuncisão na *Conferência X, Simbolismo nos sonhos*:

Parece-me inequívoco que a circuncisão, praticada por tantos povos, é um equivalente e substituto da castração. E agora sabemos de determinadas tribos primitivas da Austrália que realizam a circuncisão como um rito da puberdade (na cerimônia em que se celebra o início da maturidade sexual de um menino), enquanto outras tribos, seus vizinhos próximos, substituíram esse ato pela quebra de um dente (p.166).

Assim, é possível perceber que Freud compreende o sentido ritualístico da circuncisão, ao ressaltar que ela era realizada em uma cerimônia celebrativa da puberdade e, por isso, ele a toma como paralelo à castração. Freud (1933a) explica a origem desse ritual na *Conferência XXXII, Angustia y Vida Pulsional*. Diz ele que, durante o período primevo, a castração

²⁷ Freud traz as palavras de Leonardo sobre a lembrança do abutre: “Parece que já era meu destino preocupar-me tão profundamente com abutres; pois guardo como uma das minhas primeiras recordações que, estando em meu berço, um abutre desceu sobre mim, abriu-me a boca com sua cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios” (Leonardo da Vinci citado por Freud, 1910, p.90).

costumava ser empregada por um pai ciumento e cruel nos meninos em crescimento. Por isso, explica, não é raro encontrar casos em que a circuncisão é executada em meninos como cura ou castigo para a masturbação. Tal raciocínio é retomado em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), ao afirmar que a circuncisão remontaria à era patriarcal e acrescenta que o ato pode ser entendido como uma retificação com a figura do pai, ao simbolizar um pacto entre o Deus-pai e os homens-filhos. Agora, se transpusermos essas interpretações do ato de circuncisão à ação de queimar os seios, talvez possamos entender que a atuação das Amazonas pode exprimir uma castração simbólica, um tratado com a figura do pai, além de ter um caráter ritualístico de celebração. Nesse tratado, as filhas celebrariam o compromisso firmado com o pai da horda, essa figura poderosa e ideal, que lhes é colocada na posição de líder. O compromisso é de submissão àquele que lhes outorga “poderes”, *i.e.*, atribuições únicas que as marcam como um grupo particular, como a habilidade de batalha, a força, a agressividade, etc.

O pensamento de Van Gennep (citado por Brandão, 2009a) também aponta nessa direção. Em sua obra *Os Ritos de Passagem*, o autor afirma que, entre outros sentidos, o ritual da mutilação tem o significado de retirar o sujeito da “humanidade comum” e o agregar a um “grupo específico”, tornando a transformação da personalidade do indivíduo visível para todos. Com base nesse raciocínio, supomos que o ritual das Amazonas revelaria a sua retirada da posição de uma mulher comum e as colocaria em um grupo particular, mantendo o vínculo e a unidade entre elas. Além disso, percebemos, no cerne da trama mítica, que o ato pode simbolizar também uma identificação com a figura do terrível pai da horda primitiva, que submete os membros do grupo sob o seu primado, castrando-os ou matando-os. Isto é, haveria uma identificação com a figura do pai da horda primitiva, em relação aos filhos, mas, ao mesmo tempo, isso serviria para substituí-lo pela figura materna. Dentro desse raciocínio, talvez, à primeira vista, seja possível tomar o próprio pai das Amazonas, o temível e cruel deus da guerra Ares, como representante da figura do líder. Pensamos que algumas de suas características se aproximam bastante das do pai da horda primeva. Por exemplo, esse deus bélico matava pelo prazer do sangue e estuprava as mulheres que queria quando bem desejava, privilegiando sempre a satisfação de sua voracidade, agressiva ou sexual, característica que o fez ser o deus mais odiado no Olímpo, segundo Brandão (1991a).

Para explicarmos esse ponto de vista, recorreremos às ideias que Freud discute em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921) sobre a formação de grupos. Para ele, o grupo aparece como uma revivescência da horda primeva, em que o líder, absolutamente narcisista,

autoconfiante e independente, não necessita amar ninguém além de si mesmo. Esse pai primevo impede os filhos de satisfazerem seus impulsos sexuais, forçando todos à abstinência. Como consequência dessa inibição do fim sexual, estreitam-se os laços emocionais com o pai e uns com os outros por meio da identificação e do amor homossexual, o que garante a unidade do grupo (Freud, 1921). As Amazonas podem representar, assim, as filhas que se identificam com o pai da horda perigoso e cruel e, como fiéis filhas edípicas, se mantêm eternamente devotas apenas a ele e não mais a nenhum outro homem.

Por outro lado, podemos considerar que o mito esteja revelando um líder da horda que remete a um primeiro tempo mais originário e mais primitivo... Afinal, como a arqueologia, a psicanálise trabalha a partir da ideia de camadas, conforme Freud expôs em *Psicoterapia da histeria* (1893): “O conteúdo de cada camada caracteriza-se por um grau igual de resistência, e esse grau aumenta na proporção em que as camadas se acham mais perto do núcleo” (Freud, 1893, p 301). Assim, se estamos falando do inconsciente que, por suas leis, permite a correlação de opostos, talvez esse líder da horda possa ser representado por uma figura inaugural e feminina. E, pensando bem, não foi Freud (1925) quem afirmou que a menina desloca o primeiro objeto de amor, *mãe*, para o segundo e substituto, *pai*? Dessa forma, ao considerarmos essas peculiaridades no mito que analisamos, acreditamos que, talvez, possamos também considerar a deusa Ártemis como representante do líder que Freud apresenta em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921). Pensamos nisso, inspirando-nos em uma de suas facetas em que a deusa se associa à Grande Mãe asiática, a "senhora das feras". Nesse desdobramento, a divindade parece figurar uma líder fálica e exigente; assim, parece se revelar próxima da figura do pai da horda, já que, como ele, impõe cruéis sacrifícios aos seus seguidores – como o rito espartano de *diagmastígōsis*²⁸. Como Ártemis de Éfeso, ela também parece representar o papel do líder que imputa renúncias, pois, de acordo com Brandão (2009b) a sua imagem, coberta por seios, provavelmente simbolize os seios que as Amazonas sacrificaram a ela.

O grupo se mantém fortemente ligado porque os seus membros colocam o líder narcisista como o ideal do grupo: “[...] o indivíduo abandona seu ideal do ego e o substitui pelo ideal do grupo, tal como é corporificado no líder” (Freud, 1912, p.139). O pai primevo funciona como o ideal do grupo, uma vez que dirige o ego no lugar do ideal do ego. O autor

²⁸ Trata-se do rito de flagelação prolongada em que os homens se castravam por amor a deusa Ártemis.

diz que basta o líder fornecer uma impressão de maior força e de mais liberdade de libido, para que os membros do grupo sejam “arrastados” por meio da identificação. Dessa forma, o laço que une cada indivíduo ao líder é também a razão do laço que os une uns aos outros. Percebemos que uma configuração semelhante é revelada no mito das Amazonas, pois as guerreiras se mantêm fortemente ligadas umas com as outras e com a líder, a rainha, o seu modelo ideal, a ponto de lutarem até a morte por suas companheiras. Basta lembrar, por exemplo, o episódio em que Teseu rapta a rainha Antíope: imediatamente suas irmãs partem para o seu resgate para vingar o descomedimento do herói. Isso nos leva à suposição de que os traços homossexuais se manifestam por meio das ligações libidinais do grupo, além da forte identificação com a figura da deusa Ártemis, que castra e exige a castidade de seus seguidores.

Outra interpretação possível, apontada por Mello Neto (2012)²⁹, nos diz que, quando as Amazonas mutilam o seio com a justificativa de atirar melhor ao arco, simbolizaria uma troca da falicidade do seio pela falicidade da flecha. Quer dizer, elas se falicizam em um ritual grupal, em uma identificação com a deusa arqueira Ártemis, ao trocar o falo feminino, seio, por um falo mais eficiente, flecha, que penetra a carne, fere e mata. Por essa razão, essas mulheres se castram e, mesmo assim, se mantêm fálicas.

Portanto, a nossa conjectura quanto ao significado da mutilação do seio, é de que ele corresponda à castração. As Amazonas destroem uma parte de si a fim de se subordinarem à figura da rainha-líder em um laço identificatório, além de compactuarem como um grupo. Essa interpretação nos permite discorrer por outro ponto de vista, que vai além da ideia da identidade grupal. Nesse ponto de vista, continuamos a compreender a mutilação como a castração, mas, por outro olhar, isto é, entendendo-a como elemento fundamental para precipitar a menina no complexo de Édipo. Freud (1923), em *A organização genital infantil*, deixa claro que é por meio da temível e traumática descoberta das diferenças entre os sexos, interpretada pelas crianças como uma castração, que a menina, frustrada, se rebela contra a figura da mãe e volta seu interesse ao pai. No entanto, o mito, com sua sociedade matriarcal, parece exprimir desejos de uma outra ordem. Vamos adiante.

²⁹ Mello Neto (2011), comunicação oral na defesa.

AS AMAZONAS “SÃO FILHAS DE MÃES QUE MORAM COM AS MÃES” ³⁰

A relação mãe-filha no mito das Amazonas é um dos elementos que sobressai, o que nos leva a abordar o tema do pré-edípico, precisamente por causa das peculiaridades que tal vinculação apresenta e por influência direta com o complexo de Édipo. Trata-se de um tema capital, pois é em torno desse amor entre a mãe e a filha que Freud (1931, 1933b) escreve seus principais textos sobre a feminilidade³¹. Ele reconhece que o pré-genital assume um papel fundamental na sexualidade feminina, a ponto de questionar se o núcleo das neuroses realmente corresponderia aos conflitos implicados no complexo de Édipo, ou se não viria de algo anterior.

O mito coloca em cena um grupo de mulheres fálicas que nunca renunciaram à figura da mãe. Trata-se de uma sociedade matriarcal que se sustenta por meio da permanente repetição do imperativo apontado por Tyrell (1989): “são filhas de mãe que moram com as mães”. Desse modo, são mulheres que crescem com a mãe e não aceitam se casar e partilhar um vínculo com a figura de um homem. Dentro desse raciocínio, podemos entender a figura da rainha das Amazonas, para além da líder, como um representante materno, que compactua com as guerreiras num vínculo homossexual, intenso e apaixonado.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), Freud afirma que a mãe é o objeto primordial de investimento libidinal da garota, de modo que a fixação da menina no pai seria uma consequência dessa vinculação com a progenitora. Porém, diz ele, para que a menina consiga desenvolver sua feminilidade, ela deverá cumprir a *dupla tarefa* de abandonar algo que originalmente a constituiu: deslocar sua principal zona genital, o clitóris, em favor de outra nova, a vagina. E, assim, trocar o seu objeto original, mãe, pelo pai.

Dessa forma, o afrouxamento da relação afetuosa com a mãe, experimentada na primeira infância, torna-se fundamental no percurso da feminilidade. Essa separação ocorreria como uma consequência do complexo de castração da menina. Ao descobrir que é castrada, a menina sente-se inferiorizada e responsabiliza a mãe, que é tão castrada quanto ela, de seu infortúnio. Assim, ela se volta para o pai, na esperança de que ele lhe repare o erro, dando-lhe um pênis. Será esse conflito que precipitará a menina ao complexo de Édipo. Posteriormente,

³⁰ Tyrell (1989).

³¹ *A sexualidade feminina* (1931) e a *Conferência XXXIII, Feminilidade* (1933b).

se tudo ocorrer bem, o desejo de ter um pênis será substituído pelo de ter um filho, podendo ser realizado por meio da maternidade (Freud, 1931, 1933b).

No mito das Amazonas, parece haver uma ação da mãe, que ratifica esse vínculo com a filha, por meio do ato de destruição de um dos seios e de tudo que é masculino, já que o masculino nessa sociedade é apenas o fecundador como o macho ou o pênis. Já apontamos que esse ritual, presente no mito, poderia representar uma forma de castração que visa à união do grupo. Agora, diante dessas considerações teóricas, podemos acrescentar uma outra interpretação: enquanto as guerreiras “castram” o seio direito das filhas, elas depositam simbolicamente no outro (ou no arco e na flecha) o valor do pênis. Assim, é a mãe quem “dá” o desejado pênis à menina, não permitindo que a filha volte seu interesse para o pai, representado aqui pela figura viril, *i.e.*, pelos guerreiros e heróis. O masculino, portanto, é excluído dessa relação, pois não se abre espaço para ele. O que nos leva a presumir que, talvez, o mito revele a tentativa da mãe de impedir a descoberta da castração pela filha e mantê-la perto de si, presenteando-a com o pênis. Podemos lembrar que existem versões do mito em que, apesar de as guerreiras destruírem o seio direito, na maioria das vezes, elas mantinham o seio esquerdo à mostra (Brandão, 1991a). Assim, se retomarmos essa questão da nudez nas Amazonas, compreendemos agora que é precisamente o seio “castrado” que elas escondem, enquanto exibem orgulhosamente aquele que carrega o valor do pênis.

Freud (1913a) nos diz que os mitos dizem respeito às vontades proibidas, uma vez que as atividades imaginativas tentam “satisfazer os desejos que a realidade não satisfaz” (p.322). Assim, nos parece que o mito das Amazonas pode também exprimir, entre tantos outros sentidos, um desejo inconsciente materno: o anseio de permanecer em uma relação simbiótica com a filha, em partilha do sentimento de unidade. Nessa relação narcísica, permeada de traços inconscientes homossexuais, as duas se bastariam, de modo que jamais seria permitida a entrada do terceiro, o masculino, o pai.

Encontramos subsídios para essa interpretação nos conteúdos de outros mitos e contos de fadas³², como, por exemplo, na história de Rapunzel analisada por Corso e Corso (2006). De acordo com os autores, essa fábula congrega alguns temas recorrentes dos contos de fadas, como a clausura da filha pela mãe, um pai fora de cena e o surgimento de um apaixonado em

³² Freud (1913b) percebe o valor dos conteúdos inconscientes presentes nos contos de fadas: “Não é surpreendente descobrir que a psicanálise confirma nosso reconhecimento do lugar importante que os contos de fadas populares alcançam na vida de nossos filhos” (p.305).

função de um resgate, retirando a jovem da clausura. Esses autores dizem que, nesse conto, o conflito da mãe, simbolizada na figura da madrasta cruel e da filha “[...], está na atitude possessiva materna, que vê o crescimento como um abandono. O pecado dessa personagem [Rapunzel] é [...] incluir alguém mais, o príncipe, numa relação que deveria ser completa, em que a mãe e a filha se bastassem” (p.64).

É curioso que encontramos parte desses conteúdos no cerne da trama mítica das guerreiras, como a ausência do pai e o predomínio de um vínculo excessivo com a mãe. No entanto, não há no mito uma figura masculina que resgata, dado que nos leva a pensar que o desejo inconsciente de permanecer numa eterna relação pré-edípica é compartilhado também por parte da filha. Nesse sentido, talvez, o mito revele um pacto da vinculação mãe e filha e sua relação com a feminilidade, uma feminilidade paradoxal e predominantemente fálica. Como realização de desejos inconscientes, parece exprimir um arcaico anseio presente nas mulheres de nunca se separarem de suas mães. Não haveria a decepção da castração, uma vez que a mãe fálica seria capaz de conceder o pênis à menina, e, assim, esse vínculo seria sempre completo, não necessitando realizar a tortuosa passagem da atividade à passividade, no sentido atribuído por Freud. Entre as duas, não se precisaria de mais nada e de ninguém. Nessa relação de fundo homossexual, a menina jamais se desvincularia do corpo da mãe, “esse que pariu e amamentou, que foi da primeira sedutora, esse que perdemos, mas seguimos a vida toda buscando seu calor” (Corso & Corso, 2006, p.114). Portanto, pensamos que seria no seio da mãe que essa relação fantasística ideal se consolidaria na base de uma troca, um seio por um falo.

Interessante que, no mito, é precisamente o elemento seio que contém a representação desse desejo de fusão; isso, por meio do ritual de mutilação. Encontramos conteúdos dessa mesma ordem nas possíveis interpretações clínicas do ato de automutilação que, na visão de Tillman (1999), pode significar uma tentativa de fusão com a mãe. Essa autora aponta que o pano de fundo dessa patologia, a automutilação, é multifacetado, pois nela atuam dinâmicas perversas, como o sadomasoquismo; a dificuldade de regulação afetiva; os distúrbios severos entre os limites do eu e do outro; entre outros. Para fundamentar essa interpretação, ela recorre às ideias de Winnicott sobre o *status* de unidade. Esse seria uma condição inicial da criança, em que, ainda indiferenciada, ela se mistura com a mãe e com o meio. Somente após um complexo processo de diferenciação, a criança conseguirá se perceber como separada dos objetos e do ambiente externo. Baseada nesse raciocínio, Tillman (1999) sugere que, na

automutilação, a transgressão dos limites da pele pode representar o desejo de voltar a estar em unidade oceânica com o meio e com a mãe. Em outras palavras, o corte profundo seria uma tentativa psicótica de apagar os limites corporais e colocar o outro para dentro, a fim de conseguir uma completa fusão física e psicológica com a figura da mãe.

Nesse mesmo sentido, pensamos que, talvez, a automutilação retratada no mito, essa laceração que tenta apagar as fronteiras da alteridade, também seja um possível representante do desejo de união compartilhado entre as mulheres. A ferida profunda no seio, produzida na pequena menina por sua mãe – que, por sua vez, também carrega a marca desde golpe proferido por sua própria mãe – oferece uma continuidade infindável àquilo que parece representar o desejo inconsciente de mães e de filhas em mitigar os limites corporais e se fundir, vivendo eternamente uma fantasia onipotente de completude. A força, a coragem e o não temor da morte, que tantas vezes aparece no mito, podem reafirmar a ideia de que as Amazonas simbolizam esse sentimento oceânico que é partilhado na relação mãe e bebê. Evidentemente, tal sentimento se encontra ameaçado diante da figura masculina, que faz a separação dessa fusão e introduz a criança na cultura para que possa ela crescer e se desenvolver (Freud, 1912). Parece-nos que esse rechaço da entrada do masculino é representado de forma enfática pelo mito das guerreiras, pois diferentemente do conto de Rapunzel, a figura do homem não é recebida como um príncipe salvador que resgata e retira a menina da condição infantil pré-genital. Ao contrário, quando a Amazona se depara com o herói, geralmente a sua presença é entendida como uma agressão àquele grupo de mulheres. A título de ilustração, podemos recorrer novamente ao episódio de Teseu e Antíope. O herói rapta a Amazona, mas não é acolhido como um príncipe salvador e, sim, como um violador³³. Essa característica tão presente nos mitos dos heróis, podemos tomá-la no sentido figurado de violação daquela ordem fusional entre a mãe e sua filha. Isso, porque o desejo de permanecer em um vínculo fusional não ocorre, apenas, em uma direção unilateral – da mãe para a filha –, pois o mito nos mostra existir esse mesmo anseio por parte da filha para a mãe. Quer dizer, o mito parece revelar um desejo inconsciente recíproco e recorrente, na relação mãe e filha, de permanecer em uma contínua e exclusiva ligação amorosa³⁴.

³³ Brandão (2009c) e Tyrell (1989) apontam esse lado violador do rei, que tem um longo histórico de rapto.

³⁴ Remetemos o leitor interessado ao trabalho de Bonfim (2010): *Amor – Ódio – Devastação na Relação Mãe e Filha*. Nele, a autora menciona como Soler faz a constatação de que o forte vínculo da menina com a mãe nunca é de fato rompido.

Talvez seja por essa razão que os homens são recebidos com tanta ira. Afinal, se o mito revela um desejo de fusão compactuado entre mãe e filha, qualquer figura masculina que se interponha nessa vinculação passa a ser encarada como um perigo iminente, uma ameaça de rompimento dessa relação. E, dessa forma, os homens são encarados como um mal que deve ser evitado. Essa mesma visão, de mãe e filha unidas lutando contra a figura masculina, pode ser encontrada no mito de Deméter e Perséfone³⁵. De acordo com Tyrell (1989) esse mito apresenta a paixão de uma mãe separada de sua filha pela força e de uma filha que luta para ficar com a mãe e se opor ao “varão” (Tyrell, 1989). Para Tyrell (1989), essa “filha que permanece com a mãe e que tem força de resistir ao varão é a Amazona” (p.139). Assim, pensamos que ambos os mitos abordam o desejo inconsciente da mãe e da filha em permanecer numa paixão fusional simbiótica que as levará a oporem-se veementemente ao homem, já que esse é percebido como um rival potencial do amor pré-edípico entre uma mãe e sua filha e vice-versa. Temos aí a figura do pai como parteiro, a que Rank (citado por Martínez, 2003) se refere, que impediria o sonhado retorno ao ventre materno.

Portanto, percebemos que os conteúdos inconscientes que encontramos no mito das Amazonas – condensados na simbologia de mutilação dos seios, por exemplo –, parecem estar presentes em outras manifestações fantasísticas, como outros mitos e contos de fadas. Assim, torna-se evidente para nós que esses conteúdos míticos são temas humanos, pois fazem parte das fantasias que permeiam o percurso da feminilidade: o desejo mãe e filha de permanecerem em uma eterna fusão amorosa e unidas contra a perigosa figura masculina, que ameaça destruir essa relação ideal de completude que parece ser fálica. O homem, no imaginário fantasístico, pode representar esse vilão, que lacera o vínculo pré-edípico da menina com a mãe, deixando ferida uma relação que possivelmente nunca será completamente cicatrizada. Apesar disso, essa dolorosa ruptura, efetuada pela entrada do pai, que levará a menina a se descobrir como castrada, será a condição que a precipitará ao

³⁵ Perséfone era filha de Zeus e da deusa da agricultura Deméter. Belíssima, foi cortejada por muitos deuses do Olímpo, mas sua mãe afastou a filha dessas companhias. Hades, o deus do mundo dos mortos, também se apaixonou por ela, e pediu sua mão a Zeus, que cedeu sem consultar Deméter. Ansioso para ter Perséfone em seus braços, o deus do inferno raptou a bela jovem, enquanto ela colhia flores. Sua mãe Deméter ficou desesperada a ponto de se descuidar de suas tarefas, o que tornou as terras estéreis e levou à escassez de alimentos. Ao mesmo tempo, no inferno, Perséfone recusou-se a ingerir qualquer alimento e começou a definhar. Após uma longa saga, Deméter descobre o que houve com sua filha e foi buscá-la no inferno. Porém, ao chegar lá descobre que sua filha já havia comido uma semente de romã e, por isso, não poderia sair, afinal não rejeitou completamente Hades. Finalmente, estabeleceu-se um acordo, Perséfone passaria metade do ano junto a sua mãe que, feliz, deixava a terra fértil com flores e frutos, e o restante do ano passaria com Hades. Desse modo, o mito traz a explicação para o ciclo anual das colheitas (Brandão, 1991a).

complexo de Édipo e, posteriormente, a se apropriar de sua feminilidade. Por outro lado, com Laplanche, podemos entender esses conteúdos por outra perspectiva.

OS HOMENS NO MITO DAS AMAZONAS

Discutimos até aqui como os homens são tidos, no mito das guerreiras, como uma ameaça que pode romper com o desejado vínculo mãe e filha, o que pode ser entendido como uma fantasia ilusória de completude, e, portanto, de onipotência, conforme pontua Mello Neto (2011)³⁶. Além dessa interpretação, propomos investigar a relação das Amazonas com os homens, buscando outros possíveis significados que esse encontro pode representar.

No mito, percebemos que, quando as Amazonas se deparam com os homens, não é incomum seus encontros terminarem em combates. Isso ocorre nas batalhas com os heróis; nas conquistas territoriais; no ritual de procriação, em que elas podiam matá-los após o coito; ou, ainda, no contato com o menino que nasce dessa relação. Todas essas ocasiões soam como um afrontamento, de modo que parece prevalecer uma pulsão destrutiva, que subrepuja a relação das Amazonas com os homens. Selecionamos algumas passagens do momento de batalha entre as Amazonas e os gregos, narrado por Quinto de Esmirna (1991), que ilustram esse aspecto:

Proporcionavam, uns aos outros [Amazonas e gregos], uma carnificina e uma morte dolorosa [...] [Pentesileia] se lançou sobre os gregos, com a força de uma fera, abateu grande parte do exército, as vezes com um machado de corte profundo, outras com os pontiagudos dardos [...] a imensa terra gemia muito forte, empapada de sangue e coberta de cadáveres (p. 73).

Contudo, ao mesmo tempo em que o mito exprime esse caráter de intensa destrutividade, percebemos que também está presente um forte erotismo. Aliás, a batalha em si parece exprimir algo erótico, do ponto de vista do polimórfico perverso. Um bom exemplo disso pode ser visto quando Quinto de Esmirna (1991) narra a entrada de Pentesileia no campo de batalha em Tróia, em que percebemos suas palavras carregarem uma conotação de fascínio e de sedução:

³⁶ Mello Neto (2011), comunicação oral na qualificação.

Os gregos desde longe ficaram maravilhados, quando viram avançar em sua direção os troianos e a Pentesileia, filha de Ares, aquela que como fera das montanhas leva à morte que provoca gemidos aos rebanhos de espessa lã, ela, como incendiada de um fogo ardente que, sobre os ramos secos é alimentado pela fúria do vento (p.68).

Notamos assim que, durante a trama, a rainha das Amazonas é constantemente referenciada como “fera selvagem”, “leoa da montanha”, “pantera perigosa” – além de seu anseio pela batalha receber as ilustrações de palavras como “fogo³⁷” e “furor”. São termos que exprimem tanto a conotação de algo perigoso, que pode ferir, como o sentido de algo que causa fascínio e seduz por carregar uma representação direta da excitação sexual. São representações que dizem respeito à própria condição da pulsão sexual em sua excitação, voracidade e violência. Isso nos remete às ideias que Freud expõe no texto *Mal estar na civilização* (1930), mais especificamente na constante batalha travada entre *Eros e Tânatos*. Apesar de ser um par de opostos, estão mutuamente mesclados em proporções diferentes, pois apenas erotizando a pulsão de morte foi possível evitar uma destruição total de nós mesmos.

Esse vínculo entre as tendências para o amor e a pulsão destrutiva, parece permear as relações das guerreiras com os homens, em especial com os heróis. Diante deles, elas são feras selvagens no auge do seu furor, enquanto o hiperlativo herói usa todos os seus recursos para vencê-las. Travam-se, dessa forma, batalhas que talvez carreguem uma conotação de “batalha do sexo” (Freud, 1908b, p.200). Isso nos leva a pensar que esses embates travados com os heróis podem representar uma fonte de satisfação sexual, visto que, nesses episódios, se evidencia o entrelaçamento pulsional do erotismo e da destrutividade. Talvez, satisfação sexual nesse contexto ocorra ao serem vencidas, isto é, submetidas ao coito, momento que culmina em gozo e morte, como exploraremos a seguir.

Enraizada na oposição da pulsão de vida e de morte, encontra-se a ideia de ambivalência (Laplanche e Pontalis, 2008). Nesse sentido, o mito parece evidenciar os sentimentos ambivalentes, em que o amor e a destruição do objeto coexistem. Como realização do proibido, o mito das Amazonas parece também oferecer um escoamento para as contradições inerentes à vida pulsional, como o desejo de amar e destruir a si mesmo e ao objeto amado.

³⁷ A simbologia do fogo é reconhecida por Freud em diversos de seus textos: *Fragmento da análise de um caso de histeria* (1905b); *A aquisição e o controle do fogo* (1932), entre outros.

Esse raciocínio nos leva a pensar em uma outra interpretação quanto ao significado das batalhas travadas entre as guerreiras e os homens. Além do caráter erótico e destrutivo que essas lutas apresentam, também nos chama atenção o fato de o herói sempre triunfar sobre as Amazonas: seja Aquiles, Hércules, Teseu ou Belerofonte, todos os heróis que lutam com as guerreiras acabam vencendo. Tyrell (1989) afirma que, apesar de as guerreiras derrotarem a tudo e a todos, elas sempre sucumbem frente ao herói. Isso nos faz supor que, talvez, os heróis não representem homens quaisquer, mas, eles possivelmente sejam os representantes do pai com quem elas travam árduas batalhas edípicas, tanto para realizar o fim sexual – que Freud relata nos *Três ensaios...* (1905a) – como para disputar o amor da mãe. Assim, pelo modo como essas lutas são descritas e pelo fato do herói, representante do pai, sempre superar as Amazonas, pensamos que essas batalhas também podem carregar conotações referentes à cena primária. Ao mesmo tempo, é possível inverter a perspectiva e considerar que o coito do herói com as Amazonas também pode representar, pelo prisma masculino, uma cena incestuosa entre mãe e filho, uma vez que o herói condensa em si características infantis e as Amazonas, em especial a rainha, parece representar uma mãe fálica, poderosa e perigosa³⁸.

Aliás, podemos pensar que a batalha travada que diz respeito à relação sexual, remeta também à ideia da castração muito forte para ambos os gêneros. Da perspectiva masculina, representada pelos heróis-guerreiros, as Amazonas podem ser compreendidas como representantes de um feminino extremamente ameaçador³⁹. Basta lembrarmos que elas aparecem no mito de alguns personagens – Hércules, Teseu, Belerofonte... – como uma temida provação, *i.e.*, uma difícil tarefa a ser cumprida para que esses se consagrem como heróis. Assim, esse feminino a ser vencido parece representar, no mundo fantasístico masculino, uma imago materna fálica e castradora que tenta “engolir” o menino e que deve ser contornada para que o menino possa desenvolver sua masculinidade. Já, do ponto de vista feminino, podemos supor que os homens são tidos como pais-vilões que as castram ao separarem-nas de suas mães, representando a fantasia de serem submetidas a um doloroso “parto”.

Freud, em *Sobre as teorias sexuais das crianças* (1908b), discorre acerca da concepção sádica do coito teorizada pela criança. Diz que, quando elas testemunham uma

³⁸ Mello Neto (2011), comunicação oral na qualificação.

³⁹ Mello Neto (2011), comunicação oral na qualificação.

relação sexual dos pais, no momento em que ainda dividem o mesmo quarto, sua percepção do que ocorreu será sempre incompleta, de modo que invariavelmente “interpretam o ato de amor como sendo um ato de violência” (p.200). Para Freud (1908b), a criança confirma a sua teoria a partir de suas observações do cotidiano, como quando assiste alguma briga entre os pais ou quando vê manchas de sangue nos lençóis – de menstruação – e toma como evidência que o pai agrediu a mãe à noite. Assim, na visão infantil, a criança compreenderá que a cópula corresponde a uma batalha na qual “um ato [será] imposto violentamente pelo participante mais forte ao mais fraco” (p.199).

O caráter traumático da cena primária é discutido no célebre caso do *Homem dos lobos*. Nesse caso, Freud (1918) aponta como o olhar atento da criança sobre o coito a *tergo* dos pais gera, posteriormente, uma série de sintomas associados à figura do lobo. De acordo com a interpretação do autor, o lobo tornou-se representante do pai, já que, na cena primária, assistida pela criança, ela interpretou que ele machucou (e castrou) a mãe. O conflito ocorre quando a criança se percebe tanto assustada quanto excitada diante dessa cena. Trata-se de uma excitação sexual que gera angústia, uma vez que a criança ainda não é capaz de dominar o excesso pulsional que a cena provoca.

O mito das Amazonas parece exprimir conteúdos que se aproximam dessa concepção sádica e infantil que a criança tem da relação sexual dos pais, que causa excitação e angústia. À guisa de exemplo, podemos citar novamente o combate em que Aquiles mata Pentesileia:

[Aquiles] lançou empunhando em sua forte mão a longa lança, assassina de homens [...] que imediatamente golpeou o seio direito da belicosa Pentesileia. Seu sangue negro correu em jorros; em seguida seus membros desmoronaram e saltou de sua mão seu grande machado. A noite escureceu seus olhos e em suas entranhas penetrou a dor (Quinto de Esmirna, 1991, p.82).

Essa cena revela diversos elementos que são encontrados em um coito sádico: a lança assassina que fere; o golpe no seio; a mulher desarmada; o sangue que jorra; a dor nas entranhas... Se essa citação fosse um sonho, presumiríamos várias substituições simbólicas nela, como Freud descreve na sua *Interpretação dos sonhos* (1900a-1900b), todas relativas à relação sexual. Tais dados nos levam a pensar que o mito tenta dar vazão aos desejos infantis dessa ordem, “pois o infantil é a fonte do inconsciente e os processos de pensamento inconscientes são exatamente aqueles produzidos na tenra infância” (Freud, 1905c, p.160).

Nesse sentido, talvez as Amazonas refaçam a cena primária através da erótica cena de batalha, e, nela, se identificam com o pai. Isso nos remete novamente às tramas conflituosas do Homem dos lobos, que, ao assistir o coito *a tergo* dos pais, se identifica tanto com a figura ativa do pai como com a posição passiva da mãe. É daí que segue uma série de conflitos referentes à dificuldade da criança de fazer renúncias identificatórias. Nas cenas de batalhas do mito, percebemos que, ao contrário de Serguei Pankejeff, as guerreiras se identificam com a posição ativa, pois, apesar de inevitavelmente terminarem subjugadas pelo herói-pai, lutam ativamente: “Lançaram-se uns contra os outros [Amazonas e gregos], como feras carnívoras, em meio de sangrento combate. Suas belas armas se chocaram [...] e cada um golpeava sem piedade o corpo do outro, que se enrijecia no solo troiano” (Quinto de Esmirna, 1991, p.69).

Podemos pensar ainda que o caráter ambivalente que as Amazonas apresentam frente aos homens, ora os seduzindo, ora os matando, pode dizer respeito ao modo e momento em que se organiza sua feminilidade. Nesse sentido, pensamos que, talvez, o mito das Amazonas represente aquilo que Freud (1933b) percebe sobre o percurso de conquista da feminilidade, *i.e.*, que ela não ocorre em uma via unilateral, no sentido do masculino para o feminino, como se fosse uma fórmula: recalca-se a masculinidade originária e conquista-se a feminilidade. Pelo contrário, o próprio autor reconhece que a feminilidade impõe um árduo processo à mulher e nota que muitas pacientes – assim como os desejos encenados pelas guerreiras – fazem uma “mescla” nesse percurso:

Tomando sua pré-história como ponto de partida, apenas acentuarei, aqui, que o desenvolvimento da feminilidade permanece exposto a perturbações motivadas pelos fenômenos residuais do período masculino inicial. Muito frequentemente ocorrem regressões às fixações das fases pré-edipianas; no transcorrer da vida de algumas mulheres existe uma repetida alternância entre períodos em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominam. Determinada parte disso que nós, homens, chamamos de ‘o enigma da mulher’, pode, talvez, derivar-se dessa expressão da bissexualidade na vida da mulher (Freud, 1933b, p.130).

Lembremos as ideias de Freud em *A sexualidade feminina* (1931) e na *Conferência XXXIII: Feminilidade* (1933b), quando afirma que a menina tem que cumprir a dupla tarefa de abandonar algo que originalmente a constitui: deslocar sua principal zona genital, o clitóris,

em favor de uma nova, a vagina; além de ser impelida a trocar o seu objeto de amor original, ou seja, a mãe, pelo pai. É nesse momento fundamental de mudanças que haveria três possíveis saídas no percurso da sexualidade feminina: a inibição sexual, o complexo de masculinidade e a feminilidade.

Assim, parece-nos que as amazonas ilustram essa “alternância entre períodos” presentes na vida da mulher. Em geral, sugerem representar uma feminilidade que resultou no *complexo de masculinidade*, uma vez que são mulheres que rechaçam a passividade e se agarram à masculinidade. Desse modo, as guerreiras parecem incorporar os elementos presentes no complexo de masculinidade como as identificações com o fálico, a inveja exacerbada do pênis, o apego à masculinidade prévia, o forte vínculo pré-edípico em que reina o amor homossexual com a mãe, etc. No entanto, há outros momentos em que as Amazonas se despem de seu caráter de guerreiras másculas e se revelam como representantes de uma feminilidade dita “normal”. Nesses raros episódios elas seduzem e têm relações sexuais com os homens, talvez numa tentativa de fazer uma troca do objeto mãe para o pai. Significa talvez que tornar-se mulher, é travar uma árdua batalha contra a mãe, uma mãe que seduz.

É interessante que Freud deixa claro como em toda configuração do processo de feminilidade, a inveja do pênis permanece intrínseca, viva e atuante. Mas, em especial no *complexo de masculinidade*, em que as mulheres negam a castração materna, elas rechaçam exatamente aquilo que a psicanálise freudiana entende como essencial para a conquista de uma feminilidade plena: a renúncia das atividades fálicas e a aceitação da passividade. Assim, como não se sentem lesadas nem com inveja, não haveria razão para se separar dessa mãe fálica e ideal.

Isso se torna evidente, após a cópula, quando sua masculinidade vem à tona, de modo que, algumas vezes, as guerreiras matam o parceiro. Mas, independentemente disso, elas sempre atingem os filhos com a castração: a emasculação propriamente dita ou, uma simbólica, por meio do ato de cegar⁴⁰, quebrar as pernas ou matar. Dentro dessa linha de raciocínio, pensamos que essa atitude hostil possa representar uma tentativa de desfazer a feminilidade conquistada. Assim, a castração infligida ao filho seria uma forma de desfazer o

⁴⁰ Freud (1919) nos traz sua análise sobre a cegueira: “O estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos ensinou-nos que a ansiedade em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado. O autocegaramento do criminoso mítico, Édipo, era simplesmente uma forma atenuada do castigo da castração – o único castigo que era adequado a ele pela *lex tallionis*” (Freud, 1919, pp. 248-249).

“coito”, como uma espécie de anulação retroativa. Assim, enquanto matar os meninos possa simbolizar o rechaço a feminilidade, podemos supor que manter as filhas perto de si significaria uma espécie de retorno ao ventre da mãe, talvez, numa consumação incestuosa.

Por outro lado, podemos pensar numa outra interpretação para o destino dos meninos. Podemos tomar todas essas manifestações – a emasculação, o quebrar, o cegar, a morte – *como se fosse* uma satisfação polimórfica perversa, em que o corpo do filho é penetrado, despedaçado, parece uma realização incestuosa por meio da crueldade. Freud (1905a) explica-nos que o impulso cruel é derivado da pulsão de dominação e nasce a partir de uma atividade sexual intensa e precoce. Ele defende que o componente de crueldade da pulsão sexual é algo presente na sexualidade infantil e se desenvolve com maior independência das atividades sexuais. Apesar disso, enfatiza: “A ausência da barreira da compaixão traz consigo o risco de que esse vínculo estabelecido na infância entre as pulsões cruéis e as erógenas torne-se depois indissolúvel na vida” (Freud, 1905a, p.181).

Dessa forma, o ato das Amazonas, de supliciar os meninos, nos revela mulheres em um grau de furor e paixão, realizando seus desejos livremente e de um modo tão intenso que parece se aproximar do mortífero. Nesse momento, as guerreiras se associam a Afrodite em sua feição do amor selvagem, animalesco, sem pudor. Com os meninos, elas satisfazem suas pulsões agressivas e cruéis, realizando simbolicamente uma cena incestuosa em que prevalece a satisfação polimórfica perversa. Isso nos remete, novamente, ao ato de automutilação, que, de acordo com Tillman (1999), tem um pano de fundo multifacetado, em que se destacam os traços perversos e sadomasoquistas. Com base nas ideias dessa autora, podemos supor que o suplício aplicado aos meninos possa representar a própria realização do incesto, pois ela nos diz que o ato de transgredir os limites da pele pode simbolizar uma tentativa de fusão, de permanecer em um estado de unidade com a mãe. Isso nos leva a pensar, talvez, na mutilação que a mãe inflige no menino podendo representar um coito incestuoso que reúne o gozo e a morte.

Assim, se à primeira vista, elas simplesmente parecem menosprezar os filhos homens, um olhar mais atento revela que é com seus filhos que as Amazonas realizam as demandas pulsionais. É sob as tendências filicídias que se misturam o desejo de destruir e de possuir o filho, um filho do pai. Nesse sentido, podemos supor, ainda, haver uma flagrante recusa de receber um filho do pai, tendo em vista que será a própria mãe a encarregada em

reparar a castração. Eis o pacto firmado com a mutilação do seio, de tal maneira que será barrada a entrada do pai e de qualquer representante seu, como um filho.

AS AMAZONAS: UMA FANTASIA HISTÉRICA

No texto *Fantasia Históricas e sua relação com a bissexualidade* (1908), Freud se debruça sobre algumas fantasias bissexuais presentes na histeria. Ele afirma que é possível encontrar duas fantasias sexuais nos pacientes histéricos, uma sendo de caráter feminino e outra, de caráter masculino. Desse modo, diz que o sintoma histérico representa a união de duas fantasias libidinais de caráter sexual oposto e pontua que é possível perceber essas fantasias em certos ataques histéricos, nos quais o paciente desempenha simultaneamente ambos os papéis da fantasia sexual subjacente: “Em um caso que observei, por exemplo, a paciente pressionava o vestido contra o corpo com uma das mãos (como mulher), enquanto tentava arrancá-lo com a outra (como homem)” (Freud, 1908a, p.151). Para o autor, essa simultaneidade de atos contraditórios constitui uma interessante confirmação da disposição bissexual inata no homem.

A nosso ver, o mito das Amazonas parece colocar essas fantasias conflituosas em cena, e, por isso, supomos que ele possa ilustrar certos elementos da dinâmica histérica. De modo geral, interpretamos que o mito nos diz sobre desejos de incorporar uma masculinidade sem, no entanto, rechaçar completamente os aspectos da feminilidade. Isso pode ser lembrado a partir do simbolismo presente nos seios, afinal as Amazonas retiram apenas um deles, o que pode ser entendido, entre outros significados, como uma negação parcial de sua feminilidade. Assim, é um grupo de mulheres, mas mulheres com uma roupagem masculina. Ou, ainda, podemos exemplificar lembrando a relação entre as guerreiras e os homens, uma relação ambivalente de amor e ódio: ao mesmo tempo em que parecem tentar competir com eles e massacrá-los, também parecem desejá-los quando os seduzem.

Parece que o conflito que expressam atua em outra ordem, como se questionassem o tempo todo se devem ou não se entregar ao feminino, ou ainda, como se protestassem ou relutassem em incorporar, de fato, essa parte em si.

Martínez e Mello Neto (2007) desenvolvem a ideia da histérica como mártir da civilização ao discorrer sobre a relação da histeria e a depressão. Os autores questionam se

essa relação, marcada pela contrariedade, não se estenderia além de sintomatologia clínica, e ressoaria no âmbito da própria civilização. Eles recorrem às ideias de Fedida (1999) e Freud (1915), sustentando que a própria constituição do psiquismo em geral está marcada pela depressão, pois teria surgido como uma construção defensiva contra a angústia: “O adiamento das satisfações, a cooperação para a sobrevivência e a aquisição da postura ereta caracterizaram essa passagem do hominídeo ao humano, e nela a histeria teria surgido como a primeira idade psicopatológica da humanidade” (Martínez & Mello Neto, 2007, p.94). Quer dizer, os autores fazem referência à ideia das idades psicopatológicas da humanidade de Freud (1917), e, a partir dela, situam a depressão e a histeria como parte do próprio processo de humanização. Trata-se das fases pelas quais a espécie humana teve que passar do começo ao fim dos tempos glaciais, de modo que a histeria assim como a melancolia, teriam sido soluções possíveis – e cada vez mais complexas – diante da catástrofe glacial. Nesse sentido, a histeria seria, de acordo com os autores, um estágio defensivo contra a própria depressão.

Os autores defendem a ideia de que nossa própria constituição psíquica é a de uma histeria, isso porque é a nossa humanidade que se deprime diante das exigências de renúncias das origens puramente libidinais. Afinal, é diante da humanização, afirmam Martínez e Mello Neto (2007), que somos obrigados a lidar com uma série de perdas e renúncias:

Chegamos, assim, ao nível de contrariedade – seja ocasionado pelas perdas, seja pela defesa, ou por ambas –, no qual a histérica será a atriz que representará esse drama, particular mas universal, do retorno do erotismo reprimido.[...] Transformada em um outro (o áner do teatro trágico) – fálica, infantil, imortal –, a histérica apresenta em seu teatro particular a sua tragédia. Mas são cenas sobre o páthos humano imitadoras de uma ação real [...] Nessas cenas dramáticas, a histérica e seu espectador formam uma unidade pela reciprocidade de seus olhares, e nessa troca de olhares, qual um espelho, surge o tremendamente familiar e estranho, *das Umheiliche* freudiana. Dor-piedade, sofrimento-prazer, descomedimento-castigo são os elementos tanto dramáticos quanto prazerosos, familiares e estranhos do teatro trágico da humanização (pp. 94-95).

Desse modo, esses autores se referem a um protesto que a histérica faria frente à exigência de uma renúncia impossível, imposta pela civilização. Isso nos leva a pensar que, talvez, esse protesto possa se estender às próprias renúncias identificatórias e de gênero.

A bissexualidade histérica se faz presente como forma de protesto frente ao complexo castrador que impõe aos sujeitos a realidade do sexo biológico e o aparato

cultural que se imprime ao gênero. Após este processo, a invasão da realidade cotidiana, a perda gradual da criança no posto de sua “majestade o bebê”, as divergências entre o esperado pelo outro parental e o outro superegótico se encarregam da perda de uma “reciprocidade contemplativa” (Bollas, 2000, p. 67) que antes existira, quando vivia-se sob a égide da relação perfeita, mãe e bebê, como cristalizada no ato reciprocamente prazeroso da amamentação (Baracat & Martínez, 2010, para. 08).

Essas ideias nos remetem àquilo já apontado na categoria anterior, que o mito exprima esta dificuldade da criança em renunciar à prazerosa relação narcísica mãe e bebê. Afinal, como nos disse Tyrell (1989) sobre as Amazonas: “São mães de filhas que vivem com as mães” (p.130). Ou seja, o mito ilustra mulheres que permanecem nessa “sensação de eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’” (Freud, 1930, p.73) com a mãe e não se submetem às dolorosas renúncias da castração, do complexo de Édipo e das identificações.

Freud (1923) situa a bissexualidade como o fundo sobre o qual se trabalha e se processa o Édipo e a castração, de modo que a elaboração desses processos é determinante para o destino das identificações e das escolhas objetais. Porém, o que se percebe na histeria é uma imprecisão conflitiva em relação ao desejo. Delouya (2003) afirma que “o rancor e a vingança históricos se devem ao embate que ela [a histérica] trava com a sexualidade, com o desejo despertado em relação ao homem” (p. 209). Para ele, é esse impasse que surge diante do desejo e da castração, e que leva o indivíduo se “fixar em um estágio intermediário, inacabado, de elaboração da bissexualidade originária” (Delouya, 2003, p.209).

Encontramos menções sobre essa ideia da histeria relacionada com uma indefinição conflitiva no livro de Ramos, *Histeria e psicanálise depois de Freud* (2008) ⁴¹. O autor apresenta Nitzá Yarom, autora feminista⁴² da década de 1990, que utiliza a ideia de gênero para entender tal fenômeno. Ela afirma que essa oscilação entre o feminino e o masculino faz parte do percurso da feminilidade e enfatiza que a troca de objetos tem, nesse processo, uma importância maior que a própria anatomia. A partir do conceito de *divalência*, de Kohon, ela afirma que o conflito da histérica é a incapacidade de fazer a escolha entre o pai ou a mãe, de modo que permanece presa entre essas duas figuras paralelas, seduzindo cada um dos pais

⁴¹ Nele, o autor faz uma revisão sistemática sobre os diversos estudos sobre a histeria depois de Freud. Trata-se de uma revisão dos artigos publicados desde a década de cinquenta até os dias atuais.

⁴² Ramos (2008) pontua que Yarom faz uma discussão feminista moderna sobre a temática da sexualidade, histeria e gênero, uma vez que apresenta um feminismo psicanalítico, que não é “alérgico” às concepções de Freud sobre a castração e o complexo de Édipo.

alternadamente e sentindo-se traída por ambos. Assim, embora meninos e meninas se encontrem entre a figura do pai e da mãe no momento da resolução edípica, Yarom (citada por Ramos, 2008) destaca que, entre os histéricos, há uma fixação nesse desfecho que não se resolve e eles se percebem constantemente em uma oscilação como homem ou como mulher:

[...] o histérico seria alguém em luta contra o desejo de ser homem e mulher ao mesmo tempo e em luta para integrar representações internas masculinas e femininas, elementos menino menina, ou ainda, haveria nele várias narrativas de gênero em competição, estando as dificuldades maiores ligadas aos elementos femininos (Ramos, 2008, p.220).

Ou seja, a autora, segundo Ramos (2008), propõe que o verdadeiro conflito do histérico é compreender: “sou menino ou menina?” (p.221), de modo que o indivíduo permanece em uma constante reedição do conflito fálico-castrado, além de apresentar uma confusão na identificação e escolha de objeto pai ou mãe.

Já Freud (1921), a fim de explicar a distinção entre identificação e escolha objetal, enuncia uma fórmula simples para revelar a diferença entre ambas: “No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*; no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego” (p.116). Assim, deixa claro que, para ele, é possível haver identificação antes de qualquer escolha sexual. O que parece curioso no caso da histeria, é que nem a identificação e nem a escolha objetal ficam claras para o sujeito. Dora, por exemplo, se identificou com o objeto de amor, *pai*, ao imitar a sua tosse. Sobre isso, Freud (1921 citado em Ramos) nos diz que:

[...] *a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regressou para a identificação*. Já aprendemos que a identificação constitui a forma mais primitiva e original do laço emocional; frequentemente acontece que, sob as condições em que os sintomas são construídos, ou seja, onde há repressão e os mecanismos do inconsciente são dominantes, a escolha de objeto retroaja para a identificação: o ego assume as características do objeto. É de notar que, nessas identificações, o ego às vezes copia a pessoa que não é amada e, outras, a que é (Freud, 1921, p.116, grifos do autor).

Na medida em que as guerreiras ora se mostram másculas, ora se revelam mulheres femininas sedutoras, elas parecem fazer uma analogia com o conflito comum da histeria, em que a histérica oscila entre se identificar com o pai ou a mãe, mas, ao final, não parecem

conseguir integrar as representações nem de um ou nem de outro. Chama-nos a atenção que o mito das Amazonas parece figurar algo presente nessa dinâmica do desejo histórico, mas que diz respeito também à feminilidade. Talvez, ao mesmo tempo em que se fundem e se identificam com a mãe em um desejo recíproco, podemos pensar que, em alguns momentos, elas parecem fazer alguns breves movimentos em direção ao pai, nos momentos de reprodução, por exemplo. Assim, as Amazonas expressariam breves oscilações entre essas duas figuras: entre a rainha e a deusa Ártemis e o violento Ares, o deus da guerra.

Prates (2001) aborda essa questão da histeria e a feminilidade. Ela nos relembra que, para Freud, não haveria motivos suficientes para a menina renunciar ao amor pelo pai, pois foi o complexo de castração que a uniu a ele. Por essa razão, o Édipo seria abandonado lentamente. Então, a autora recorre ao artigo *Introdução ao narcisismo* (1914), em que Freud afirma que a castração leva a menina a uma intensificação do narcisismo para compensar a sua incompletude, e, com base nisso, a autora sugere que: “[...] na tentativa de compensar a falta de pênis, a mulher faz de seu corpo o falo e, portanto, o objeto de desejo. Assim, não se pode deixar de sublinhar uma coincidência da “escolha” pela feminilidade com a lógica do desejo histórico” (Prates, 2001, p.44). Interessante que, por esse raciocínio delineado por Prates (2001), os desejos ambivalentes e a própria exacerbação da bissexualidade avançam além da histeria. Eles, agora, estariam no cerne do próprio processo de feminilidade e da sexualidade, pois se vinculam ao complexo de Édipo e ao narcisismo da menina.

Ressaltamos que, a nosso ver, há nessas afirmações freudianas uma série de pressupostos ideológicos pautados em uma ordem biológica, que toma o feminino como sinônimo de passividade. Considerando isso, podemos ainda seguir esse desdobramento, *i.e.*, pensar as Amazonas como figurando o protesto histórico, mas considerando que faz parte da dinâmica histórica o questionamento daquilo que é (im)posto como feminino dentro de um determinado contexto.

Para a feminista Juliet Mitchell (1988), é possível considerarmos a dinâmica histórica como uma sucessão de posições femininas e masculinas. Faz-se fundamental, porém, a inclusão, nessa fórmula, de um outro elemento essencial – o contexto cultural: “A histórica é a simultânea aceitação e recusa da mulher quanto à organização da sexualidade sob o capitalismo patriarcal” (p.67). Essa autora, que critica as escolas psicanalíticas apolíticas, faz uma análise de cunho social em que associa diretamente o conflito da histórica ao capitalismo burguês, discutindo como as mulheres criam a si mesmas, como categoria ‘mulheres’, dentro

deste contexto: “Há a voz histérica que é a linguagem masculina da mulher (tem-se que falar “masculinamente” num mundo falocêntrico) falando sobre a experiência feminina” (p.67).

Isso porque, em sua releitura de Freud, a autora afirma que, o momento da produção da divisão sexual dentro da sociedade, por meio do complexo de castração, é o momento em que se impõe a “lei do patriarcado” à criança heterogeneamente sexual e carnavalesca: “No momento em que se percebe que não existe falo na mãe, a masculinidade é colocada como norma e a feminilidade é colocada como o que não é masculinidade” (p.67). Quer dizer, na visão de Mitchell (1988), a histérica faz um protesto frente ao feminino, mas, nesse protesto em que falam “masculinamente” sobre ser feminina, ela está fundamentalmente questionando aquilo que o universo patriarcal postula como feminino: “[o] intuitivo, religioso, místico, divertido, todas aquelas coisas que têm sido atribuídas às mulheres – o heterogêneo, a noção de que a sexualidade das mulheres é muito mais que um corpo como um todo e não tão genital, não tão fálica” (p.68). Com relação a isso, percebemos, na literatura pesquisada sobre o tema, que não é incomum encontrar a associação mulher-enigma ou mulher inconsciente que remete à simbolização social do par masculino-racional e feminino-natureza. Simbolização que, de acordo com Mitchell (1988), diz respeito a uma visão falocêntrica de masculino e feminino. A seu ver, pois, a histérica “é simultaneamente o que a mulher pode fazer sendo feminina e recusando a feminilidade, dentro do discurso patriarcal” (p.67).

Essa visão é compartilhada por Dio Bleichmar (1988), em seu livro *O feminismo espontâneo da histeria*, quando considera a histérica uma feminista “espontânea” que, por meio de seus sintomas, luta para se diferenciar do modelo de gênero feminino posto pelo contexto patriarcal: “A solução encontrada na histeria, não é mais que uma saída aberrante, um grito desesperado da mulher encurralada enquanto gênero feminino. A histeria não é senão o sintoma da estrutura conflitual da feminilidade em nossa cultura” (Dio Bleichmar, 1988, p.29). É nesse sentido que as Amazonas parecem figurar algo desse conflito, afinal, elas são mulheres fálicas, ativas, orgulhosas, narcisistas, eróticas, públicas, guerreiras, etc. em contraposição a um modelo de feminilidade passivo, materno, privado, delicado, frágil e terno... São, portanto, mulheres que recusam a feminilidade tradicional e, desse modo, colocam a descoberto uma outra forma de ser feminina, para além da definição androcêntrica patriarcal. Olhar que aprofundaremos e daremos continuidade no próximo capítulo de nosso trabalho, por meio da discussão do gênero pelo prisma da TSG.

CAPÍTULO 3 – AS AMAZONAS E O GÊNERO

Até aqui fizemos uma leitura em que discutimos a feminilidade que o mito pode expressar a partir de um olhar freudiano. Essa discussão nos permitiu discorrer alguns temas importantes que permeiam a sexualidade feminina, como a castração, a relação pré-edípica fusional da menina com sua mãe, a fantasia da cena primária, a ambivalência frente ao objeto, a destrutividade erótica, o conflito da bissexualidade histórica, etc. Embora se trate de um enfoque fundamental para a clínica no que diz respeito à feminilidade, encontramos em Freud uma discussão baseada apenas na existência do feminino-masculino, do passivo-ativo que hoje consideraríamos gênero.

A castração, por exemplo, teorizada por Freud, parte de uma constatação de diferença anatômica, aliada aos fantasmas em torno de ter ou não ter o pênis. Segundo Freud (1924), a diferença fundamental entre meninos e meninas é que “[...] a menina aceita a castração como fato consumado, ao passo que o menino teme sua ocorrência” (p.198). Diante da percepção da diferença anatômica, a menina cai sob o efeito da inveja daquilo que não tem. Como consequência, a garota enfraquece o vínculo com a mãe, pois a responsabiliza por sua situação, e volta-se para o pai, na esperança que esse possa lhe restituir o pênis perdido. Além dessa troca objetal, ela, que até então era um “homenzinho” (Freud, 1933b), deverá trocar também a sua zona erógena principal, fazendo a passagem do clitóris para a vagina e conquistando, assim, uma posição de passividade. Torna-se evidente, portanto, que a teorização freudiana parte do pressuposto de dois sexos, sendo que o que está implicado na fase fálica – momento decisivo do reconhecimento das diferenças sexuais – é à superioridade do órgão masculino, que será invejado pela menina.

Contudo, outras discussões mais atuais ampliam essa ideia em torno do gênero para uma pluralidade. Dio Bleichmar (1988), autora que compartilha dos pressupostos da TSG e defende a inserção do conceito de gênero na psicanálise, diz que aquilo que Freud (1931) entende como o percurso “normal” ou “bem sucedido” da feminilidade, é, para ela, uma das consequências da disparidade narcísica entre os gêneros. Para a autora, a castração não se resume ao fato de ter ou não um pênis anatômico, mas, o que está simbolicamente em jogo é a descoberta de que existe uma valorização social desigual dos gêneros, sendo o gênero

masculino considerado como o ideal⁴³. Assim, continua a autora, a constatação da diferença anatômica e cultural entre os homens e mulheres impõe uma crise na valorização do gênero feminino, que ataca o ideal de eu e o narcisismo da garota. Isso leva Dio Bleichmar (1988) a afirmar que a pergunta que deve ser feita é “[...] como faz a menina para desejar ser uma mulher num mundo paternalista, masculino e fálico?” (p.92).

A autora chama, pois, a atenção sobre a faceta cultural que a castração carrega, faceta essa que coloca o masculino e o feminino a partir de um sistema simétrico binário. Por isso, em sua argumentação, propõe trabalhar psicanaliticamente a partir do conceito de gênero, o que ajudaria a desmistificar essa suposta complementaridade genérica, mas desigual entre feminino e masculino:

Considero que para esclarecer as relações entre o gênero e a sexualidade feminina, deveríamos considerar os desenvolvimentos psicanalíticos contemporâneos que se referem à estrutura intersubjetiva do eu e a sexualidade [...] Isto implica uma mudança importante no pensamento dicotômico: sexo/gênero, feminilidade/masculinidade, o rígido código binário da castração, a lógica fálica de ter/não ter, como sustenta Jean Laplanche em um de seus últimos trabalhos (2007). (Dio Bleichmar, 2010, para. 05).

Assim, as ideias da autora vão ao encontro do enunciado laplancheano: “*O gênero é plural*” (2009a, para. 01, grifos nossos). Esse autor afirma podermos, sim, encontrar o gênero em sua forma binária masculino-feminino, mas, “[...] ele não o é por natureza” (Laplanche, 2009a, para. 01). O desenvolvimento de uma identidade de gênero é inerente à presença do outro, afinal, será na relação assimétrica com um adulto ativo constituído psiquicamente, *i.e.* portador de um eu e de um inconsciente, que a criança passiva receberá as mensagens enigmáticas de atribuição e, a partir delas, constituirá o seu eu e o seu gênero. Para tanto, será ao lado da descoberta das diferenças dos sexos e da subsequente inscrição no complexo de castração, que a criança encontrará os meios para traduzir e simbolizar a pluralidade do gênero, fixando-o em uma dualidade: ou fálico ou castrado. Apesar disso, o autor questiona se a própria “[...] universalidade do complexo de castração, em sua oposição

⁴³ Esse pressuposto é compartilhado pela psicanalista feminista Mitchell (1988) que também sustenta um questionamento dessa ordem. Ela diz: “[...] se vivemos numa sociedade patriarcal em que, de qualquer ponto de vista político, os sexos são tratados, pelo menos, de forma diferente, para não dizer ‘desigual’ então não é muito provável que o desenvolvimento psicológico dos sexos deva dar-se da mesma maneira?” (p.05).

lógica e rígida fálico/castrado é incontornável; se não existem outros modelos de simbolização mais flexíveis, múltiplos, mais ambivalentes ⁴⁴” (Laplanche, 2009a, para. 47). Laplanche (2009a) trabalha, portanto, com a ideia de gênero, expandindo esse conceito ao considerar a possibilidade de pluralidade, tomando alguns elementos da sua TSG, como a primazia do outro na constituição psíquica, a sedução, a noção de *après-coup*, as mensagens enigmáticas implantadas, entre outros.

Com base nisso, damos continuidade a este trabalho, introduzindo em nossa análise do mito das Amazonas, a temática do gênero para além do feminino e do masculino. Começamos com as ideias de Laplanche (2009a), Dio Bleichmar (1988, 2002, 2007, 2011) e Dejours (2009a, 2011) sobre o gênero, além da visão de mito que a teoria subjacente a essa nova proposta defende, diferente da de Freud. Apresentaremos essas ideias a seguir.

O GÊNERO PELO PRISMA DA TSG

Laplanche (2009a), em seu texto *O gênero o sexo e o sexual*, afirma que vai discutir sobre gênero e que em Freud já podemos encontrar algo dessa discussão. Ele explica que, embora Freud não tivesse escrito especificamente sobre gênero, essa ideia esteve, sim, subentendida na obra do pai da psicanálise. Como exemplo, Laplanche (2009a) menciona a discussão que Freud (1905a) faz, em uma nota de rodapé dos *Três Ensaio...*, sobre a existência de três pares de opostos presentes no ser humano: ativo-passivo, fálico-castrado e masculino-feminino. Esse último, para Laplanche (2009a), é o par que corresponderia ao gênero, já que é no adulto “[...] o enigma de algo que não é puramente biológico ou puramente psicológico, nem puramente sociológico, mas uma curiosa mistura dos três” (Laplanche, 2009a, para. 23).

O autor cita outro exemplo onde Freud (1908b) se refere à ideia de gênero. No texto *Sobre as teorias sexuais das crianças*, Freud (1908b) cria uma curiosa situação hipotética em

44 Discute-se hoje a possibilidade da existência de múltiplos gêneros, uma vez que algumas sociedades não limitam a questão do gênero em apenas duas categorias. Sabe-se que na Índia, Bangladesh e no Paquistão existem as figuras das *hijras*, que não são nem homens nem mulheres. Trata-se de pessoas com o sexo anatômico masculino, mas que se emasculam para servir a deusa *Bahuchara Mata* e se vestem com trajes femininos. São temidos e cortejados, pois acreditam que eles têm o poder tanto de abençoar como de amaldiçoar. Por isso, podem entrar em festas como casamentos e nascimentos sem serem convidados, se forem bem recebidos as *hijras* podem bendizer aquelas pessoas, caso contrário, podem amaldiçoar por muitos anos a família (Abramson & Pinkerton, 1995).

que um visitante do planeta *Sirus* viria visitar a terra e a primeira coisa que o intrigaria, supõe o autor, seria encontrar os seres humanos separados em *dois sexos*. Para Laplanche (2009a), o que Freud (1908b) deveria ter dito era *dois gêneros*, já que ele está falando dos diferentes hábitos entre homens e mulheres e não dos órgãos genitais que ficam escondidos sobre as roupas⁴⁵ (Laplanche, 2009a).

No entanto, para compreendermos o conceito de gênero pela visão laplancheana, é preciso entender que a discussão do autor propõe uma interlocução entre três termos-chaves que estão em estreita relação: o gênero, o sexo e o sexual, associando todos com a sedução originária, *i.e.*, com aquela realidade efetiva, presente em todos os seres humanos, pois se trata de uma sedução inerente à própria situação de cuidados com o infante. E, adiantamos que, na visão desse autor, a categoria gênero opera como um enigma; por isso, seria primeira e antecederia o próprio sexo biológico e até mesmo o sexual pulsional⁴⁶. Pela perspectiva freudiana, o sexual pulsional é concebido como primeiro, anterior à diferença de gênero e à descoberta dos sexos. Vejamos como Laplanche (2009a) situa o gênero no ser humano.

O GÊNERO COMO ENIGMA

Desde o nascimento, o infante já está mergulhado em um ambiente que lhe envia inúmeras mensagens de gênero, transmitidas tanto pelos cuidados corporais autoconservativos no bebê, como pela linguagem social. Isto é, por aquela pequena sociedade que permeia o infante, o *socius* (Laplanche, 2009a). O autor situa a questão do gênero no contexto que denomina de *Situação Antropológica Fundamental* (SAF), uma situação de sedução originária que coloca a criança passiva e desprovida de recursos psíquicos em profunda assimetria com o adulto ativo, com o inconsciente já formado. Relação essa que nenhum ser humano pode evitar: “A sedução não é um complexo, é uma situação originária [...] Porque a relação da criança pequena com um adulto poderia existir mesmo, por exemplo, se não houvesse família [...] Essa relação originária é o fato de que uma criança pequena se encontra confrontada a um mundo adulto, já evoluído, cultural e sexual” (Laplanche, 1996, para. 45).

⁴⁵ Parte dessa confusão se justifica pelo fato da palavra alemã *Geschlecht* designar tanto sexo quanto gênero.

⁴⁶ A fim de evitar confusão entre os termos, Laplanche (2009a) utiliza *sexual pulsional* para se referir à descoberta freudiana, o inconsciente. Manteremos aqui essa nomenclatura.

Para Laplanche (1988b), a assimetria impõe ao bebê uma série de significantes enigmáticos advindos do mundo adulto. Essas mensagens são enigmáticas porque os próprios adultos não são capazes de traduzir seus conteúdos. Por isso, os conteúdos acabam parasitando os significantes verbais e não-verbais que enviam ao infante com suas significações sexuais inconscientes – processo que se assemelha ao de um ato falho. Diante dessas mensagens enigmáticas, cabe à criança tentar traduzi-las, dominar e simbolizar os “corpos estranhos” que a invadem e formam o seu próprio enigma. Esse, por sua vez, constitui o fundamento originário de seu aparelho psíquico.

Parte importante desse enigma, afirma Laplanche (2009a), se institui no momento em que o adulto cindido faz a *atribuição de gênero* à criança. A atribuição não se resume a algo pontual, mas diz respeito a um conjunto completo de atos que partem dos adultos próximos à criança, o que Laplanche (2009a) entende como uma verdadeira *prescrição*: “Podemos falar de uma atribuição continuada ou de uma prescrição real. Prescrição no sentido de falarmos de mensagens prescritivas, da ordem da mensagem, então, até mesmo bombardeio de mensagens” (para. 34). A fim de ilustrar essas ideias, recorreremos às palavras de Money e Ehrhardt (1982):

Os pais aguardam durante nove meses para ver se a mãe dá a luz a um menino ou uma menina. Se sentem incapazes de influenciar sobre o que a natureza ordena [...] simplesmente estão esperando também o primeiro sinal sobre como devem comportar-se com o recém-nascido. Não obstante, quando percebem a forma dos genitais externos, eles colocam em movimento uma cadeia de comunicação. É uma menina! É um menino! Essa comunicação coloca, por sua vez, em movimento, uma cadeia de respostas sexualmente dismorfa, começando pelas cores rosa e azul do berço e da roupa do bebê, o uso de pronomes e a escolha de um nome que será transmitida de pessoa a pessoa para abarcar todas aquelas com que o indivíduo se encontra, dia após dia, ano após ano, desde o nascimento até a morte (p.30).

Em outras palavras, o gênero é primeiro, pois, baseados no sexo anatômico do(a) filho(a), os pais já começam a emitir uma série de mensagens de atribuição antes mesmo do nascimento: “Você é um menino! Você é uma menina!”, podem dizer eles ao observar a imagem do ultrassom. No entanto, essas mensagens não são totalmente conscientes, já que, por serem enigmáticas, carregam uma faceta desconhecida do próprio emissor (Laplanche, 2009a). As mensagens de atribuição de gênero são, assim, impregnadas não apenas dos desejos, sonhos, expectativas conscientes do *socius*, mas de ruídos inconscientes, que

carregam o polimórfico perverso, os fantasmas e os conteúdos conflitivos de gênero de cada um. Afinal, questiona Laplanche (2009a): “O gênero seria verdadeiramente não conflitivo ao ponto de considerar-se uma premissa inquestionável?” (para. 25). Dejours (2009b) descreve como ocorreria esse processo:

[...] quando os adultos atribuem um gênero a uma criança, eles mesmos não sabem exatamente o que entendem por macho ou fêmea, masculino ou feminino, homem ou mulher. É fácil significar a uma criança que ele é um homem. Mas, o que quer dizer ser um homem para o adulto que pronuncia esta atribuição? Quando um adulto diz a seu filho que ele é um menino, ele diz ao mesmo tempo tudo àquilo que pensa acerca dos meninos e das meninas, mas também todas as dúvidas que têm sobre o que esconde exatamente a noção de identidade de sexo e de gênero. Seguramente podemos afirmar que, por meio desta atribuição de gênero, o adulto, sabendo-o ou não, confronta a criança com tudo o que pode haver de ambíguo na diferença anatômica de sexos e no sexual, e isso por causa de suas próprias ambivalências, incertezas e conflitos internos (para. 33).

Essas inferências levam Laplanche (2009a) a evidenciar como os conteúdos de gênero são conflituosos para o próprio adulto, já que ele está comprometido com o enigma da alteridade, isto é, com o seu corpo-estranho inconsciente impossível de se desvencilhar. Dessa forma, embora o adulto tenha uma definição consciente do que é ser um homem ou do que é ser uma mulher, não se trata disso de um conteúdo puramente racional, isento de fantasias. Dejours (2009a) nos lembra de que o sexual pulsional “[...] pode se servir de qualquer objeto, não conhece nenhuma orientação primária de gênero nem de sexo porque aponta, antes de tudo, ao prazer do órgão” (para. 09). Aliás, o próprio Laplanche (1992a) adverte-nos de que o inconsciente não conhece a lógica fálica do sim e do não, “ele não compreende nem negação, nem graus de afirmação, nem dúvida; nele coexistem os movimentos pulsionais mais contraditórios e, portanto, necessariamente o fálico e o castrado, *sem que um venha excluir o outro*” (Laplanche, 1992a, p.22). São, portanto, conteúdos dessa ordem, *i.e.* desligados, polimórficos e plurais, que infiltram a relação assimétrica adulto-infante e fazem ruídos nas atribuições, instaurando um enigma no bebê. Laplanche (2009a) ressalta como esse processo é facilitado, uma vez que a presença da criança reativa a sexualidade infantil presente nos adultos, como revela a noção do *après-coup*⁴⁷.

⁴⁷ A palavra alemã utilizada por Freud foi *Nachträglichkeit*. Na tradução francesa foi adotado o *après-coup* e em português, na versão de Laplanche e Pontalis (2008), utiliza-se *a posteriori*.

Baracat e Martínez (2012) afirmam que, para Laplanche (1997), o *après-coup* diz respeito à temporalização e historicização do sujeito, o que pode ser observado em *Notas sobre o après-coup*, texto em que o autor demarca a sua concepção do conceito, tomando cuidado para diferenciá-la da compreensão freudiana de hermenêutica. Para tanto, as autoras dizem que Laplanche (2001) relata uma anedota contada por Freud (1900) na *Interpretação dos sonhos*: um jovem rapaz, adorador da beleza feminina, conversava sobre a bela ama de leite que o amamentou quando era pequeno e se lamenta por não ter aproveitado melhor a situação.

Existem, segundo o autor, duas interpretações independentes para essa narração: uma, na direção retroativa e outra, na progressiva. A primeira direção, retroativa, seria pensar o homem adulto que, ao assistir a uma criança sendo amamentada, fantasia retrospectivamente tudo o que ele poderia obter eroticamente dessa situação. Trata-se, segundo Laplanche (2001), de uma perspectiva hermenêutica, em que o jovem reinterpreta a partir da sua condição do presente (erótica) a sua situação do passado. Uma segunda interpretação seria na direção progressiva, em que a sexualidade do adulto é despertada diante da criança ao vê-la sendo amamentada no seio, isso porque a cena conservaria resquícios da sua própria sexualidade infantil⁴⁸.

O ponto de vista de Laplanche (2001) não é uma escolha entre uma duas direções interpretativas – ou uma opção pela posição progressiva e pela posição retroativa –, mas o autor coloca em destaque um outro elemento que julga Freud não ter percebido (ou que não quis ver) – o da a sexualidade da ama de leite. Aliás, o autor se surpreende com o fato de a maioria das teorias psicanalíticas que estudam a relação mãe e bebê, apenas compreenderem o seio como o objeto da criança, ignorando a subjetividade daquela que amamenta e o fato de o seio ter, para a mulher, a função de zona erógena. É essa sexualidade da ama – uma mulher adulta, constituída psiquicamente e que tem seu corpo eroticamente investido – que, sem querer, é transmitida para a criança, por meio da mensagem sexual. Segundo Baracat e Martínez (2012), a ama de leite, “faz um papel essencial nessa cena, pois é agente da autoconservação e da implantação do sexual, além de estar marcada pela reativação que a mesma cena pode surtir nela, já que outrora também foi uma criança de colo” (p.29).

⁴⁸ Sobre mais informações remetermos o leitor ao trabalho de Lanouzière (1994) que explora minuciosamente essa questão da lactância como cena originária de sedução.

Assim, ao fazer intervir em sua noção de *après-coup* a mensagem parasitada pela sexualidade do outro, Laplanche (2001) se distancia de uma posição puramente hermenêutica, afinal ele considera que há no passado a mensagem enigmática do outro que demanda ser decifrada. Essa mensagem será retraduzida, de acordo com o modelo tradução-destrução-retradução, seguindo a direção tanto retrogressiva quanto progressiva, alternadamente, fazendo com que o passado não seja algo bruto, mas algo “a traduzir”, *i.e.*, algo passível de transformação⁴⁹.

Voltando ao gênero, podemos perceber o *après-coup* atuando no processo de atribuição ao colocar a questão: “[...] é a criança que determina o adulto ou o adulto que reinterpreta livremente a criança?” (Laplanche, 2009a, para. 31). Isso é ilustrado pelo autor com a seguinte situação: um pai pode atribuir conscientemente o gênero masculino ao seu filho, porém, inconscientemente, o seu rebento pode despertar nele o desejo de ter uma menina e, inclusive, um desejo de penetrar essa menina. Quer dizer, quando o pai se depara com o desejo de penetrar uma menina, ele está colocando essa criança para além de homem ou mulher, mas como objeto de seu desejo polimórfico perverso, daquilo que nem ele domina. Essa criança, por sua vez, está recebendo uma atribuição de gênero plural e enigmática: “Você é um menino” juntamente com “quero te penetrar”. Isso nos leva a concluir, junto com a TSG, que a atribuição de gênero é algo plural, pois é atravessada pela implantação da mensagem enigmática do outro.

Também é possível pensar a atribuição de gênero a partir do processo de identificação, quando, ao ser ressituido com a noção *après-coup*, se transforma completamente, já que se inverte o seu vetor (Laplanche, 2009a). Assim, ao invés de pensarmos em uma “identificação a”, deveríamos pensar em uma “identificação por”, na qual estaria implicado o polimórfico perverso do *socius* (Laplanche, 2009a). Essa mudança de enunciado solucionaria, conseqüentemente, a questão posta por Freud sobre a identificação primitiva com o pai totêmico, pois indicaria uma identificação de duas vias. Quer dizer, não existiria um trajeto filogenético pré-histórico de fantasias originárias⁵⁰, ou uma identificação com o pai da horda, mas uma “identificação por” que implanta (ou intromete) a mensagem plural e enigmática na criança (Laplanche 1992b).

⁴⁹ Remetemos o leitor interessado ao artigo de Maia e Andrade (2010) intitulado *Nachträglichkeit: leituras sobre o tempo na metapsicologia e na clínica*.

⁵⁰ Laplanche e Pontalis (1988) discutem minuciosamente essa temática em *Fantasia originária, Fantasia das origens, origens da fantasia*.

Trazemos um recorte de uma entrevista de Dio Bleichmar (2011), que explica como ocorre esse processo de *identificação por*, a título de melhor elucidação do processo de atribuição de gênero:

De modo que a menina não só é *identificada com* a mãe, mas é *identificada pela* mãe como menina, poderá escutar ser nomeada como *ela*, igual [...] nomeiam sua mãe e será identificada e nomeada como *ela* por seu pai que é distinto e a quem chamam *ele*. Money (1972) enfatiza esse processo de dupla via agregando outra peça chave: que simultaneamente ao reconhecimento entre iguais – mãe e filha – se produzem a diferenciação entre os diferentes: a menina é distinta do pai e o pai identifica na menina alguém diferente (Dio Bleichmar, 2011, para. 31, grifos nossos).

Por meio dessa perspectiva, entendemos que o processo de identificação, como Laplanche (2009a) o caracteriza, não se resume simplesmente a um processo ativo por parte da criança, pois ela é também *identificada pela* mãe e *pelo* pai como menina ou menino. No entanto, essa identificação “ser um homem como o papai” ou “ser uma mulher como a mamãe” feita pelos pais, está impregnada de conteúdos carregados de seus restos de traduções da sua própria identidade de gênero, o seu sexual-pulsional⁵¹, e por isso é enigmática – tanto para os pais como para a criança. Daí que, para Laplanche (2009a), o gênero é, em princípio, um enigma, um enigma plural, implantado pelos *socius* e se encontra localizado nas origens do sujeito psíquico.

No entanto, o infante passivo e desprovido de recursos psíquicos que recebe essas mensagens ambíguas de gênero, precisa fazer um trabalho de simbolização desses enigmas. Traduzidos, esses enigmas se integrarão na elaboração do próprio Eu (Laplanche, 2009a). Para Laplanche (2009a), a criança encontrará, como já dissemos, um recurso de tradução dessas mensagens plurais do gênero ao lado do sexo. O autor diz: “O sexo vem a fixar ou a traduzir o gênero durante o segundo ano, no curso que Roiphe e Galenson chamam de fase genital precoce” (para. 40). Em outras palavras, quando a criança percebe as diferenças anatômicas dos sexos, ela vai se colocar em trabalho de simbolização, visando dar contingência às mensagens enigmáticas de gênero que foram atribuídas pelo *socius*. Para tanto, aponta Fletcher (2000), as mensagens podem ser traduzidas em termos de teorias sexuais infantis, como a da castração, e fantasias associadas a elas. Nesse momento, a criança

⁵¹ Para Laplanche (2009a) o sexual-pulsional “[...] poderia ser definido como o que é condenado pelo adulto” (para. 09)

vai recalcar a pluralidade de gênero e fixá-la em um binarismo: ou pertence ao masculino ou ao feminino (Laplanche, 2009a). Nas palavras do autor:

Para que serve uma teoria? Para dominar um *enigma* proposto à criança pelo mundo dos adultos. No começo, este enigma não é a diferença de sexos, mas a diferença de *gêneros*. O bebê não percebe uma diferença anatômica. Mas percebe muito cedo que a espécie humana está dividida em dois gêneros. [...] Deve existir por detrás uma diferença enigmática, disfarçada, proposta desde o início pelo adulto como uma mensagem a decifrar. A teoria da castração quer dar conta desse enigma, e está simbolizando um sistema codificado. O código se baseia, por sua vez, na anatomia e funciona como um mito binário, mais ou menos (Laplanche, 2001, p.205).

Assim, o recalçamento do gênero pelo sexo tem relação direta com a castração. Laplanche (2009a) retoma o raciocínio de Freud quando diz que, quando o homem conquista a posição bípede, ele perde a visão e o olfato que tinha da genitália feminina. Assim, a “[...] percepção dos órgãos genitais não é a percepção de *dois* órgãos genitais, mas de apenas um. A diferença dos sexos se torna a diferença do sexo” (para. 41, *grifos nossos*). O que o primado fálico coloca em jogo, segundo o autor, é um rígido código regido pela presença ou ausência no qual se inscreve a diferença entre os sexos. É importante destacar, no entanto, que, para Laplanche (2009a), os complexos de castração e de Édipo, que colocam as diferenças sexuais como oposição binária do fálico-castrado, não são originários nem universais⁵², mas importantes processos secundários que permitem dar continência ao conteúdos do recalçamento originário e do inconsciente, já constituídos recalçamento (Laplanche, 2003).

O sexo, portanto, impõe uma tradução ao sujeito e é esse trabalho que fixa, organiza e normativiza o gênero (Laplanche, 2009a). Fundamental ressaltar, entretanto, que “[...] essa

⁵² Laplanche (1988a) inclusive se questiona se o complexo de castração não viria a partir da própria relação intersubjetiva do infante com os membros do *socius*. Ao analisar o texto freudiano *Tabu da Virgindade* (1918), questiona se não existiria no menino uma espécie de intuição, por assim dizer, do complexo de castração materno. Essa intuição estaria pautada na “leitura” que o filho faz de que sua mãe já invejou um pênis e, por isso, ela poderia ser percebida uma ameaça real. Essa ideia compreende que a constituição dos complexos infantis se dá a partir dos desejos parentais, em especial, do desejo da mãe: “É evidente que, se o desejo materno está influenciado pela inveja do pênis, temos aí uma origem do complexo de castração na criança, em particular no menino, a qual não foi sublinhada, nem mesmo considerada por Freud” (Laplanche, 1988a, p.96). Marbeau-Cleirens (1989) nos traz alguns autores que corroboram essa ideia apontada por Laplanche. Vemos, em seu livro *O Sexo da Mãe: e as Divergências entre as teorias Psicanalíticas*, por exemplo, que a autora cita Abraham (1920) que diz que o complexo de castração da mãe tem influência na gênese da angústia de castração no menino, inclusive, tem muito mais importância do que uma ameaça ocasional.

tradução é sempre necessariamente malograda⁵³. Isso precisamente em consequência do fato de que a criança não tem, no ponto de partida, recursos suficientes para integrar, compreender, ligar os elementos sexuais dissimulados nas mensagens do outro adulto” (Laplanche, 1998b, p.90). Assim, por não dispor meios, a simbolização dos enigmas das crianças é sempre incompleta, gerando restos que, por sua vez, constituirão o seu sexual pulsional, *i.e.*, os seus próprios fantasmas, o seu inconsciente.

Em outras palavras, a criança, que teve um determinado gênero atribuído, tentará dar contornos para a sua pluralidade enigmática de acordo com seu sexo anatômico e com aquilo que sua pequena sociedade permite e, consciente e inconscientemente, coloca como parâmetro⁵⁴. Diante dessa normativa do *socius*, aquilo que a criança for capaz de traduzir formará seu Eu, sendo esse uma representação de si mesmo já masculina ou feminina (Dio Bleichmar, 2011); e aqueles conteúdos que a criança não conseguir traduzir, pois não será permitido que sua identidade de gênero dê vazão a eles, serão “[...] recalcados, quer dizer, precisamente, criados no recalçamento” (Laplanche, 2009a, para. 47) e formarão o seu inconsciente.

Desse modo, enquanto o masculino poderá dar forma e contornos – *i.e.*, simbolizar e traduzir – a certos conteúdos sexuais, os mesmos poderão ser vedados ao feminino. Podemos encontrar um exemplo sobre isso em Chaves (2008). Ao estudar masculinidade e agressividade, a autora questiona se os homens manifestam sua agressividade de forma mais evidente que as mulheres devido à prioridade do outro no processo de atribuição de gênero, uma vez que “[...] a agressividade pode ser aceita – e até estimulada pelo adulto – mais nos meninos do que nas meninas” (pp. 161-170). Assim, certos conteúdos do sexual-pulsional do *socius* aparecem de forma mais descomedida no menino enquanto outros são implantados de forma mais excessiva nas meninas, do mesmo modo que a cultura exige recalcimentos variados de acordo com o sexo anatômico de cada infante.

⁵³ Andrade (2012) em comunicação oral na defesa, afirma que é essa tradução malograda que diz respeito a suposta ambivalência identificatória da histórica, assunto que discutimos no capítulo dois.

⁵⁴ Por exemplo, algumas famílias não admitem que o filho use brincos, cabelos longos, ou chorem já que “homem que é homem” não faz isso. Outras, no entanto, não compreendem esses atos como definidores da heterossexualidade ou da homossexualidade e não os impedem. Já no caso das meninas, não é incomum encontrarmos algumas famílias que as proibem de fazer determinados esportes, considerados muito agressivos ou “masculinos”. Quer dizer, ao mesmo tempo em que essas atribuições seguem os códigos gerais da cultura, elas também são singulares, pois respondem à normativa de cada *socius*, que vai tolerar ou não certas manifestações de acordo com seus conteúdos (conscientes e inconscientes).

Podemos ainda pensar esse processo por meio de dois termos que Laplanche (1988c) distingue, em uma nota de rodapé do texto *Traumatismo, tradução, transferência e outros trans(es)*, pois, apesar de se relacionarem, apresentam diferenças fundamentais e importantes a serem consideradas ao se estudar o gênero. O primeiro é o termo “sexualizar” que, na visão do autor, corresponde a “ligar a sexualidade” (p.88). O segundo é “sexuar” – que diz respeito a “ligar à diferença dos sexos” (p.88). O autor enfatiza como a sexualidade ultrapassa a ideia de sexuação, já que a primeira é inseparável do recalçamento originário e a segunda ocorre no recalçamento secundário com o surgimento do complexo de castração (Laplanche, 1988c). Pensamos que a atribuição de gênero faz parte primeiramente do processo de sexualização, pois as mensagens enigmáticas de gênero implantadas no infante correspondem ao polimórfico perverso e plural do *socius*. Secundariamente, a criança se coloca em trabalho de tradução dessas mensagens, momento em que define a “escolha” de gênero, correspondendo, portanto, ao processo de sexuação.

Agora temos recursos para compreender a proposição que Laplanche (2009a, para. 01) anuncia logo no início de seu texto:

O gênero é plural. Pode ser duplo, como masculino-feminino, mas não o é por natureza. Muitas vezes é plural, como na história das línguas e na evolução social.

O sexo é dual. Tanto pela reprodução sexuada como por sua simbolização humana, que fixa esta dualidade de maneira estereotipada em: presença/ausência, fálico/castrado.

O sexual é múltiplo, polimorfo. Descoberta fundamental de Freud que encontra seu fundamento no recalçamento, no inconsciente, no fantasma. É o objeto da psicanálise.

Proposição: O sexual é o resíduo inconsciente do recalçamento-simbolização do gênero pelo sexo.

Resumindo: gênero é, a princípio, plural, o que significa que ele é diversificado, variado, tem inúmeras formas de subjetivação, que vão muito além do par binário masculino e feminino. E ele atua, nesse primeiro momento, como um enigma a ser simbolizado pela criança. O sexo, por sua vez, é dual, pois diz respeito à anatomia: ou se possui pênis ou vagina. Quer dizer, só se pode ter uma das duas possibilidades e, desse modo, o sexo impõe necessariamente o binário ao sujeito. Esse dado anatômico dual será, para Laplanche (2009a), um recurso que auxiliará a criança na tradução dos conteúdos plurais do gênero, pois, diante dele, a criança poderá desenvolver teorias fantasísticas infantis (Édipo e castração, por exemplo) e recorrer aos parâmetros culturais de gênero transmitidos pelas particularidades do

seu *socius* para conseguir simbolizar esses conteúdos. Assim, nesse momento, toda subjetivação plural e diversificada do gênero – que é incompatível com o sexo anatômico – será recalcada, produzindo, portanto, um resíduo interno, um resto de tradução, que constitui, basicamente, o sexual-pulsional inconsciente. Desse modo, apesar do trio – sexo anatômico, fantasmas e cultura – funcionar como um ordenador do sexual pulsional e do enigma do gênero, ele necessariamente limita outras possíveis manifestações da sua pluralidade. Isso porque a tradução do eu já é uma representação que compartilha uma das possibilidades do binarismo: masculino ou feminino.

Percebemos, portanto, que o feminino e o masculino que Freud teorizava diziam respeito a uma tradução, *i.e.*, uma possibilidade de organização do masculino e do feminino. Assim, Freud, que em muitos momentos avançou, ao lançar novas luzes a tantas questões cristalizadas e opressoras em relação à mulher – deu “voz” às histéricas, criticou a educação burguesa excessivamente rígida com a menina, pregou o amor “livre” entre jovens da mesma classe, etc. –, foi, em outros momentos, um homem marcado pelo espírito de sua época. Teorizou sobre um feminino e masculino marcado pelo biologicismo e pelo par binário: ativo-passivo. Podemos pensar, então, que o que Freud postula não está equivocado, porém diz respeito a uma tradução de gênero em nível bastante recalcado, cheio de ordenação, teorizações infantis como traduções e resistências.

Mas, afinal, questionam Andrade e Maia (2007), não diz respeito à psicanálise esse movimento de tradução e destradição, que leva o ser humano a retraduzir os enigmas de formas mais englobantes e menos recalcentes? Os autores entendem esse exercício de destradição como algo próprio do exercício psicanalítico:

Quando Laplanche caracteriza o Édipo e a castração como da ordem do mítico-simbólico, ele inscreve-os nesse movimento da criança (e da cultura) de traduzir o enigmático. A criança (e a cultura) não esperaram pela psicanálise para fazer tais traduções. À psicanálise compete, portanto, ajudar a des-traduzir. Permitindo que venha à luz o que a tradução, em termos de castração, por exemplo, deixara recalcado. É por isso que interpretar em termos de Édipo ou de castração é traduzir, não des-traduzir. Uma tradução que tende a situar-se do lado do recalque (Andrade e Maia, 2007, p. 74).

Com base nisso, sugerimos articular, na sequência do presente trabalho, uma destradição desse feminino já traduzido por Freud. Por isso, vamos apresentar a visão de mito

da TSG, para que, finalmente, possamos propor, na análise do mito das Amazonas, uma nova tradução que retome a pluralidade do gênero.

O mito: de Freud a Laplanche

Se, para Freud, o mito é uma manifestação do inconsciente e, por isso, o trabalho deve se dar no sentido interpretativo, como no sonho, para Laplanche, o mito está do lado do recalcado e, portanto, do lado da censura. Essa diferença ocorre devido aos novos fundamentos para a psicanálise que Laplanche apresenta. Por meio de conceitos como mensagens enigmáticas, tradução, recalco originário etc., Laplanche funda uma nova compreensão da gênese do sujeito psíquico e conseqüentemente repensa a concepção de mito.

De modo geral, Laplanche (1988b), no decorrer de seus textos, faz algumas pontuações sobre o mito e se contrapõe ao modo como esse foi entendido por Freud. Ele exprime uma completa oposição quando Freud utiliza o recurso mítico como um: “[...] gênero de especulação sociológica, antropológica e filogenética desse movimento de ascendência na história da espécie” (p.115). Laplanche (1988b) exemplifica que Freud faz isso quando, por exemplo, afirma que, se o sujeito for privado do contexto da sedução na infância, seu trauma encontrará um ponto de ancoragem em outra realidade. Assim nos diz Laplanche (1988b, p.125):

Outra precisão: renego abertamente a concepção freudiana de fantasmas originários [...] Sou totalmente oposto a todo recurso ao mito no freudismo: fantasmas originários filogeneticamente transmitidos, mito da horda, do assassinato do pai, etc. (não falo da análise dos mitos como na “tomada de posse do fogo”. Mas Freud justamente *não analisa* seu “mito” da horda). Na minha opinião, é por ter deixado de perceber a situação originária de sedução, verdadeiro irreduzível além do qual não é necessário (nem possível) regredir no tempo, que Freud se envolve nesta corrida de regressão pré-histórica, uma corrida que seus sucessores embelezaram e enobreceram falando de dimensão mítica. Mas não cria um mito quem quer. Na minha opinião, somente os povos e outros tipos de coletividades, são capazes disso.

Dessa forma, Laplanche (1988b) não se opõe à leitura psicanalítica do mito, mas faz algumas críticas pelo modo como a psicanálise costuma compreender o universo

“mitossimbólico”⁵⁵. O maior problema estaria em sua tentativa de incluí-lo como fundamento para as suas verdades metapsicológicas, como foi o caso do “complexo de Édipo”, “assassinato do pai” ou do “complexo de castração”. Para ele, esses complexos não são características do homem universal, pois, por mais gerais que eles sejam, não se encontram obrigatoriamente vinculados à Situação Antropológica Fundamental. Sugere, então, que afastemos da psicanálise a sua relação mito-teoria para explicar o homem, pois, mesmo que essas explicações provindas do mito sejam fascinantes, não há como comprometer as verdades das estruturas psíquicas com os conteúdos míticos. Laplanche (2001) deixa claro que a psicanálise não deve abusar do mítico para forjar esquemas – até porque os mitos não são exclusividades da psicanálise, mas são objeto de estudo de outras disciplinas. Considera um erro, portanto, a psicanálise querer incorporar os mitos na evolução “psicossexual” do sujeito:

Geralmente enumeram-se de um só fôlego as “formações do inconsciente”: sintoma, ato falho, chiste, etc... e o mito. Ora, os mitos não são uma produção e nem mesmo um decalque da evolução individual. Fazem parte do universo cultural, onde podem ser observados, descritos e eventualmente explicados (Laplanche, 2003, p. 413).

Embora o mito não possa ser utilizado para fundamentar as construções metapsicológicas da psicanálise, Laplanche (2003) diz que ele exerce outro papel na constituição do aparelho psíquico, pois a intervenção do “mito-simbólico” atua como um *recurso à tradução*. O autor nos explica que, quando a criança se vê confrontada pelas mensagens enigmáticas do adulto, tenta traduzi-las por meio dos códigos autoconservativos que tem a sua disposição, mas eles não são suficientes. Por isso, recorre aos “códigos, esquemas narrativos pré-formados”, oferecidos por seu meio cultural (Laplanche, 2003, p.413). É nesse sentido que o universo “mitossimbólico” opera como uma “ajuda à tradução” da mensagem enigmática do outro. Na visão desse autor, esse universo diz respeito a

⁵⁵ Laplanche (2003) discorre a esse respeito no artigo *Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da Sedução Generalizada*. Nele, propõe três compreensões de inconsciente: o inconsciente freudiano, aquele constituído de conteúdos recalcados, *i.e.*, de resíduos da tradução da mensagem enigmática do outro; o inconsciente encravado, como mensagens não traduzidas e à espera de tradução; e o pseudo-inconsciente mito-simbólico, que não encontra um lugar dentro do aparelho psíquico. Sobre esse último, o autor explica que se trata de esquemas narrativos do universo cultural, funcionam como um recurso de auxiliar de tradução, que inclui: “[...] tanto os códigos (clássicos) como o “complexo de Édipo”, “assassinato do pai” ou “complexo de castração”, quanto esquemas narrativos mais modernos, em parte aparentados aos precedentes, mas em parte inovadores” (Laplanche, 2001, p.413).

“esquemas de narração, mais ou menos contingentes, que servem ao homem, numa situação cultural dada, para ordenar, para historizar seu destino” (Laplanche, 2003, p.413). Assim, ele se diferencia de Freud ao distinguir a função psíquica do mito de sua gênese histórico-cultural.

Assim, a concepção do inconsciente recalcado individual, tal como a mantenho, não exclui de modo algum a necessidade de levar em consideração, ao seu lado, a noção de implícito, pela qual o inconsciente freudiano é indevidamente substituído por muitos autores. Qualquer que seja a concepção que façamos da superposição de diferentes códigos num enredo mítico, que se admita ou não uma hierarquia desses níveis, resta que convém dar lugar, não a um outro inconsciente, mas a uma outra espécie de latência, a que existe notadamente nas produções culturais coletivas. Essa latência é da ordem do implícito: o movimento de sua leitura é o da explicitação (*Auslegung*), um trabalho que não exige vencer resistências (Laplanche, 2003, p.415, grifos nossos).

Para Laplanche (2003), há uma latência subentendida nas produções culturais na ordem do implícito e não do inconsciente. Por funcionarem como um auxiliar de tradução, já passaram por algum nível de elaboração e, portanto, podem ser explicitadas. O autor precisamente se opõe a situar essas produções coletivas – mitos, obras de artes, etc. – como parte do inconsciente recalcado original, uma vez que esse recalcado, na sua visão diz respeito ao indomável, *não-ligado*, não totalizável da invasão originária do outro e, por isso, incognoscível.

Desse modo, diferentemente de Freud, o autor entende que o mito não diz respeito aos conteúdos inconscientes, recalcados ou sexuais. Pelo contrário, para Laplanche (2001), o mito “se situa necessariamente ao lado da censura. Longe de ser sexual, a formação mito-simbólica é o que propõe marcar, ligar e, finalmente, reprimir o sexual. O que há de menos sexual, finalmente, que a tragédia de Sófocles?” (Laplanche, 2001, p.233).

Dio Bleichmar (1997, 2002), também discute o aspecto encobridor do mito. Para tanto, ela relembra as ideias de Graves (1959), que apontam *duas* funções do mito: “[...] por um lado, uma tentativa de resposta aos enigmas da vida e, por outro, o ocultamento da violência para a justificação de algum sistema social” (Dio Bleichmar, 1997, p.122). Segundo Dio Bleichmar (1997, 2002), na medida em que a psicanálise entende o mito como um sonho, como postula Freud (1900), ela trabalha apenas no sentido de buscar as verdades inconscientes escondidas nele, cegando-se para a outra função do mito. Isso leva a autora a

dizer que, na psicanálise “[...] se tem operado uma espécie de veneração pelo que o mito expressaria e colocaria em descoberto. Não obstante, a outra função que corresponde ao encobrimento e justificação do poder não tem merecido igual atenção” (Dio Bleichmar, 2002, para. 18).

Dio Bleichmar (2002) percebe a dupla função do mito como se fossem duas faces de uma moeda. Por um lado, reconhece que o mito expressa alguns dados do inconsciente – quando diz, por exemplo, que: “[...] o ser humano cria mitos da mesma maneira que o sonhador cria seus símbolos” (para. 17) –. Por outro lado, Dio Bleichmar (2002) também chama a atenção para a função recalcadora do mito, que atua no sentido de fixar e cristalizar uma organização e, conseqüentemente, recalcar uma parte da realidade psíquica.

Nesse sentido, nos parece que Dio Bleichmar tem seu próprio posicionamento, em que não abandona totalmente a visão de mito de Freud, ao tempo em que aceita e avança a idéia de mito como tradução, de Laplanche. A visão da autora parece um ponto de mediação entre Freud e Laplanche. Por um lado, reconhece a possibilidade de uma interpretação do mito comunicando algo do inconsciente⁵⁶, por outro, entende que o mito é também um recurso de tradução e, nesse sentido, funciona como um recalcador. É esse último aspecto que analisaremos, *i.e.*, colocaremos em destaque o mito como um encobridor. Se, para Laplanche (2003), o mito é um organizador da mensagem do outro, a análise ampliada do mito das Amazonas, a partir da TSG, poderá nos levar a uma tentativa de explicitação para outras possíveis traduções que o mito permite fazer como um auxiliar.

Voltamos, então, o nosso olhar para o mito das Amazonas para discutir o que a TSG nos permite compreender sobre a feminilidade e o gênero, explicitando as possíveis traduções que esse mito se encarregou de organizar. Isto é, como uma narrativa que visa amparar o ser humano “face à tarefa de conter, simbolizar, de ‘tratar’ as mensagens adultas que não cessam de atacá-lo” (Laplanche, 2003, p.416).

⁵⁶ A nosso entender, Dio Bleichmar não descarta possibilidade do mito como algo que expressa os conteúdos inconscientes, mas sustenta que temos que olhar também para aquela faceta esquecida do mito, a encobridora. Podemos perceber essa posição da autora no seguinte fragmento: “[...] tanto na versão freudiana como na pós-freudiana francesa [...] o mito é considerado como expressando e revelando uma suposta verdade do inconsciente. Não se contestam o mito em seu caráter de encobrimento, mascarada de uma relação de poder e violência que contribui para diluir. Numerosos autores do campo psicanalítico têm assinalado repedidas vezes, a dimensão filicida de Laio e Jocasta (Van der Sterren, 1952; Devereux, 1953, 1966; Ravscosky, 1968, 1972; Atkins, 1970; Bross, 1991; Munder Ross, 1991; Babatzanis y Babatzanis, 1991), mas é só recentemente que o adulto é levado em conta na transmissão intergeracional do drama entre pais e filhos, frente a enorme quantidade de dados proveniente de investigações e resultados nas pesquisas do desenvolvimento precoce e os efeitos das situações traumáticas” (Dio Bleichmar, 2002, para. 21).

Falar sobre as possíveis traduções que este mito estaria organizando, leva-nos a pensar nos limites dessa tarefa, pois, como afirma Muribeca (2010): “Todo texto já é uma tradução originária de outra coisa e toda tradução é traiçoeira, porque sempre deixará algo sem revelar, mas também acrescentará um novo elemento a sua história, algo regenerador” (p.106). É com base nesses pressupostos que propomos avançar nossa discussão.

O GÊNERO, A CULTURA E O MITO DAS AMAZONAS⁵⁷

Dio Bleichmar (1988) chama a atenção para a faceta cultural que a castração carrega e, assim, ressalta como a sexualidade humana, em especial, nas questões de identidade de gênero, tem relação direta com a cultura. No contexto da TSG, podemos entender a cultura de acordo com as palavras de Belo (2010) “[...] como um outro que também envia mensagens enigmáticas, cujas traduções são mais ou menos concedidas, aceitas, recusadas [...]” (para. 26). Isso nos permite pensar que a tradução e recalçamento da pluralidade do gênero seja resultado tanto da castração anatômica fantasística, como do seu significado social e que essas duas vias atuam ativamente na constituição egóica do sujeito. Há, portanto, uma troca intersubjetiva direta entre os sujeitos e a configuração do social, e do social para a configuração do psiquismo do sujeito, ideia que já encontramos em Freud (1921)⁵⁸. Aliás, em algum sentido isso nos remete ao que Freud (1930) diz no texto *Mal estar na civilização* – que os indivíduos fazem a civilização para se proteger do sofrimento, mas as exigências para manter a civilização subjugam os sujeitos a um mal estar psíquico.

Dio Bleichmar (1988) parte do pressuposto de que existe uma valorização social desigual dos gêneros, de modo que o complexo de castração inflige à menina uma perda do ideal feminino primário. À primeira vista, a menina percebe que compartilha o mesmo gênero da mãe, o que contribui para formar um eu ideal forte e com isso desenvolver qualidades mais narcisistas: “É pela valorização fantasmática do gênero mulher que a feminilidade se estrutura

⁵⁷ Aproveitamos a liberdade que Laplanche (2001) nos permite na leitura do mito e, neste capítulo, utilizamos muitas vezes, as Amazonas como metáfora para os dias de hoje.

⁵⁸ Em *Psicologia de grupo e análise do ego*, o pai da psicanálise faz a seguinte afirmação: “É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1921, p.81).

originalmente, tanto para o rapaz como para a menina como condição ideal” (Dio Bleichmar, 1988, p.76). Porém, a constatação da diferença anatômica e cultural entre os sexos aflige tanto o ideal de eu como o narcisismo da garota, uma vez que ela se percebe enquanto gênero desvalorizado. Ao se deparar com o complexo de castração, a menina se empreenderá em duas tarefas para a sua reestruturação narcísica: “[a] uma reelaboração da sua feminilidade e [b] a narcização da sexualidade para o seu gênero, já que a sexualidade feminina é um valor contraditório na cultura a que ela acede” (Dio Bleichmar, 1988, p.94). Essa última tarefa é fundamental, uma vez que a estrutura do gênero sempre deve ser compreendida em estrita relação com o sistema narcisista do sujeito e é avaliada, articulada e significada por ele (Dio Bleichmar, 1988). Segundo a autora:

Não menos importante é, para entender em rigor a importância do conceito freudiano de psicosexualidade, que devemos introduzir na teoria psicanalítica o conceito de gênero indissociável da sexualidade, o que requer ser estudado em seu próprio domínio, que é a estrutura do *Self* ou, se desejar, do Eu. Se o conceito de pulsão é considerado o ponto de ruptura com o instinto, não deveríamos pensar, a partir do paradigma da intersubjetividade e da prioridade do outro na psique humana, que o fantasma da feminilidade e da masculinidade é um conteúdo implantado precocemente por um adulto e que o Eu é, desde a sua origem, uma representação de si mesmo/a feminino ou masculino? O que nos diferencia como humanos não só é não existir correspondência entre a pulsão e seu objeto, mas o fato de que homens e mulheres – em virtude de uma normativa que rege e valora a diferença entre masculinidade e feminilidade – terem disposições e disponibilidades diferenciais para a vivência erótica (Dio Bleichmar, 2011, para. 14).

Ora, parece-nos, então, que toda a narrativa das Amazonas pode reconfigurar aspectos da tradução do gênero feminino de acordo com a dinâmica proposta por Dio Bleichmar (1988), especialmente no que diz respeito à cultura e à mensagem do outro. Isso porque, no nosso entender, as guerreiras são retratadas como mulheres heterossexuais⁵⁹ que assumem a postura e as atividades tradicionalmente convencionadas como essencialmente do gênero masculino. É assim que são ilustradas por Heródoto (2002): “Praticamos o tiro com o arco, o lançamento de dardo e a equitação. Não conhecemos o trabalho das mulheres” (p.497).

⁵⁹ Entendemos as Amazonas como heterossexuais, uma vez que em nossas pesquisas não encontramos nenhum relato em que se relacionassem sexualmente entre elas mesmas. Ao contrário, temos alguns episódios em que se apaixonaram pelo herói, como Antíope e Teseu. As palavras de Plutarco (50-125 d.C./2008), também parecem confirmar nossa suposição, ao narrar que o herói: “[...] aprisiona [Antíope] recorrendo a um artilheiro, já que as Amazonas, por serem de sua natureza apreciadoras dos homens, não fogem de Teseu quando ele entra no seu território, mas enviam-lhe até presentes de hospitalidade” (Plutarco, 50-125 d.C./2008, p. 75, grifos nossos). Temos também, o episódio em que Hipólita, cede facilmente seu cinturão a Hércules, atraída por seus músculos.

Assim, quando o mito traz mulheres que transgridem as condutas usualmente postas como relativas ao feminino, pensamos que ele revela uma outra organização social, uma outra forma de ser feminina, uma outra mensagem enigmática acerca do gênero, afinal, as Amazonas “são filhas de mães que moram com as mães” (Tyrell, 1989, p.130). Trata-se de uma cultura com um nível de recalcamento diferente, com traduções que, em termos de gênero, parecem valorizar o feminino e desvalorizar o masculino, ou, ao menos, submetê-lo.

A própria organização político-social dessas mulheres denuncia isso, já que elas renunciam ao mundo privado e doméstico comumente atribuído à figura feminina e se dedicam ao mundo social e público. Nessa organização cultural, em que a menina e a mãe permanecem unidas em uma onipotência narcísica, ocorre uma tradução cultural entendendo que as atividades fálicas, que representam força e poder, devam ser realizadas pelas mulheres da tribo, o “sexo forte”. Assim, é o gênero feminino que assume a identidade política, toma as decisões, retém o controle da natalidade, parte para a guerra, conquista territórios, luta ferozmente, seduz eroticamente, etc. ao mesmo tempo em que se exonera dos cuidados da casa e das atividades artesãs. Vemos na trama mítica aquilo que Dio Bleichmar (1988) aponta, *i.e.*, a sedução do outro e a cultura oferecendo traduções, o que faz o feminino naquela sociedade ser vivenciado como gênero valorizado, já que, para as guerreiras, a insígnia fálica se liga aos atributos femininos, permitindo uma tradução de feminilidade associada à agressividade, à força e à autonomia.

As entusiasmadas palavras pronunciadas por uma das troianas que assistia às Amazonas lutarem por seu país podem servir para exemplificar tal valorização. A mulher troiana, extasiada diante do furor de Pentesileia, convida as companheiras a lutarem contra os gregos, dizendo: “[...] não tememos o combate, ou será que não vêem que esta mulher [Pentesileia] supera muito os homens que combatem corpo a corpo?” (Quinto de Esmirna, 301-400 d.C./ 1991, p.76). Vemos aqui o deslumbramento de uma “mulher comum” ao perceber uma outra expressão do feminino através da postura de Pentesileia, que não se submete à normatização cultural grega. E o mais interessante é que, na sequência da narrativa, um dos homens da cidade nota o perigoso espírito de insurreição surgindo entre as troianas e imediatamente proclama um discurso desencorajador, visando impedir as mulheres de sua pátria partirem para a guerra:

[...] Pelo contrário, agradou às Amazonas, desde o princípio, o implacável combate, a equitação e quantas ações que interessam os homens; por causa disso, elas têm sempre um coração aguerrido, *e não são inferiores aos homens, posto que seu contínuo treinamento proporcionou ao seus espíritos grande força e fez seus joelhos não tremerem.* [...] Todos os homens têm a mesma origem, mas cada um se dedica a um tipo de trabalho. Sem dúvida, o melhor trabalho é o que se faz com conhecimentos. Assim deixem o combate e preparem o tear dentro de vossas casas. Vossos maridos serão os que se preocupam com a guerra. [...] ainda não chegou a dolorosa necessidade de incluir as mulheres na batalha (pp. 77-78, grifos nossos).

Pelas palavras do troiano, talvez seja possível inferir que as Amazonas não apresentam uma feminilidade tradicional, mas são percebidas como gênero valorizado e, por isso, são temidas, pois têm tanto valor quanto os homens gregos. Se for assim, pensamos que as guerreiras podem representar uma transgressão das características socialmente atribuídas às mulheres que, em especial na sociedade grega, estavam estritamente vinculadas à submissão. Ao violarem os papéis tradicionalmente designados ao gênero feminino com suas identidades guerreiras, elas parecem representar a ousadia, atividade, coragem, ou seja, características apropriadas para um gênero investido narcisicamente e valorizado culturalmente.

Em certo sentido, o mito parece transmitir uma ordenação diferente daquela que é fruto do complexo de castração tradicional em que o gênero valorizado socialmente é o masculino. Percebemos que as Amazonas criaram nessa organização cultural uma valorização do pré-edípico, o que nos permite compreender a razão da fusão das meninas com suas mães. Aquela primeira idealização da mãe pré-edípica não só permanece como, talvez, atue como ideal do Eu das guerreiras. Elas nunca abrem mão dessa figura forte, completa, invencível, e é como se permanecessem regredidas numa ilusão de completude. Percebemos, desse modo que, se por um lado o mito parece revelar mulheres narcisistas, regredidas e fusionais, por outro, aponta uma outra possibilidade de tradução do feminino, uma forma menos recalcante, mais flexível em muitos aspectos.

Um desses aspectos é o da eroticidade, característica que Dio Bleichmar (1988) nos ajuda entender quando diz que o investimento narcísico da sexualidade se revela como uma tarefa tortuosa para a menina, pois entra em confronto com o próprio desenrolar da identidade de gênero. Isso ocorre porque as mensagens que circulam sobre o tema da sexualidade feminina são bastante contraditórias na cultura. Enquanto um adolescente do gênero masculino será valorizado em suas conquistas sexuais, ou mesmo relações poligâmicas, uma púbere terá sua virgindade constantemente zelada pela família, de tal modo que, no rapaz “[...]”

existe um investimento narcísico pleno da função sexual, socialmente legitimizada e induzida” (p.100), enquanto na menina instala-se um conflito entre sua sexualidade e seu narcisismo.

Dio Bleichmar questiona e responde: “Como pode não se sentir estranha, dividida, invadida pelo mal-estar se qualquer movimento a favor da pulsão desvaloriza, desqualifica, mancha seu narcisismo de mulher? A pulsão ataca o gênero” (p. 100). Não é permitido à menina narcisizar sua sexualidade, pois, caso exercite seu gozo, será depreciada enquanto gênero. Percebemos, então, que as mensagens sociais emitidas à mulher são ambíguas. Direcionam a assumir apenas os papéis sociais do seu gênero e anular-se no âmbito sexual, uma vez que a “boa mulher” deve apenas permanecer na posição de objeto de desejo do parceiro (Dio Bleichmar, 1988). Aliás, para a autora, é essa a razão do desconhecimento da vagina, já que há uma “ordem geral” vinda da mãe, do pai, da sociedade, insistindo na latência da vagina. Portanto, percebemos que muitas das mensagens culturais direcionadas ao feminino são de caráter ambíguo e enigmático, pois carregam uma série de ruídos provindos dos fantasmas dos *socius*, que parasitam o seu significado manifesto.

A autora afirma que, se por um lado as mensagens do *socius* desencorajam a menina a investir sua sexualidade, por outro, paradoxalmente, incentivam-na a se dispor como objeto de desejo do outro, e, para isso, deve desenvolver uma faceta sedutora. Nas palavras de Dio Bleichmar (1988, p.99):

A menina entra no Édipo desvalorizada enquanto gênero [...] e passo a passo receberá as ordens contraditórias de nossa cultura, através dos fantasmas maternos e paternos sobre sua sexualidade e sobre os destinos possíveis como mulher. Deve não só formar-se e propor-se como objeto de desejo, mas, para sua obtenção, desenvolver com menor ou maior sofisticação as artes da graça e da sedução. [...] a mulher, logo que desperta e controla o desejo do homem, se encontrará situada na posição de máximo poder.

Assim, a autora destaca como a sedução é um poder social permitido e certificado ao feminino, pois: “Quanto mais bela, mais apreciada, mais amada, mais desejada [...]” (1988, p.95). No entanto, Dio Bleichmar (1988) enfatiza o caráter também bastante enigmático dessa sedução que a menina deverá exercer, uma vez que a jovem deverá seduzir de uma forma muito particular. É como se houvesse uma demanda social a exigir que a garota aprenda a esconder e a revelar sua sexualidade com sutileza, quer dizer, ela deve ser uma sedutora pudica – ou uma recatada sedutora – seduzir sem mostrar que seu desejo está aí implicado.

Apenas um parêntese: pensamos que esse modo de seduzir, como se fosse por “acaso”, parece se situar nas origens da relação da menina com o pai. Dio Bleichmar (1997) discorre sobre a situação de sedução paterna que atinge a menina quando ela ainda se encontra em um estado de imaturidade sexual para traduzir tal demanda. Nela, o pai sente-se seduzido pela graça e pelo corpo da menina e, sem se dar conta, seduz através do *olhar* sexual sobre ele. Esse olhar intenso do pai sobre o corpo da menina é bastante diferente daquela situação de sedução primeira, tempo pré-sexual vivido com a progenitora, pois não tem relação com o contexto de cuidados autoconservativos, razão pela qual a sedução paterna carrega um caráter mais puramente sexual (Dio Bleichmar, 1997). Essa situação intersubjetiva é compreendida pela autora como um momento em que pai e filha são parcialmente conscientes da experiência de sedução: o adulto se surpreende ao descobrir a “potencialidade erógena do corpo da menina” (p.258) e implanta na subjetividade dela que seu corpo tem um caráter provocador. E a menina, diante disso, se sente provocadora e culpada. Para Dio Bleichmar (2007): “A menina, como toda mulher, como o mito de Eva expressa e sustenta, é provocadora e culpada por possuir um corpo que atrai o olhar” (p.258). Quer dizer, mesmo que esse olhar não tenha uma intencionalidade inicial, não é incomum a garota sentir-se culpada, como se tivesse feito de fato um convite: “O que caracteriza a especificidade da condição traumática da construção do significado sexual na menina é que se trata de uma experiência inicialmente passiva e *codificada pela mente infantil como um ato ativo*” (Dio Bleichmar, 1997, p.258). Portanto, o olhar – carregado de conteúdos excitantes e persecutórios – se transforma numa contracena de cumplicidade sexual em que, de seduzida, a jovem se converte a sedutora (Dio Bleichmar, 1997). Daí, podemos supor que, embora a sedução seja legitimada socialmente, parte do motivo dela ser tomada como algo tão perigoso – devendo ser atuada de modo extremamente controlado – é porque a sexualidade da mulher é carregada de fantasmas, não apenas depositados pelos homens, mas nutridos também pelas próprias mulheres ao compartilharem a situação de sedução paterna.

Voltando à ideia da mensagem social que caracteriza a sedução como imperativo à mulher, Dio Bleichmar (1988) ressalta o fato de que pode haver aí uma ambiguidade, já que, nessa mensagem social, está subentendido ser competência do homem o poder de legitimar a mulher enquanto gênero bem sucedido: “A mulher somente alcançará o ideal e se sentirá valorizada através do encontro sexual com o homem que lhe garanta que, como mulher – enquanto gênero – tem êxito” (p.95). Quer dizer, a mensagem cultural é a de que a mulher

bem sucedida é aquela que consegue seduzir um homem que lhe garanta o matrimônio e a maternidade. Essa idéia é encontrada no pensamento de Freud (1931, 1933b)⁶⁰, quando diz que, para conseguir se reestruturar narcisicamente, a mulher precisa se apoiar em uma figura fálica a qual, nesse contexto, se associa necessariamente ao masculino:

Dessa maneira, concluirá o processo pelo qual a única via para o restabelecimento do balanço narcisista na mulher é na base de alguma referência fálica, colocando o homem no objetivo central e único de sua vida. Pode rodeá-lo da mais alta idealização e empreender sua “caça”, quaisquer sejam suas qualidades; pode, despojando-se de possuir para si metas e valores, delegá-los a ele, de maneira que será a fiel companheira, a que ajuda o seu “homem se realizar”, situando-se nesse lugar tão valorizado por nossas convenções, de ser a “mulher que está sempre por trás dos grandes homens” (Dio Bleichmar, 1988, p. 25).

É por essa razão que a mulher faz do amor o assunto de sua vida – o amor romântico e não erótico, vale ressaltar – pois é por meio do amor de um homem que ela buscará a confirmação do seu valor. E isso, numa tentativa de solucionar o conflito narcísico gerado pela constatação das desigualdades da valorização dos gêneros (Dio Bleichmar, 1988). Inclusive, Dio Bleichmar (1988) questiona por que a necessidade da valorização do parceiro é tão intensa na mulher a ponto de superar, muitas vezes, o próprio investimento do prazer sexual. Em suas palavras:

Por que o amor compensa melhor o colapso narcisista da mulher que a sexualidade? Por que a sexualidade, o gozo, não se encontra frequentemente investido, quer dizer, por que somente a mulher que é amada obtém em seu inconsciente algo que equivale à posse do falo e essa representação não se origina de um bom orgasmo? [...] Por que, então, são tão freqüentes os fantasmas de megalomania fálica nos homens depois de uma boa

⁶⁰ Freud (1931, 1933b) afirma que a busca do amor do homem se revela como essencial à feminilidade. Isso porque a mulher com uma “atitude feminina normal” deverá se mostrar capaz de deslocar o desejo de ganhar o pênis do pai para o marido e, mais tarde, substituí-lo pelo filho. Segundo o autor, isso é facilitado devido à “maior quantidade de narcisismo” da mulher, que lhe acarreta uma necessidade de ser amada. Para isso, a mulher vai se esforçar para “valorizar os seus encantos”, para se tornar uma sedutora e conquistar um homem para si. Nas palavras de Freud (1933b): “[...] atribuímos à feminilidade maior quantidade de narcisismo, que também afeta a escolha objetual da mulher, de modo que, para ela, ser amada é uma necessidade mais forte que amar. A inveja do pênis tem, em parte, como efeito, também a vaidade física das mulheres, de vez que elas não podem fugir à necessidade de valorizar seus encantos, do modo mais evidente, como uma tardia compensação por sua inferioridade sexual original” (p.131). Quer dizer, a ideia de que a mulher só se recupera da sua “inferioridade sexual original” por intermédio de um objeto masculino se encontra em Freud (1931, 1933b). No entanto, o que Freud postula como universal na psicosexualidade feminina, Dio Bleichmar (2002) entende como “[...] uma descrição de como se configura a feminilidade em um sistema simbólico patriarcal” (para. 106), o que, a nosso ver, é uma possível tradução.

conquista e desempenho sexual? Estaremos em presença de um inconsciente que funciona com uma legalidade diferente ou com conteúdos diferentes? (p.98).

Pelo olhar de Dio Bleichmar (1988), essa atitude da mulher de lançar-se numa busca desenfreada pelo amor de um homem é compreendida como uma organização defensiva feminina diante do conflito narcísico gerado pela constatação das desigualdades da valorização dos gêneros. É interessante perceber que essa postura feminina não parece ser a norma, mas uma possível tradução gerada em determinado contexto cultural. E, embora possamos pensar que hoje os “tempos mudaram” e essa relação entre mulher e autonomia já se encontre traduzida de um modo mais igualitário pela cultura, surpreendemo-nos diante de um pequeno artigo em que a psicanalista Lins (2012) coloca a pergunta: “é possível ser feminina e autônoma?”. As respostas de homens e mulheres (com idades entre 20 e 55 anos) foram unânimes: “Sim! Claro! Lógico!”. Porém, quando se pediu para definir o que é ser feminina, a reação geral foi um silêncio seguido de confusão (Lins, 2012). O perfil da mulher feminina retratado na maioria das respostas foi o seguinte: “[...] delicada, frágil, sensível, cheirosa, dependente, pouco competitiva, se emociona à toa, chora com facilidade, indecisa, pouco ousada, recatada” (Lins, 2012, para. 02). Talvez seja possível dizer, em outras palavras, que ainda hoje a mulher compreendida como feminina é aquela androcentricamente estereotipada, *i.e.*, a mulher de Atenas, aquela dependente do homem.

Pensamos ser conveniente trazer aqui um interessante apontamento de Stengel (2001). Essa autora percebe que a crítica que Dio Bleichmar (1988) faz à busca contínua da mulher pelo amor de um homem aproxima-se daquilo que Freud (1931) chamou de percurso da feminilidade bem sucedido. Stengel (2001) relembra que, para Freud (1931), a mulher cumpre seu destino quando, diante da castração, volta-se para o pai na esperança de que esse lhe dê um filho e, posteriormente, procure e conquiste um homem que lhe garanta a maternidade por meio de seus poderes fetichistas (beleza). Com base nisso, a autora assinala o contraste: o que Freud (1931) entende como um percurso “normal” ou bem sucedido da feminilidade, Dio Bleichmar (1988) denuncia como uma das consequências da disparidade narcísica entre os gêneros (p. 98). Esse tipo de pensamento teria levado algumas feministas – Mitchell (1988, 2006); Dio Bleichmar (1988, 2010) etc. – a afirmarem que as teorizações de Freud não só justificaram, como também fortificaram a sociedade patriarcal.

É nesse sentido que Dio Bleichmar (2009) afirma ser necessário, enquanto psicanalistas, considerarmos as consequências da valorização dicotômica e desigual dos papéis de gênero também na prática clínica. Isso porque, segundo ela, é possível percebermos hoje, na escuta analítica, o desejo legítimo da mulher de diferenciar-se dessas formas de feminilidade tradicionalmente desvalorizadas e expandir o seu eu feminino por meio de novas possibilidades de tradução de ser feminina⁶¹. Para tanto, a autora recomenda ser lançado um olhar para além do prisma falocêntrico, desconfiando assim das construções teóricas que tomam como eixo um biologicismo inerente ao sexo, o que de certo modo sustentam uma dissimetria entre os gêneros (Dio Bleichmar, 2009).

Agora, tendo em mente que o mito é uma tradução em torno do recalcado, que organiza o gênero e a mulher, podemos pensar que as Amazonas são um excelente exemplo desse desejo feminino de diferenciar-se de uma feminilidade desvalorizada, uma vez que essas mulheres não se submetem à ordenação cultural grega e, por isso, criam sua própria organização, com outra forma de recalçamento e, conseqüentemente, outros delineamentos de masculino e feminino. Vemos que, nessa sociedade matriarcal, em que o pênis e o fálico se desprendem, não é na figura do homem que a mulher se reafirma narcisicamente, pois o que prevalece nas guerreiras é a eroticidade ante qualquer possibilidade de amor romântico. Essas mulheres que, de modo geral, parecem subjugar os homens em sua sociedade, não se intimidam quando querem se reproduzir ou se satisfazer sexualmente. Aliás, é possível pensar que este é um aspecto fundamental das Amazonas, elas se recusam a ser objetos. E, sendo só sujeitos, acabam por repelir o masculino, por vezes. Ao contrário, a ousadia sexual e a faceta sedutora das guerreiras escandalizam de tal modo que alguns autores elegem essas características como o núcleo do mito: “[...] as Amazonas, isto é, mulheres guerreiras governantes de um reino, receberiam homens quando bem entendessem, para satisfazer seus desejos sexuais. E é esse, exatamente, o cerne da lenda dessas mulheres do Termodonte [...]”

⁶¹ A autora exemplifica esse movimento de expansão do eu feminino, por meio de um caso clínico ilustrativo em que (re)discute a história de uma mulher casada que entra em crise com o modelo tradicional de feminilidade transmitido pela sua mãe, cuja vida se resumia aos filhos e a suas doenças. Ela identifica ocorrer, nessa mulher, um pleno processo de expansão do seu Eu feminino que, aos poucos, com o trabalho analítico, consegue abandonar as representações de um gênero feminino como gênero depreciado. Chama-nos a atenção que, nesse caso, Dio Bleichmar (2009) sugere repensar os conflitos edípicos para além dos pais como um representante do par sexual, mas também como os principais modelos de gênero, *i.e.*, aqueles cujos atos e a relação delimitam o que é ser um homem e ser uma mulher. Essa perspectiva, segundo a autora, permite analisar as dificuldades da paciente enquanto conflitos de gênero, já que pontua a decepção edípica para além do destino de castrada e o abandono do desejo fálico.

(Sampaio, 1974, p.12). São vários os autores que destacam tais características das guerreiras (Brandão, 1991a; Graves, 1985b; Tyrell, 1989; Barros, 2004) e as descrevem como mulheres muito atraentes e hábeis na arte da sedução – basta nos lembrarmos do episódio da rainha que deixou sua corte para encontrar e seduzir Alexandre, o Grande (Graves, 1985b)⁶².

É possível perceber no mito esses diferentes contornos da sedução e do erotismo, por meio do próprio momento da cópula, representado pelas guerreiras em seu protótipo mais primitivo. Elas ali se assemelhavam ao animal, pois tinham relações sexuais ao ar livre, com qualquer homem e sem apresentar constância de parceiro (Tyrell, 1989). Logo, na sociedade das Amazonas não encontramos mulheres como objeto do outro, nem buscando ser amadas por um homem, mas tomando-o como seu objeto para se satisfazerem sexualmente e terem filhas. Ao prevalecer o caráter erótico dessas relações, essas mulheres revelam uma tradução de feminilidade que assume autonomia frente aos desejos sexuais. Quer dizer, o mito coloca em cena mulheres que organizam a sexualidade de outra forma, na qual o que prepondera é, acima de tudo, um investimento das próprias necessidades, sejam de prazer ou de procriação. Elas colocam em jogo uma outra normativa cultural que organiza os gêneros de forma inversa da que rege a sistema tradicional, no que diz respeito à tradução do feminino enquanto gênero valorizado. Pensamos ser, nesse sentido que, talvez, o mito possa revelar o desejo da mulher de se diferenciar de uma feminilidade depreciada.

Com base nisso, seria possível supor que o mito, ao trazer uma organização matriarcal reveladora de uma tradução de feminilidade marcada pela atividade, não estaria expressando também um anseio de destruir as diferenças entre os gêneros?⁶³ Em outras palavras, será que as Amazonas traduzem uma mensagem que diz respeito a uma resistência contra os papéis atribuídos aos gêneros, em uma tentativa de desmanchar essas diferenças e fazer uma tradução de gênero mais igualitária? A nosso ver, apesar das Amazonas revelarem

⁶² Ver páginas 23-24 do capítulo 1 – O mito das Amazonas.

⁶³ Esse desejo de desfazer as relações desiguais e assimétricas entre os gêneros também aparece em uma situação narrada por Mitchell (2006), em seu livro *Loucos e Medusas*. Ela menciona o povo “taita”, que vive no Quênia, e explica como a divisão de trabalho ocorre neste grupo: os homens são responsáveis pela criação de animais, pelo cultivo e venda dos produtos agrícolas, além de poderem trabalhar como assalariado fora da tribo; as mulheres, por sua vez, cultivam cereais básicos e só conseguem ganhar dinheiro “miúdo”, para o cuidado da casa. Para a autora: “A educação taita parece enfatizar a dependência das mulheres e os invejáveis privilégios dos homens” (Mitchell, 2006, p.17). Como consequência, até 50% das mulheres casadas podem sofrer de *saka*, a doença do “querer e querer”, uma manifestação que, segundo a autora, se aproxima (muito) dos sintomas da histeria. A forma de curar a *saka* inclui basicamente em *ter* e *fazer* coisas que na vida tribal só são permitidas aos homens, como usar as suas roupas, fumar seus cigarros, fazer a suas danças, etc.. Quer dizer, a cura necessariamente “[...] envolve negociações de diferenças de gênero sexual” (p.19) de modo a suavizar a assimetria entre os gêneros.

o desejo (e a necessidade) de uma flexibilização da tradução de feminilidade, esse mito também não deixa de mostrar uma tradução cultural de gênero que mantém o binarismo – feminino-masculino – e esse, inclusive, se encontra marcado por uma *desigualdade entre os gêneros*. Ora, quando as guerreiras apresentam uma postura ativa, marcada pela autonomia do próprio desejo, pela agressividade – em que a insígnia fálica parece se associar ao feminino – etc., é como se ocorresse uma inversão na valorização dos gêneros na tribo. Agora as meninas são independentes, ativas e autônomas, e os meninos passivos são percebidos como um fardo que deve ser eliminado ou, quando muito, colocados em posição servil. A partir disso, entendemos que a tradução observada no mito conserva uma assimetria entre os gêneros, uma vez que mantém uma relação de dominação, embora nesse momento invertida: o gênero feminino é percebido como valorizado e o masculino tomado como gênero depreciado.

À luz dessas ideias, propomos pensar essa guerra entre homens e mulheres através de duas linhas de raciocínio. Na primeira, entendemos que essa luta mítica coloca em cena um paradoxo entre o não-bárbaro dos gregos e o bárbaro das Amazonas, uma verdadeira batalha de universos. Podemos imaginar o universo dos gregos como representante de traduções civilizatórias patriarcais, bem elaboradas e recalcantes, especialmente no que diz respeito à mulher. Já o universo bárbaro das Amazonas parece propor uma outra tradução de gênero, mais flexível, fragmentada, carregada de objetos parciais e do polimórfico perverso, organização cultural essa que as guerreiras não parecem dispostas a renunciar⁶⁴. Heródoto (2002) narra a incomum situação em que algumas Amazonas aceitam se unir aos citas dando origem a um novo povo, os saurômatas. Na ocasião, elas não concordam morar no território de seus companheiros e apenas consentem a união quando eles abandonam a terra de seus pais e se submetem às regras do seu mundo bárbaro. Nessa guerra entre o universo grego e bárbaro, vemos os homens provocados por mulheres “não-civilizadas”. Eles parecem sentir por elas atração e repulsão e, ao se aproximarem, os encontros invariavelmente terminam em

⁶⁴ A idéia do feminino como *não-racional* pode ser percebida em Freud (1924) quando este teoriza que a mulher, por não encerrar seu complexo de Édipo com a castração como o menino, não seria capaz de desenvolver um superego exigente. Em suas palavras: “Estando assim excluído, na menina, o temor da castração, cai também um motivo poderoso para o estabelecimento de um superego e para a interrupção da organização genital infantil. Nela, muito mais que no menino, essas mudanças parecem ser resultado da criação e de intimidação oriunda do exterior, as quais a ameaçam com uma perda de amor” (Freud, 1924, p. 198). Laplanche (1988a) discorda dessa visão e chama a atenção de um outro elemento, o fato do agente interditor na menina ser a mãe, o seu objeto de amor pré-ediípiano. Isso implicaria à menina uma condenação e renúncia muito mais intensa, pois enquanto no menino há um aspecto “negociável” da ameaça da castração – como um processo de troca, ou uma promessa que diz “sua mãe lhe foi proibida, mas todo universo das mulheres foi aberto a você” – na menina a condenação recai na sexualidade em geral e não apenas sobre um objeto determinado.

batalha. Se essa perspectiva da relação das Amazonas como o universo grego for coerente, talvez não seja exagerado pensarmos as guerreiras atuando como uma criança que, sem perceber, excita a sexualidade do adulto gerando nele, que tem um outro nível de recalçamento, a necessidade de domar seus conteúdos sexuais-pulsionais excessivos.

Nesse cenário, é possível perceber o recalque cultural sendo representado no mito pela figura dos heróis gregos, uma vez que a cultura patriarcal funciona tanto como um tradutor organizador, como agente recalgador de um feminino narcísico. Por sempre derrotarem as guerreiras em batalha, tentam impedir que a multiplicidade polimórfica perversa do sexual da mulher venha à tona e se manifeste enquanto gênero. Esses homens personificam, pois, o “freio” cultural. Na cultura grega havia uma normatização que submetia as mulheres a uma rígida e recalçadora tradução de feminino, provavelmente visando repressar a sexualidade da mulher, o que, evidentemente, não acontecia no universo das Amazonas. Tyrell (1989), por exemplo, aponta que, embora as Amazonas fossem belas guerreiras, elas sempre seriam mulheres perigosas, já que sua eroticidade jamais podia ser civilizada pelo matrimônio.

Seguindo esse raciocínio, os “guerreiros-civilizados” que vencem essas “mulheres-selvagens” simbolizam a cultura patriarcal que se posiciona contra a mulher e a sua sexualidade em uma tentativa de controlar não apenas a herança financeira, mas, especialmente, a herança genética dos filhos do pai. Para Welzer-Lang (2001), essa divisão de duas classes de sexo em gênero pode ser entendida como fundadora da dominação masculina, uma vez que essa normatização cultural mantém as relações de poder: “Esta divisão do mundo, esta cosmogonia baseada sobre o gênero, mantém-se e é regulada por violências [...] tendem a preservar os poderes que se atribuem coletivamente e individualmente os homens à custa das mulheres” (Welzer-Lang, 2001, p.461).

Não obstante, é possível pensar também a relação das guerreiras com os heróis por meio dos conceitos de pulsão sexual de vida e pulsão sexual de morte. Laplanche (1988d), no artigo *A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual*, descreve essas duas pulsões pelas seguintes palavras:

As *pulsões sexuais* de vida funcionam segundo o princípio da energia ligada (princípio de constância); seu fim é a síntese, a manutenção ou a constituição de unidades e de vínculos; são conformes ao Ego; seu objeto-fonte é um “objeto total”, regulador. As *pulsões sexuais* de morte funcionam segundo o princípio da energia livre (princípio do

zero); seu fim é a descarga pulsional total, mesmo que isto custe o aniquilamento do objeto; são hostis ao Ego, o qual tentam desestabilizar; seu objeto-fonte é um aspecto clivado, unilateral, um indício do objeto (Laplanche, 1988d, p.105).

Nesse contexto, não poderíamos entender que esses “homens-culturais” tentam aplacar exatamente a pulsão sexual de morte expressada pela mulher? Essa pulsão, atrelada ao desligamento, diz respeito ao objeto parcial, aquele sem forma e instável e que, inclusive, pode levar o sujeito à destruição. A cultura, ao colocar barreiras, faz uma exigência tradutiva e, assim, se associa às forças de ligação, *i.e.*, com a pulsão sexual de vida, que visa à preservação do eu e do objeto (Laplanche, 1988d). Dessa forma, pensamos que a tradução cultural e de gênero organizada pelas Amazonas, que transborda esses conteúdos de pulsão sexual de morte, é extremamente ameaçadora para a cultura, o que leva os heróis a atacarem incessantemente as guerreiras em uma tentativa de conter esse “corpo estranho intrusivo”.

Dito isso, também é possível compreender certa tendência, na cultura, de enigmatizar a sexualidade da mulher. Vasconcelos (2005) aponta como existe historicamente uma ambiguidade nos sentimentos masculinos – que variam da atração à repulsão e do amor ao ódio – frente à mulher e que advém dessa relação entre mulher e mistério. Jean Delumeau (citado por Vasconcelos, 2005) afirma como, devido ao seu poder de fertilidade e reprodução, a mulher é associada às forças da natureza e, com isso, se torna uma espécie de mistério para o homem, um desconhecido que lhe causa medo. Diante desse temor, o homem tenta: “[...] garantir a sua superioridade em relação a ela, se definindo como racional e apolíneo, em oposição à mulher, instintiva e dionisíaca” (Vasconcelos, 2005, p.02). Assim, ao associar a mulher à natureza, ao dionisíaco, ao diabo ou à “tentação” – como ocorre na Idade Média – o homem configura a mulher como um outro indecifrável, incógnito que, por ser interpretado como potencialmente ameaçador, deve necessariamente ser “domado”. Talvez, podemos pensar que o homem, ao perceber a mulher como ser ameaçador, esteja projetando nela a sua própria pulsão sexual de morte, quer dizer, aqueles conteúdos hostis que atacam seu eu. Assim, esse recurso permite que o homem só reconheça como parte de si os seus conteúdos racionais e integradores, *i.e.*, sua pulsão sexual de vida. Esse raciocínio nos leva a concordar com Maia (2002) quando diz “[...] se o desejo da mulher se faz enigmático⁶⁵ não é porque esse desejo seja demasiado complicado para as almas simples dos homens, mas porque esse

⁶⁵ Chamamos a atenção que o autor utiliza aqui a palavra *enigma* no sentido senso comum e não da TSG.

desejo os ameça” (Maia, 2002, para. 29). Quer dizer, esse desejo ameaçador pode ser entendido como uma mera projeção masculina da sua própria alteridade na mulher. Isso pode ser observado no mito quando ele narra sobre a reação de “estranhamento” dos gregos frente às Amazonas, sentimento que oscilava entre um misto de medo e admiração: “[...] os troianos vinham para o seu lado de todas as partes e ficaram maravilhados quando viram a filha do infatigável Ares [...] o seu rosto mostrava ao mesmo tempo um aspecto terrível e belo” (Quinto de Esmirna, 301-400 d.C/1991, p.63). Daí a necessidade de combatê-las com violência. Afinal, quando viram que a ordem não era um privilégio do homem grego, perceberam as Amazonas como seres ameaçadores.

Outra possibilidade interpretativa, apontada por Andrade (2012) ⁶⁶, é pelo percurso do pré-edípico. Podemos pensar que as Amazonas são representações masculinas e gregas, que submetem os homens na sua posição passiva inicial, na Situação Antropológica Fundamental. Por isso, o autor destaca que representá-las como mulheres antinaturais é uma forma de deformá-las. A representação das Amazonas serviria para ajudar a traduzir a experiência de dependência absoluta às mulheres (mães) no início da vida, experiência narcisicamente revivida a *posteriori*. Quer dizer, tratar-se-ia de uma sexualidade infantil recalçada.

Essa construção talvez nos permita refletir sobre a forma excessiva como a normatização cultural recai sobre o gênero feminino e tenta incessantemente repressar as manifestações da sua sexualidade, conforme mostra o pensamento de algumas autoras feministas – como Dio Bleichmar (1997) e Mitchell (1988). Assim, por um lado, é evidente a necessidade de um trabalho de continência e renúncia da pulsão sexual de morte de todos os gêneros, não apenas para a manutenção da própria vida em civilização, mas pela própria constituição psíquica do indivíduo; por outro, não podemos deixar de observar que o modo pelo qual a cultura faz tal exigência para a mulher parece funcionar, muitas vezes, como uma mensagem enigmática intromissora. Essa mensagem parece atuar no mesmo sentido que a esfinge de Tebas – “decifra-me ou te devoro” – colocando, assim, a mulher em sua sexualidade em uma posição paralisante ou em um nível muito arcaico de organização. Por exemplo, podemos considerar que a frigidez feminina pode advir de uma dificuldade de

⁶⁶ Andrade (2012), comunicação oral na defesa.

tradução das mensagens enigmáticas intromissoras enviadas pelo *socius* que ao mesmo tempo em que direciona a garota a seduzir, insiste na latência da sua vagina.

Na segunda linha de raciocínio, propomos pensar a relação de desigualdade exposta no mito das guerreiras por meio da ideia de uma *relação de dominação-servidão* dos gêneros, como exposta por Dejours (2009a, 2011).

Em determinado momento de seu artigo, *La indiferencia de sexos: ¿ficción o desafío?*⁶⁷, o autor discorre sobre a questão da assimetria entre os gêneros e chama a atenção para o fato de, ainda nos dias de hoje, não existir uma igualdade de gênero no que diz respeito ao trabalho. Ele diz: “A atribuição de gênero começa, certamente, com a declaração do nome e estado civil, mas também se mantém, por vezes com muita crueldade e especificidade em relação ao que está em questão no *socius*” (para. 31). O que o autor entende estar em questão com crueldade no social e na cultura é, exatamente, a luta de dominação no âmbito do trabalho, a fonte de toda riqueza. Seu raciocínio afirma, portanto, que existe uma “co-extensividade entre as relações sociais e de gênero” (para. 33). Ele destaca como a divisão de gênero acontece desde cedo nas escolas e continua de um modo “particularmente discriminatório” (para. 31) entre os adultos através do mundo do trabalho e, em seu raciocínio, isso acontece porque a dimensão de dominação é inseparável da questão de gênero:

Podemos mostrar que o gênero é indissociável da dominação de homens sobre as mulheres e o que se toca é, primeiro e antes de tudo, o trabalho: sua produção, sua divisão e sua apropriação. Homens e mulheres não estão em absoluta posição de igualdade com respeito ao trabalho (Dejours, 2009a, para. 32).

Quer dizer, Dejours (2009a) argumenta que, embora tenha ocorrido e ainda ocorram muitas mudanças nas relações de gênero e progressos importantes na emancipação feminina, “[...] a dominação de gênero permanece em todas as culturas. Modifica-se, mas não desaparece” (para. 40). Para ele, essa dominação se mantém porque o gênero não é apenas fruto de um produto social e, por isso, não é suscetível à transformação política, como querem algumas feministas. Assim, ele aponta existir algo profundo e arraigado na subjetividade dos indivíduos, que é resistente a essa transformação (2009a, para. 40).

⁶⁷ Neste artigo Dejours (2009a) volta a sua atenção para a questão da indiferença entre os sexos ao se questionar em que circunstância a indiferença de sexos poderia considerar-se como uma proposição compatível com a teoria da psicanálise.

Para sustentar essa ideia, Dejours (2009a) recorre à economia da vida amorosa pela perspectiva da TSG. Ele retoma a ideia de que, para Laplanche, a teoria do amor se constrói por meio de um emaranhado entre sexual, narcisismo e apego. Esse último é a condição fundamental para que ocorra a sedução na comunicação criança-adulto, pois o apego abrange essencialmente a relação de *dependência* com objeto. Já em outro artigo⁶⁸, Dejours (2011) explica o apego da seguinte forma:

O vínculo [apego] é um comportamento instintivo inato. Manifesta-se pela procura do contato direto com o corpo, com o calor da pele do parceiro ou de outro ser. O comportamento instintivo é de antemão orientado em direção ao outro e constitui a base insubstituível do desenvolvimento físico e psíquico, ao mesmo tempo em que biológico, sobre o qual se desenvolve a comunicação. Quando uma criança manifesta este comportamento de vínculo [apego] em relação a um adulto, ele provoca no adulto um comportamento de envolvimento ou de enlace, de cuidado, de maternidade, de proteção, de alimentação, se designa *retributivo* [*retrieval*]. Essa relação entre o apego e *retributivo* é, de alguma maneira, o que gera a relação primeira do ser humano, que permite ao adulto mobilizar seus recursos – incluindo-se aí os de ordem propriamente cultural – para ajustá-los às necessidades do corpo criança [...] a relação de desvelo é progressivamente contaminada, depois subvertida pelo sexual emanado do adulto (Dejours, 2011, pp.456-457)⁶⁹.

O apego, portanto, diz respeito àquele momento de cuidados autoconservativos em que o adulto comunica algo à criança, algo que nem ele mesmo se dá conta, uma mensagem. Quer, dizer, “a comunicação que supõe a relação de apego constitui ‘a onda portadora’ das mensagens” (Dejours, 2009b). Essas mensagens enviadas pelo adulto estão comprometidas com seus conteúdos sexuais, que libidinizam, por assim dizer, o corpo da criança, transformando aquele corpo biológico em erótico. Na sequência, Dejours (2011) continua:

Esta subversão dita “subversão libidinosa” de ordem biológica em proveito da ordem erótica, contudo, normalmente não se completa, deixando na maioria de nós um resíduo de comportamento instintivo de vínculo [apego]. A importância dada a este comportamento é proporcional ao que, na relação adulto/criança, foi frustrado, extraído da subversão libidinosa pelos impasses da sexualidade dos pais. [Assim] a dimensão residual

⁶⁸ *As relações: domésticas entre o amor e dominação* (2011).

⁶⁹ Em nossa pesquisa, utilizamos a versão em português do artigo de Dejours (2011) – *As relações domésticas: entre amor e dominação* –. Nessa versão, o tradutor, Franck Soudant, optou por traduzir a palavra *attachement* por *vínculo*. Em nossa dissertação, optamos pela palavra *apego*, que julgamos mais adequada para o contexto. Assim, a fim de evitarmos confusões e visando a uma padronização, anunciamos ao leitor que, quando citamos este artigo de Dejours (2011), substituímos o termo *vínculo* por *apego*.

do vínculo [apego] faz com que esteja simultaneamente filiada à dimensão erótica. O vínculo [apego] entre dois seres faz-se à sombra das relações amorosas, enquanto a sexualidade é apenas a sua parte visível (Dejours, 2011, p. 457).

Em seu raciocínio, o resíduo do apego marca “os delineamentos de uma dramatização que nunca deixará de manifestar-se no vínculo de amor e assumiria a forma de uma relação de dominação-servidão” (2009a, para. 58). Desse modo, o autor traça uma possível relação entre a Situação Antropológica Fundamental e a relação dominação-servidão. Em suas palavras:

A relação de vínculo [apego] é, também, uma relação de dependência, ou seja, de alienação de sua própria autonomia psíquica ante o outro. A alienação da autonomia subjetiva abre um espaço à dominação. Se o amor é uma relação recíproca, supõe que, de ambas as partes, exista a propensão à submissão. Mas, a prova da submissão pode manifestar-se ou ser negociada de diferentes maneiras e é bem possível que a forma de estabilização na qual ela se concretiza e se equilibra não seja a mesma para cada um dos parceiros. É realmente evidente que, ao promover o registro submissão/dominação, a relação de vínculo [apego] exponha as provas de relação de força e da iniquidade dos posicionamentos do casal (Dejours, 2011, p. 459).

O autor explica que, na esfera amorosa, o comportamento de apego exige, em retorno, um comportamento de dedicação. Ele entende que o comportamento de apego se manifesta na dinâmica de um casal como a busca do carinho, do afago etc. e que, em caso de privação, pode levar ao surgimento de atitudes coléricas do parceiro. Há, assim, na esfera amorosa, um jogo de dependência/alienação entre os parceiros, em que cada um tanto mobiliza, como requer “[...] comportamentos regressivos de solicitação de atenção, ou de cuidados, tanto da parte do homem como da mulher” (Dejours, 2011, p.160). Desse modo, se um dos parceiros tentar se afastar, o outro pode fazê-lo mudar de atitude ameaçando-o de privação de afeto, gerando nele uma nova demanda de carinho e submissão. Para Dejours (2011), embora esse jogo de posicionamento possa se inverter inúmeras vezes entre ambos os parceiros, há, de certo modo, uma polarização em uma “desigualdade estabilizada” (p.160). Isso não é tão fácil perceber na relação de apego, já que essa economia pode trazer uma relativa equivalência nas posições de dominação-servidão, pois “[...] aquele que domina não pode mais privar-se daquele que se submete. Ao dominar, ele se ata. Inversamente, aquele que se submete pode também tornar o outro dependente, oferecendo-lhe serviços” (2011, pp. 160-161). Na perspectiva do autor, essa dinâmica de desigualdade torna-se mais perceptível no

âmbito do trabalho, pois ali é possível observar uma divisão bastante assimétrica nas repartições das tarefas na vida doméstica. Ele diz:

Então, se reservamos um lugar residual a essa parte do apego que não se beneficia da subversão libidinal, parece inevitável colocar o problema da assimetria dos papéis dentro de um casal ligado pelo amor que, de algum modo, constituiria o terreno propício para outro arraigo do gênero, tanto que esse gênero é sempre uma relação social de dominação. Uma análise mais profunda mostraria que a esfera onde ocorrem concretamente as relações sociais de gênero na relação amorosa, é na divisão do trabalho doméstico: tarefas de educação e cuidado das crianças; tarefas domésticas (Dejours, 2009a, para. 58).

Assim, o autor entende que o resíduo do apego cria um protótipo de dominação-servidão que se fixaria na subjetividade e se estenderia às relações de gênero assimétricas permanente em todas as culturas. Quer dizer, é pelo fato da “atribuição de gênero ter seus tentáculos nas profundezas da subjetividade” (para. 40), que a assimetria cultural resiste, especialmente na esfera dos trabalhos domésticos, pois se encontra arraigada ao apego residual. Para ele, “Aquele que se submete é encarregado de todas tarefas domésticas. É portanto plausível que nem a mulher nem o homem deseje, a termo, ser submetido à dominação do parceiro” (2011, p.161). E, adiante, se questiona: “Em um casal heterossexual, em regra, é a mulher que cede. Por quê?” (p.161).

Ora, a pergunta do autor realmente é muito intrigante, afinal, porque essa posição de servidão recai necessariamente sobre o gênero feminino, uma vez que o vínculo de dependência ocorre entre a criança frente o adulto. Se o que Laplanche enfatiza é a situação de passividade que encontramos no infante de ambos os sexos anatômicos, retirando assim a passividade da relação direta com gênero feminino e elevando-a como uma condição do ser humano (Laplanche, 1993b)⁷⁰, por que a mulher termina por ser submetida à dominação?

O autor utiliza três vias de argumentação a fim de justificar a razão que leva o gênero feminino a recair na posição de servidão em um relacionamento amoroso. A primeira diz respeito *ao reconhecimento ou negação da diferença entre os sexos*. Ele menciona a pesquisa

⁷⁰ As palavras do autor analisando Freud: “[...] para retornar ao termo *feminino*, ressaltemos uma afirmação entranha, sugestiva, mas perfeitamente errática: “Esta superposição estratificada do infantil e do feminino encontrará mais tarde sua explicação simples”. Gostaríamos de saber onde se situa este “mais tarde” tão promissor. Sobretudo se temos tendência a confrontar esta afirmação à tese canônica, solidamente ancorada na teoria freudiana da castração, a do caráter masculino da sexualidade precoce nos dois sexos. A alusão a um infantil originário, onde se superporiam feminilidade, passividade e masoquismo, só pode ser atópica em relação ao dogma dominante” (Laplanche, 1993b, p. 165).

de Roiphe e Galenson (1981) que avaliou as reações de meninos e meninas diante da descoberta anatômica entre os sexos. Como resultado, eles perceberam:

As meninas reconheceram essa diferença e manifestam frequentemente, logo após a descoberta, sintomas que reconhecemos clinicamente como depressão [...] A tendência dos meninos é fugir da questão por uma simples negação da percepção da diferença anatômica, iniciando [...] um processo de reações agressivas (p.462).

Dejours (2011) justifica mencionar essa pesquisa para chamar a atenção ao fato de que essas reações têm relação com o modo como os adultos, responsáveis por essas crianças, respondem ao enigma das diferenças entre os sexos. Eles implantam nelas precisamente o que não sabem responder, aquilo presente no seu próprio sexual infantil.

Em seguida Dejours (2011) traz a esfera da *negação ou reconhecimento do real na relação subjetiva com o trabalho*. Explica que, na esfera produtiva, os homens costumam elaborar estratégias de defesas para lutar contra o sofrimento no trabalho que se funda basicamente na negação do real, enquanto as mulheres inventam estratégias coletivas de defesas organizadas “[...] no reconhecimento do real e da experiência afetiva do fracasso que lhe está associado” (p.463). Quer dizer, ao negar o real, o homem denega o risco do fracasso e, além disso, reafirma a sua virilidade, postura que, segundo Dejours (2011), está arraigada na negação infantil da diferença anatômica dos sexos. Na perspectiva afetiva, Dejours (2011) esclarece que as mulheres, que reconhecem mais facilmente o real, terminam, diante dessa postura masculina, por ceder nas crises conjugais, assumindo assim a posição de submissão. Nas palavras do autor: “o paradoxo, do lado das mulheres, seria este, é por serem mais realistas do que os homens que perderiam a guerra da dominação” (2011, p.465).

A última via de argumentação do autor se refere à negação do real na esfera subjetiva diante do trabalho doméstico. Para ele, as tarefas domésticas dizem respeito tanto ao serviço da casa propriamente dito, como da *relação de desvelo*, que envolve as necessidades dos corpos, *i.e.*, o padecimento, as doenças, o envelhecimento, etc.:

Supõe o confronto afetivo com as falências do corpo, com o que o corpo pode produzir: receios, angústias, aversões, desgosto pelo sofrimento, pelas dores, pelo sangue [...] Todos estes estados do corpo só podem provocar, em contrapartida, a angústia ante a perenidade de seu próprio corpo, de sua beleza ou de seu declínio, de seu futuro e de seu envelhecimento (Dejours, 2011, p.466).

Assim, para o autor, os homens apresentam certa fragilidade diante dessas dolorosas percepções e, por essa razão, atribuem as atividades domésticas às mulheres. Isso porque, dentro de sua dinâmica de negação, os homens recusam as competências necessárias a essas tarefas e, assim, naturalizam-nas como inerentes ao feminino. Trata-se, portanto, de uma postura que sustenta a relação dominação-servidão, ao se reiterar constantemente nos conteúdos infantis que existem em todo adulto, mais precisamente, no vínculo do apego ou na negação da percepção do real:

Posso mesmo adiantar que, se as relações de dominação/submissão ou dominação/servidão são inexpugnáveis das relações sociais domésticas, é porque o amor reativa incessantemente as marcas do infantil na formação da identidade e traz constantemente para o âmbito das negociações no seio do casal, não é por conta de um processo que tem na origem as relações sociais de dominação, para terminar em uma interiorização física. Em outros termos, a dominação não viria apenas do alto da sociedade, seria também em decorrência de uma promoção originária do baixo, na sexualidade infantil (Dejours, 2011, p.467).

A nosso ver, os argumentos apresentados por Dejours (2009a, 2011) podem ser muito interessantes para nossa discussão. Isso porque, se por um lado temos a visão de feministas como Dio Bleichmar (1988, 2007) e Mitchell (1988, 2006), sustentando que as desigualdades nas relações sociais de gêneros são determinantes para os contornos dos gêneros, por outro, nos deparamos com as ideias de Dejours (2009a, 2011), suspeitando que existiria algo nas relações de amor, um núcleo duro, por assim dizer, que mantém uma relação de dominação-servidão na esfera do gênero. Pensamos que o autor esteja sugerindo, assim, não se tratar apenas de definir culturalmente os papéis que cada um dos gêneros ocupa ou simplesmente lutar para se abrirem as possibilidades de subjetivizar outras manifestações plurais do gênero culturalmente. Mas, ele chama a atenção de que haveria algo mais profundo, de ordem psíquica, mantendo essa desigualdade e assimetria entre os gêneros e promovendo um salto para o mito. Talvez seja isso que as Amazonas insinuem: mesmo abrindo possibilidades de tradução de gênero mais englobante, a relação dominação-servidão resiste.

Vemos, por exemplo, que, no mito, uma das manifestações da desigualdade entre os gêneros ocorre exatamente nas divisões de tarefas, momento evidente em que a relação entre as guerreiras e os homens se desequilibra. Elas se voltam ao mundo público, às conquistas territoriais, às batalhas, à política; eles permanecem na vida privada, atuando como servos e se

ocupando das tarefas domésticas e artesãs. É invertendo, portanto, a própria divisão do trabalho, que se dá a organização matriarcal do mito e se inverte também a tradução de feminino e masculino. Assim, embora as guerreiras possam revelar uma outra tradução de feminino, mais flexível e abrangente, elas não se desvincilham da referência ao binarismo e nem da relação de dominação-servidão. Talvez essa relação de dependência permaneça, exatamente, por estar arraigada no código do apego que, segundo Dejours (2011): “[...] se trata de uma dimensão do amor que é particularmente resistente ao trabalho do pensamento e à psicanálise. É por essa razão, talvez, que também resiste à análise sociológica. Em outros termos: o tema do apego não se deixa desconstruir pela teoria social” (p. 458).

Essa relação de apego com o objeto de amor primevo pode ser percebido no mito das guerreiras, sociedade em que, curiosamente, o vínculo de dominação-servidão é excessivo e violento. Lembremo-nos de que as Amazonas insistem em não se separar da mãe, figura pré-édipica forte e idealizada, assim como a mãe também parece fazer questão de conservar essa filha em seu âmago, predominando, desse modo, no seio da relação de apego. Isso nos faz pensar que a relação mães e filhas, entre as Amazonas, configura um cuidado a ser entendido como sendo muito sedutor, que abrange essencialmente uma relação de *dependência* com objeto e que permanece arraigada na relação entre os gêneros, sustentando, assim, um vínculo de dominação e servidão entre as guerreiras e os homens.

Essa tradução mítica nos leva a questionar sobre o que, afinal, se sustenta essa desigualdade de gênero. Tratar-se-ia de uma assimilação dos conteúdos enigmáticos do outro, traduzidos e recalcados de acordo com as normas sociais assimétricas, como defende Dio Bleichmar (1988, 2007) e Mitchell (1988, 2006)? Ou, como aponta Dejours (2009a, 2011), tratar-se-ia de uma resistência que tem sua raiz nos conteúdos infantis e, por advir de um invariante antropológico, *i.e.*, a inevitável relação adulto-criança, simplesmente, “não é vulnerável à subversão política” (para. 40)?

Diante da dificuldade em responder essas perguntas com rigor, pois preferimos evitar polêmicas, mas também reconhecendo sua importância, nós nos contentaremos em pensá-las como se estivéssemos abrindo uma espiral, uma vez que assim se torna possível lançar outros enigmas para que novas traduções menos recalcadoras possam ter origem. De todo modo, concordamos com Dejours (2011) quando diz que, para saber quanto conteúdo diz respeito àquilo que está no cerne da economia da dominação e quanto é renovado pelas relações sociais de gênero, seria necessário iniciar uma série de pesquisas que discutissem e tentassem

desatar os elos intermediários entre o psíquico e o político. Sua visão insinua que estudar “as mudanças psíquicas que [...] a divisão não conformista do trabalho na esfera doméstica impõe às identidades de cada um dos parceiros” (Dejours, 2011, p.467) é uma pesquisa possível e deve ser feita. Assim, apesar de reconhecermos as nossas limitações, propomos nos lançar nesse exercício e tentar fazer algumas reflexões a respeito do tema, em uma tentativa de nos posicionarmos frente à questão.

A nosso ver, a posição de Dejours (2009a, 2011) não anula necessariamente a posição das autoras feministas, uma vez que a subjetividade e a identidade de gênero do ser humano se constituem a partir de uma série de processos – psíquicos, familiares, sociais, biológicos etc. – inclusive, muitas vezes, contraditórios. Assim, mesmo se considerarmos que realmente exista uma raiz da relação dominação-servidão do seio do apego, o que talvez possa ser ilustrado por meio do mito das Amazonas, isso não necessariamente quer dizer que a cultura e suas mensagens deixem de atuar nos processos de tradução de gênero. O próprio Dejours (2011) afirma isso quando diz “a dominação não viria *apenas* do alto da sociedade, seria *também* decorrência de uma promoção originária do baixo, na sexualidade infantil” (p.467, grifos nossos). Chamamos a atenção pelo seu uso das palavras “*apenas*” e “*também*”, pois revelam que ele não deixa de considerar ambas as vias a atuarem na constituição egoica e da identidade de gênero.

Consideramos, assim, poder existir um protótipo de uma relação de dependência no núcleo psíquico que se originou na SAF e que se estendeu até as questões de gênero. No entanto, – e é aqui onde nos distanciamos um pouco do posicionamento de Dejours (2009a), – não pensamos se tratar de algo impossível de ser tocado pelas traduções sociais, mas que consiste em um conteúdo resistente e de difícil acesso. Se verificarmos ao longo da história, talvez seja possível perceber como os diversos momentos em que ocorre uma abertura ou um fechamento em relação à sexualidade tiveram influência nas próprias traduções de gênero. A título de exemplo, é possível mencionar como certas práticas mais “liberais” em termos da sexualidade na Grécia – período em que o homem não segue um único referencial normativo de masculinidade, como vemos por meio dos costumes de efebos – foram banidas e se tornaram pecado ou crime na Idade Média. Nesse momento da Idade Média os gêneros são estritamente traduzidos como feminino e masculino em complemento um do outro, já que, no seu contexto, sexo só diz respeito à reprodução.

Além disso, o próprio Dejours (2009a), ao final do seu artigo *A diferença dos sexos: ficção ou desafio (La indiferença de sexos: ¿ficción o desafío?)*, em que apresenta as práticas de dessubjetivação da cultura *queer*, nos surpreender com os seguintes dizeres: “Apesar da solidez e da precocidade da sexuação da sexualidade, que tem lugar a partir da tradução que a criança faz relativa às mensagens de gênero, a identidade sexual talvez não seja inacessível a reorganizações profundas” (para. 64). Com base nisso, consideramos que, por mais resistente que esse núcleo se constitua, talvez não seja impossível entrar em contato com ele e, quem sabe, “afrouxar”, por meio de novas traduções, esse protótipo de dominação-servidão em traduções mais flexíveis, especialmente no que diz respeito às manifestações de gênero. Para Arán (2006): “Várias manifestações das sexualidades são [...] consideradas ininteligíveis, irreconhecíveis e inviáveis [devido a] força da normatização [que] se dá justamente pelo recalque, pelo repúdio ou mesmo pela forclusão deste território que deve permanecer fora das possibilidades de simbolização” (p.52). Assim, a nosso ver, é nessa dialética entre a modificação do cultural e do cultural para a transformação subjetiva que, talvez, seja possível avançar no que diz respeito às novas simbolizações de gêneros.

Nesse sentido, podemos lembrar novamente de Laplanche (2009a) e retomarmos seus dizeres: “O gênero é plural, comumente é duplo, como masculino ou feminino, mas não o é por natureza” (para. 01). Cogitamos que a escolha pela palavra “*comumente*” nessa sentença talvez seja fundamental para compreender o sentido do enunciado, afinal, se ele diz “*comumente é duplo*”, então podemos inferir que se trata de uma entre várias *possibilidades* de traduções de gênero. Assim, uma mulher *pode* ser feminina e um homem *pode* ser masculino, mas isso não é algo absoluto, muito menos constitutivo. Não há, portanto, uma obrigatoriedade da tradução do gênero feminino *ter* que se constituir como um oposto ou complemento ao gênero masculino. É nesse sentido que, a nosso ver, as Amazonas podem ser caracterizadas como sendo um material muito rico para se pensar as possibilidades tradutivas no processo de constituição da feminilidade.

Em nossas considerações, pensamos que os conteúdos de gênero do mito das guerreiras vão ao encontro da pluralidade de gênero, na medida em que permitem uma simbolização da feminilidade que, habitualmente, devido às exigências do *socius*, permanece recalcada no feminino. Ora, quando a narrativa do mito deixa entender uma organização social que admite uma tradução de feminino na qual a mulher pode dar vazão à sua faceta fálica por meio *da identidade guerreira, do desejo intenso, da atividade e autonomia, da*

voracidade sexual, da sedução erotizada etc., podemos pensar que o mito está trabalhando no sentido de uma destradição daquela ordem cultural. Isso porque nos relembra que o modo convencional pelo qual entendemos a feminilidade não é *inerente e natural* da mulher, mas que as traduções de gênero podem avançar em traduções mais flexíveis. Mesmo assim, reconhecemos poder haver limitações na tradução mítica, pois, apesar de considerarmos o mito revelador de uma pluralidade – ao mostrar uma outra possibilidade de feminilidade que se liberta de um único referencial teórico normativo para constituir-se –, ele permanece dentro do referencial binário dos gêneros.

Assim, um olhar apurado para as Amazonas talvez nos permita desconstruir certas organizações fantasísticas e culturais que permeiam a organização do gênero feminino e mostrar algumas possíveis dificuldades enfrentadas. As guerreiras colocam em cena uma outra forma de simbolização de acordo com a sua cultura – que se opõe ao recalçamento da cultura tradicional – e fazem uma tradução de gênero feminino com mais liberdade de expressão e menos recalcante. Por outro lado, percebemos que essa tradução permanece em um referencial binário, em um vínculo de dominação-servidão, muito embora, em certos aspectos, “transborda” de conteúdos polimórficos perversos, mortíferos e desligados, como, por exemplo, a crueldade frente aos homens, a fusão destruidora do corpo do filho ou, ainda, a mutilação do corpo da filha etc. Desse modo se, por um lado, essa tradução do feminino rompe com as referências fixas do ativo-homem e passivo-mulher, por outro, ela mantém uma tradução desigual entre os gêneros. Talvez, por algum viés, o mito das Amazonas nos permita cogitar a possibilidade de nos relacionarmos de formas mais saudáveis com a sexualidade e com a própria tradução de gênero, mas também pode nos lembrar o fato de que uma tradução totalmente englobante, perfeita e sem restos, não existe. Isso, porque o enigma está além das traduções de gênero, mas diz respeito à própria alteridade, “a marca de nossa origem, sempre ligada ao outro, [...] ponto insondável onde eu e outro se misturam e não podem ser desligados” (Belo & Marzagão, 2011, p.62).

CONSIDERAÇÕES FINAIS – AS AMAZONAS E A PLURALIDADE DE GÊNERO: “NÃO SE RENUNCIA A UM PRAZER JÁ EXPERIMENTADO”⁷¹

“Depois, quando lá chegar, sofrerá o que O destino e as graves fiandeiras lhe fiaram em seu nascimento, Quando a mãe o deu à luz” (Odisséia., VII, 196-198)

Desde o início deste trabalho, pôr em cena o mito das Amazonas nos pareceu um desafio enigmático. Supomos que a maior razão para isso seja que se trata de um mito em que a feminilidade é exposta de um modo não convencional. Surpreendeu-nos encontrar uma narrativa em que uma nação de mulheres guerreiras se organiza socialmente e rejeita os homens da tribo. Seja pela manifestação acentuada de agressividade, seja pelo modo que exercem a maternidade – excluindo os filhos e exaltando as filhas, seja pela forma erótica que expressam sua sexualidade – destituída de um caráter tipicamente romântico, etc., as Amazonas certamente provocam. Provocam em um duplo sentido: tanto ao convidarem para a compreensão daquilo que manifestam, como ao incomodarem na revelação de algo estranho, importunando, à primeira vista, a suposta ordem dos gêneros. Aceitamos essa provocação e tentamos arquitetar uma tradução para o enigma que ela carrega.

Pretendemos fazer aqui tanto uma breve retomada das discussões que perpassam nossos capítulos, como, por inspiração à proposta laplancheana, propor não um fechamento definitivo de nosso raciocínio, mas fazer uma abertura a novos questionamentos, a fim de convidar o leitor a abrir outros caminhos ao pensamento e fazer novas traduções sobre o tema, talvez menos recalcantes e mais englobantes. Laplanche recomenda que a psicanálise não deve se cristalizar em ideias totalizantes – pois a construção do pensamento psicanalítico ocorre em espiral, seguindo a tríade: tradução, destradição, retradição.

O olhar que lançamos às Amazonas pela perspectiva freudiana nos permitiu mostrar ao leitor um modo específico de trabalhar com o mito, em que esse pode ser analisado como

⁷¹ Frase de Freud (1908c) proferida em *Escritores criativos e devaneios*.

se estivesse revelando conteúdos do inconsciente. Além disso, essa leitura permitiu que apresentássemos a maneira pela qual Freud situou o tema da feminilidade. Nossas análises se dividiram em quatro categorias e abordaram vários temas: discutimos a castração, entendendo que as Amazonas fazem um castração simbólica no ato de mutilação do seio, mantendo assim uma relação fusional com a mãe e impedindo a entrada da figura masculina; apontamos como a relação das Amazonas com os homens carrega uma conotação de cena primária, que figuram a ambivalência, a destrutividade erótica, manifesta em um gozo mortífero. Vimos, ainda, certos elementos da dinâmica histórica sendo representados pelas guerreiras por meio do conflito bissexual encenado “sou e não sou mulher”; etc.. Enfim, análises freudianas que, sem dúvida, lançam luz às questões emergentes na clínica, mas que estão essencialmente fundamentadas em um ponto de vista binário pautado no feminino-masculino.

Isso nos levou a buscar outras discussões, mais atuais, que ampliam a ideia do gênero para uma pluralidade e, assim, fomos ao encontro da concepção de gênero articulada pela TSG de Laplanche. Esse autor, juntamente com Dio Bleichmar, entende que a sexualidade humana é uma construção psíquica e cultural e, por isso, o gênero é primeiramente um *enigma plural*. Apenas após um exaustivo trabalho de tradução do infante a identidade de gênero será definida, constituindo, desse modo, o eu da criança. E aqueles conteúdos plurais do gênero que não foram simbolizados serão recalçados, fundando, dessa forma, o seu inconsciente. No entanto, o conteúdo que será traduzido ou recalçado – mas precisamente “criado no recalçamento” (Laplanche, 2009a, para. 47), tem relação direta com a normatização da cultura, meticulosamente prescrita dentro das particularidades de cada *socius*. Após ser traduzido, o gênero passa a configurar e a normatizar a sexualidade, pois oferece contornos e limites para o sexual-pulsional dos indivíduos. Desse modo, foi com base nessas concepções que demos continuidade ao nosso trabalho, introduzindo na nossa análise do mito das Amazonas o conceito de gênero pensado em torno de uma pluralidade.

Relembramos o leitor que, a partir do momento em que introduzimos a TSG, adotamos uma visão de mito diferenciada, pois, para a Laplanche, o mito funciona como um organizador dos conteúdos sexuais-pulsionais e, por essa razão, se encontra ao lado do recalçamento e não do inconsciente, como na perspectiva de Freud. Voltamos, então, o nosso olhar para o mito, no intento de discutir o que a TSG, ao considerar a possibilidade da pluralidade de gênero, permite compreender sobre a feminilidade, visando explicitar as possíveis traduções que o mito se encarregou de organizar.

Nessa destradição do mito, discutimos com Dio Bleichmar (1988) a questão da desigualdade na valorização social entre os gêneros e suas possíveis consequências para a feminilidade, como a eroticidade inibida e uma postura ambivalentemente sedutora imposta às mulheres; a necessidade do homem para se restituir de sua crise narcísica e, em seguida, mostramos como as Amazonas invertem esses conteúdos quando constroem uma outra cultura em que se valoriza o gênero feminino.

Abordamos também as resistências encontradas nessa tradução de feminilidade das guerreiras, uma vez que essa permanece em uma referência ao binário, além de manter uma relação de desigualdade entre os gêneros, sustentando, assim, uma guerra entre os sexos. Investigamos esses conteúdos a partir de dois percursos interpretativos. No primeiro, questionamos se o mito não coloca em cena uma batalha entre duas possíveis normativas culturais e de gêneros, na medida em que expressa o incessante combate entre os heróis gregos, representantes de uma tradução patriarcal e recalcadora. E as Amazonas, bárbaras mulheres regidas por uma organização cultural, menos recalcadora e mais flexível que a patriarcal. Em nosso segundo percurso, discutimos, pautado nos argumentos de Dejours (2005), a possível relação de dominação-servidão, que permanece nas traduções culturais e de gênero devido ao seu arraigo no código do apego. Com base nisso, levantamos a complexa questão acerca da influência do cultural e do psíquico na constituição da identidade de gênero: a tradução assimétrica entre os gêneros existe porque eles estão pautados na desigualdade da cultura (Dio Bleichmar, 1988, 2007; Mitchell, 1988, 2006)? Ou será que existe algo mais profundo da ordem do apego que sustenta essa dessimetria (Dejours, 2009a, 2011)? Essa questão intrigante nos levou a realizar algumas considerações sobre o tema, em uma tentativa de nos posicionarmos. Finalmente, fizemos uma rápida retomada sobre nossa leitura do mito e apontamos tanto as aberturas em direção à pluralidade dessa outra tradução acerca da feminilidade, como também as suas limitações e resistências.

Como o leitor deve ter percebido, em nossa discussão defendemos que essa *outra* tradução do feminino revelado pelas Amazonas vai ao encontro do enunciado laplancheano “O gênero é plural” (para. 01). A nosso ver, esse mito nos mostra, essencialmente, que a tradução convencionalizada do gênero feminino na sociedade patriarcal não é natural ou inerente à mulher, mas que, antes de tudo, o gênero é plural e, por isso, são inúmeras as possibilidades que ele pode assumir.

No entanto, a trajetória percorrida nessa pesquisa nos permite reconhecer que, apesar de nossos esforços, ainda se faz enigmática a compreensão do que significa essa pluralidade de gênero. A nosso ver, o modo como o próprio Laplanche (2009a) define a pluralidade em seu artigo permanece um tanto cifrada. Notamos também que, na literatura encontrada sobre essa questão, parece haver dificuldades em esclarecer o assunto, pois os autores se resumem a repetir a proposição laplancheana sem, entretanto, discutir o que exatamente seria essa pluralidade. Cabe, portanto, propor uma rápida discussão a esse respeito.

Afinal, o que Laplanche (2009) quer dizer quando anuncia que o gênero é plural? Nossa primeira compreensão foi a de que, para o autor, essa pluralidade própria do gênero dizia respeito à invasão do inconsciente do *socius* na subjetividade da criança, como mostram as suas palavras: “A característica do gênero [...] é veicular conteúdo conceitualmente ‘impuros’, isto é, em grande parte inconsciente, relacionada a sexo e sexualidade” (Laplanche, 2009b, para. 01). Nesse caso, o gênero é plural porque há diversidade de conteúdos de gênero dos pais implantados no infante, que permanecem como um enigma a ser traduzido, podendo ou não, ser ligado, simbolizado e, conseqüentemente, integrado ao eu, dependendo dos recursos de cada sujeito e das exigências de cada *socius*.

Mas, pensamos também em uma segunda possibilidade de entendimento dessa pluralidade, que se encontraria em um outro nível de organização. Por essa perspectiva, quando Laplanche (2009) diz que o gênero é plural, ele estaria se referindo à diversidade de subjetivação possível *depois* da própria tradução dos enigmas implantados. Assim, a pluralidade de gênero diria respeito aos vários gêneros existentes na história e nas culturas – “[...] como na história das línguas, e na evolução social” (Laplanche, 2009a, para. 01) –. Talvez o autor estivesse se referindo às outras formas de manifestações da sexualidade já traduzidas e integradas ao eu, que não são heterossexuais, como o homossexualismo/homoerotismo, a transexualidade, o travestismo, o lesbianismo, a androgenia etc.

Entretanto, percebemos que todas essas formas variadas de subjetivação, talvez com exceção da androgenia, apesar de não se encaixarem dentro da heterossexualidade, parecem manter uma referência ao binarismo. Como exemplo, citamos um transexual que gasta fortunas em uma tentativa de transformar seu corpo e se aproximar de um ideal feminino

estereotipado, como a personagem Agrado, do filme *Tudo sobre minha mãe* (1999), de Pedro Almodóvar relatado por Lattanzio (2011)⁷²:

Instaura-se com tal pregnância que se torna um fenômeno comum a presença de idealização estereotipada da feminilidade nesses casos de transexualidade homem-mulher, como assinalam vários autores que se dedicam ao assunto (Stoller, 1992; Bento, 2006; Teixeira, 2003; Associação Americana de Psiquiatria, 1995). Ou seja: como regra geral da transexualidade, as identidades se constroem pautadas na lógica fálica (mesmo que invertida) [...] Talvez, no caso da transexualidade, essa estereotipia se relacione com a dura normatividade social, que exige das transexuais posturas completamente “femininas” como forma de tentar se contrapor à ininteligibilidade cultural de seus corpos. As transexuais, assim, fecham-se à alteridade como forma de tentar ser o mais parecido possível com as categorias normativas da sociedade (Lattanzio, 2011, p. 181).

Assim, percebemos como permanece a referência ao masculino e ao feminino, o que nos leva a perguntar se podemos considerar essas manifestações de gênero como sendo plurais. Ou, serão apenas aquelas formas de subjetivação que avançam a referência do binarismo (masculino-feminino) que podem ser tomadas dentro de uma pluralidade? As próprias Amazonas, a nosso ver, fazem uma tradução de feminino diferente, mas que permanece em uma nítida alusão ao binário. Afinal, isso pode ser entendido como pluralidade de gênero, se o retorno ao binário parece inevitável?

De certo modo, pensamos que esse raciocínio nos remete necessariamente à descoberta do sexo e à castração, momento fundamental em que se organizam os gêneros e que se introduz a matriz binária. Seria possível escapar dessa forma de simbolização? Laplanche (2001) pontua que, apesar da castração se tratar de uma teoria fantasmática e contingente, para Freud, ela nem sempre foi assim. Explica que até 1915, Freud considerou estar a castração longe de ser universal. Inclusive, menciona que os etnólogos, mesmo os

⁷² Lattanzio (2011) menciona um determinado momento do filme, em que Agrado, que ocupa o palco de um teatro para substituir uma peça que não pôde ser apresentada devido à ausência das atrizes, faz o seguinte discurso para a platéia: “Cancelaram o espetáculo. Aos que quiserem será devolvido o ingresso. [...] Se ficarem, eu irei diverti-los com a história de minha vida. [...] Me chamam Agrado, porque toda a minha vida sempre tento agradar aos outros. Além de agradável, sou muito autêntica. Vejam que corpo. Feito à perfeição. Olhos amendoados: 80 mil. Nariz: 200 mil. Um desperdício, porque numa briga fiquei assim [mostra o desvio no nariz]. Sei que me dá personalidade, mas, se tivesse sabido, não teria mexido em nada. Continuando. Seios: dois, porque não sou nenhum monstro. Setenta mil cada, mas já estão amortizados. Silicone... – Onde? [Grita um homem da platéia]. Lábios, testa, nas maçãs do rosto, quadris e bunda. O litro custa 100 mil. Calculem vocês, pois eu perdi a conta. Redução de mandíbula, 75 mil. Depilação completa a laser, porque a mulher também veio do macaco, tanto ou mais que o homem. Setenta mil por sessão. Depende dos pêlos de cada um. Em geral duas a quatro sessões. Mas se você for uma diva flamenca, vai precisar de mais. Como eu estava dizendo, custa muito ser autêntica, senhora. E, nessas coisas, não se deve economizar, porque se é mais autêntica quanto mais se parece com o que se sonhou para si mesma. (Maluf, 2002, citado por Lattanzio, 2011, p. 182).

psicanalistas como Roheim e Bettelheim, mostraram haver outras maneiras muito mais completas e ricas de simbolizar a diferença de gêneros. Diante disso, o posicionamento do autor é o seguinte:

[...] A lógica fálica, uma lógica binária do ‘mais’ e do ‘menos’. A tão glorificada assunção da castração não é um *amor fatti* grandioso, está diretamente unida ao auge do binarismo, sobre o qual se fundou por inteiro o mundo moderno ocidental. Mas, apesar da irresistível conquista do mundo por parte do binarismo, é bom recordar que esse auge é contingente comparado com tantas civilizações cujos mitos fundadores não são binários, mas plurais, aceitando a ambivalência ao invés de apostá-la toda à diferença. (Laplanche, 2011, pp.205-206)

Assim, talvez seja possível dizer que Laplanche (2011) considere o gênero plural não somente por causa dos conteúdos plurais *a traduzir*, que são implantados pelo outro, mas, também, por se encontrar essa pluralidade após a própria elaboração do gênero e sua integração ao eu do indivíduo. Isso é admissível devido à castração não se tratar de um processo fatídico e universal, embora, como apontou o autor no trecho supracitado, ela tenha um certo caráter “irresistível”.

Diante desses dados, fizemos nossos próprios posicionamentos no decorrer do trabalho e consideramos como pluralidade de gênero não apenas aquelas manifestações que se diferenciam da lógica binária, mas aquelas manifestações de gênero que se permitem libertar da exigência de seguir um único referencial normativo para se constituir. Quer dizer, em nossa concepção, tomamos como pluralidade não só novos gêneros, mas todas aquelas formas de subjetividades – inclusive de feminilidade e masculinidade – que se permitiram fazer aberturas tradutivas mais criativas e flexíveis, além do padrão aprisionador de um único estereotipo social de gênero⁷³. Nesse sentido, podemos entender as guerreiras como revelando

⁷³ Podemos mencionar como exemplo o artigo de Sampaio e Garcia (2010) que estuda as novas formas de subjetivação da masculinidade. Nas conclusões os autores pontuam como os homens se deparam na contemporaneidade novas possibilidades de ‘invenção de si’ enquanto gênero. Em suas palavras: “Tornar-se homem tem cada vez menos se confundido com adotar uma identidade uniforme, que remete a um conjunto igualmente uniforme de representações. A abertura à pluralidade e à invenção de si têm sido projetos que paulatinamente têm se tornados mais possíveis ao sujeito de sexo masculino. Nesse sentido, podemos pensar que, em vez de instaurar uma crise no universo da masculinidade, o momento atual pode ser especialmente profícuo por abrir novas possibilidades de se reinventar o dito “sexo forte”. O movimento de questionamento dos estereótipos da virilidade clássica pode ser, então, particularmente válido por abrir aos homens novos meios para a constituição de uma existência singular e para a emergência de uma subjetividade mais criativa. O abandono do esforço diário para se autoafirmar como viril, que tão marcadamente caracterizou o cotidiano dos sujeitos de sexo masculino, pode favorecer o deslocamento dessa energia para o campo da afetividade e possibilitar a maior

uma tradução plural, pois, mesmo que elas mantenham uma referência à lógica do mais e do menos, a tradução de feminino que elas organizaram vai além daquela normativa da sociedade patriarcal, a qual espera do gênero feminino que ele se sustente nos moldes das *mulheres de Atenas*.

Tais desdobramentos nos levaram a perceber como o mito das guerreiras ecoa com as transformações nas relações de gênero ocorridas nos últimos anos, ao permitirem uma abertura social para outras formas de sexualidade. Como exemplo, podemos refletir sobre o avanço que significou na cultura o próprio surgimento do termo *gênero*, criado 1955 por Money. Esse conceito permitiu um descolamento da anatômica genital e da identidade sexual psíquica e consentiu aclarar as manifestações expressadas por uma minoria oprimida. Podemos também considerar como outra significativa manifestação dessa ordem na atualidade, quando, por exemplo, o homossexualismo deixou de ser considerado uma patologia, em 1973, pela APA (*American Psychiatric Association*)⁷⁴. Ao retirar o homossexualismo de seu quadro de transtornos mentais, os psicólogos norte-americanos abriram o caminho para que os demais órgãos institucionais fizessem o mesmo (Tavares, Souza, Ferreira, & Bomtempo, 2010)⁷⁵. Esses movimentos contemporâneos parecem apontar uma considerável mudança social, em que há uma abertura à pluralidade ampliando os limites daquilo que é compreendido como normal. Talvez, em certo sentido, caminhemos em direção a uma sociedade mais pluralista, que permita os gêneros se assentarem para além de um referencial normativo estereotipado.

Ribeiro (2004) entende que a sexualidade recebe “novas roupagens” (p.114) e formas de expressões de acordo com a época e lugar. Isso nos leva a questionar se o aumento das informações acerca da sexualidade, se os avanços tecnológicos, se as inúmeras mudanças nos arranjos familiares, se a própria explosão demográfica, se, enfim, incalculáveis fatores não

exploração de funções antes menos valorizadas pelos homens, como a paternidade” (Sampaio & Garcia, 2010, p.98).

⁷⁴ Não podemos esquecer que práticas entre pessoas do mesmo sexo/gênero existem desde a Grécia antiga, como, por exemplo, o costume dos nobres gregos terem um efebo. Muitas dessas práticas em termos da sexualidade foram reprimidas, ao longo da história, especialmente na Idade Média, conhecida também como Idade das Trevas (Seixas, 1998).

⁷⁵ De acordo com Tavares, Souza, Ferreira, e Bomtempo (2010) após a APA retirar a homossexualidade da lista de transtornos mentais, uma série de outros órgãos seguiram seus passos: “Em 1985, o Conselho Federal de Medicina do Brasil (CFM) retirou a homossexualidade da condição de desvio sexual. Na década de 1990, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV), [...] também retirou a homossexualidade da condição de distúrbio mental. Em 1993, a Organização Mundial de Saúde (OMS) retirou o termo “homossexualismo” e passou a adotar o termo homossexualidade. Já em 1995, na última versão da Classificação Internacional das Doenças (CID), o termo homossexualismo deixou de constar nos diagnósticos” (p.444).

atuam no sentido de romper com alguns dos preconceitos postos. E, assim, ofereçam eles alguma contingência a outras formas de manifestações da sexualidade humana, que vão além do par masculino-feminino. Dessa forma, o que a cultura parece recentemente admitir são traduções que expandem certas fronteiras rígidas de normalidade, oferecendo novos contornos para outras manifestações da sexualidade e de gênero, inclusive uma ampliação da tradução do feminino, como assinala o mito das Amazonas.

Contudo, em nossa explicitação das traduções que o mito das guerreiras condensa, percebemos que, ao lado de uma tradução mais englobante de gênero feminino, as Amazonas colocam em evidência também, por meio de suas manifestações cruéis com os homens, uma resistência em desmanchar a relação de dominação-servidão. Isso nos fez pensar que, embora a sexualidade e o gênero recebam “novas roupagens”, algumas mais flexíveis e saudáveis, não podemos cair em uma espécie de ingenuidade ao consideramos que a “liberação sexual” resolveria todos os conflitos da sexualidade, pois como o mito reporta, independente da tradução, sempre haverá restos sexuais-pulsionais atacando o eu e exigindo traduções. As palavras de J. André (2009) podem ilustrar isso:

“[...] o inconsciente não evolui da mesma maneira que os comportamentos sociais. Se nós falarmos da experiência do psicanalista, existem tantas mulheres frígidas hoje, tantos homens que têm ejaculação precoce, e isso não diminuiu com a liberação sexual, quer dizer, os sintomas da vida sexual genital não foram absolutamente tocados pela transformação sociocultural [...] A angústia não diminui, *não existe tratamento social para os problemas da sexualidade*” (J. André, 2009, p.18).

Essa observação parece apontar, em certo sentido, na direção daquilo que vínhamos discutindo no decorrer do trabalho, quando apontamos que o conflito (e sofrimento) inerente ao recalçamento é a condição para a organização psíquica e cultural. Isso porque sempre que houver um eu, independente da representação de gênero que ele carregue, necessariamente haverá um resto da pluralidade atacando e tentando ter vazão. Sempre que houver indivíduos vivendo em cultura, haverá o conflito entre a interdição e o desejo⁷⁶.

⁷⁶ Freud (1930) já havia afirmado que os indivíduos se sujeitaram a viver em civilização visando sobreviver e se proteger do sofrimento. No entanto, as exigências e as renúncias que a vida em sociedade impõe por meio de inúmeras de suas leis, impedem os sujeitos de atuarem suas pulsões agressivas e sexuais, o que acarretou um mal estar psíquico – isso o leva a se questionar se, ao final de contas, essa trajetória teria valido a pena: “[...] o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas” (p.93). Apesar disso, Freud (1915) deixa

Nesse sentido, podemos pensar que o mito das Amazonas, por mostrar uma inversão de gênero, esteja tentando, por meio de seus simbolismos, organizar e dar vazão a certos conteúdos femininos recalcados, como a eroticidade, a agressividade, o desejo de dominação, etc. Afinal, como afirmam Belo e Marzagão (2011), onde há simbolismo, o inconsciente se cala. Dessa forma, podemos pensar que esse mito seria um recurso utilizado pelos seres humanos a fim de dominar os enigmas e a própria pluralidade de gênero que tenta “vazar” e calar o inconsciente, em uma tentativa de manter a ordem psíquica e a estrutura social. Pensamos que advém daí a importância de *destraduzir* as traduções que as Amazonas condensa, em um exercício de fazer o percurso inverso do que postulou Freud (1900)⁷⁷. Assim, no terceiro capítulo, trabalhamos no sentido de calar o simbolismo para fazer as associações falarem. E os caminhos dessas associações nos levaram a encontrar aqueles conteúdos que permeiam os destinos dos homens.

A *Moir*a do destino, as temíveis *Queres*, são aquelas que fiam o fio da vida e lançam os dados do destino humano. A *Moir*a é uma divindade que simboliza o próprio destino individual de cada ser, não podendo ser alterado nem mesmo pelos deuses. No período das epopéias homéricas, ela se desdobrou em três e se personificou nas figuras das *Queres*: Cloto, Láquesis e Átropos (Brandão, 1991b):

CLOTO [...] é a fiandeira por excelência. Segura o fuso e vai puxando o fio da vida; LÁQUESIS [...] é a que enrola o fio da vida e sorteia o nome de quem deve perecer; ÁTROPOS [...] é a que *não volta atrás*, a inflexível. Sua função é cortar o fio da vida (Brandão, 1991b, p.141, grifos do autor).

Dessa forma, cada uma dessas divindades míticas possui uma função bastante particular e importante nos destinos dos homens. De acordo com o dicionário Aurélio, *destino* é uma “Sucessão de fatos que podem ou não ocorrer, e que constituem a vida do homem, considerados como resultantes de causas independentes de sua vontade” (Ferreira, 2004). Ora, o que é o destino, senão aquilo que é imponente demais para ser compreendido, que atua

claro que as imperiosas proibições existem porque visam proibir desejos da sexualidade infantil, igualmente poderosos (p. 110).

⁷⁷ Freud (1900, citado por Laplanche, 2001) afirma que, quando o simbolismo fala, as associações se calam. Na trilha desse raciocínio Laplanche (2001) reafirma sua concepção de mito, ao dizer: “O simbolismo é que faz calar as associações. E, vindo mais além, a síntese, o pensamento codificado está do lado da repressão” (Laplanche, 2001, p.204).

constantemente em nossa vida, mas que não dominamos? Isso nos parece aproximar muito de um enigma.

Assim como as *Queres*, as mensagens enigmáticas constituem aqueles conteúdos que fazem os marcos fundadores na vida do ser humano. É aquilo que determina a origem do ser como Cloto. É também aquela demanda que permeia e oferece os contornos de todo percurso da vida do ser humano como Láquesis. E, além disso, constitui aquilo que determina o inflexível, o fim, *i.e.*, os limites do *eu* e do *outro* e como Átropos, *não permite voltar atrás* – quem sabe no sonhado retornos ao ventre materno, como propôs Rank –, ou mesmo os próprios limites das traduções das mensagens, o “núcleo duro”, como aponta Dejours (2009a, 2011) com o código do apego.

E de onde vêm esses conteúdos enigmáticos do destino? Do outro, talvez? Ora, mas esse também não tem tais enigmas sob poder. Isto é, o outro não tem posse desse conteúdo, não tem autoridade para acessá-lo quando bem entender, nem ao menos dominá-lo, isso porque, esses conteúdos são “*resultantes de causas independentes de sua vontade*” (Ferreira, 2004). Desse modo, da mesma forma que o destino, os conteúdos enigmáticos estão ali, atuando em cada indivíduo. Não se sabe ao certo de onde vêm, pois é algo estrangeiro ao eu e estrangeiro ao outro, mas se trata de algo que atua ativamente nos dois. É aquilo descentrado que atua no centro. Ou é, nos dizeres do Laplanche (1993a), “A estrangeiridade interna mantida pela estrangeiridade externa, a estrangeiridade externa mantida por sua vez pela relação enigmática do outro com seu próprio estrangeiro interno” (Laplanche, 1993a, p.02).

Pensamos que as questões de gênero por nós trabalhadas também são motivadas por essa *Queres* que não se controla, mas que atua ativamente em cada sujeito. Ela aparece no momento de atribuição de gênero ao infante, reaparece nos recurso de simbolização que cultura e o *socius* oferecem. E mesmo depois da identidade de gênero estar traduzida e consolidada no eu do sujeito, os enigmas voltam a surgir, dessa vez de dentro para fora, em uma tentativa de romper essa ordenação.

Das tramas das guerreiras à pluralidade de gênero, a tradução do mito nos permitiu chegar a este paradoxo dos seres humanos: os enigmas e o recalçamento que geram sofrimentos psíquicos, pois impõem renúncias e contornos para o gênero e para o eu, é o mesmo motor que impulsiona os indivíduos a se recriarem e a se retraduzirem em versões mais flexíveis. É por ser cindido que o homem deseja o proibido e proíbe o que deseja, e é por isso que encontramos essas riquezas tão variadas de traduções nos seres humanos.

REFERÊNCIAS

Abramson, P. R. & Pinkerton, S. D. (1995). *Sexual nature, sexual culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Aeschylus. (2004). *The Suppliants*. (E.D.A. Morshead, Trad.). eBooks@Adelaide. Recuperado em 16 maio, 2011 de <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aeschylus/suppliants/index.html>. (Original publicado em 468 a.C).

Andrade, F. C. B. & Maia, L. (agosto, 2007). Uma análise epistemológica da teoria da sedução generalizada: contribuições atuais para a cientificidade da psicanálise. *Estudos em Psicanálise*, 30, pp. 65-76. Recuperado em 28 fevereiro, 2012 de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0100-34372007000100009&script=sci_arttext

André, J. (dezembro, 2009). Entrevista com Jacques André: a vida de hoje e a sexualidade de sempre. *Jornal de psicanálise* 42 (77). Recuperado em 02 fevereiro, 2012, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352009000200002&lng=pt&nrm=iso

Apolodoro. (300-260 a.C). The Library. Classical E-text. Livro II, 3.1 a 3.2. Recuperado em 30 junho, 2011, de <http://www.theoi.com/Text/Apollodorus2.html#3>.

Arán, M. (2006). A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. *Revista Ágora*, IX (1), pp. 49-63.

Baracat, J. & Martínez, V. C. V. (setembro, 2010). A idealização na histeria na obra de Carson McCullers. *IV Congresso Internacional de Psicopatologia e X Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental: o amor e seus transtornos*, Curitiba, PR, Brasil.

Baracat, J. & Martínez, V. C. V. (2012). O amor entre o enigma e a tradução: um estudo da obra de Carson McCullers sob a perspectiva da Teoria da Sedução Generalizada.

Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

Barros, M. N. A. (2004). *As Deusas, as bruxas e a igreja. Séculos de perseguição*. (2ª Ed.) Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

BBC Brasil (2006). Em Camarões, mães queimam seios de filhas adolescentes. Jornal BBC Brasil. Recuperado em 15 julho, 2010, de <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u54432.shtml>

Bellemin-Noël, J. (1990). Lire : le duo des "boucles auto-transférentielles". *Psychanalyse à l'Université*, 16 (63), pp. 179-199.

Belo, F. (2010). *A perversão sob a ótica da teoria da sedução generalizada*. Recuperado em 05 janeiro, 2012 de <http://www.fabiobelo.com.br/wp-content/uploads/perversaotsq.pdf>

Belo, F. & Marzagão, L. R. (2011). Sobre o Amor. In: F. Belo (Org.), *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo*. (pp. 09-34). Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.

Brandão, J. S. (1991a). *Dicionário Mítico Etimológico da Mitologia e da Religião Grega*. (Vol. I). Petrópolis: Vozes.

Brandão, J. S. (1991b). *Dicionário Mítico Etimológico da Mitologia e da Religião Grega*. (Vol. II). Petrópolis: Vozes.

Brandão, J. S. (2009a). *Mitologia Grega*. (Vol. I). 15ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1986)

Brandão, J. S. (2009b). *Mitologia Grega*. (Vol. II). 15ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1986)

Brandão, J. S. (2009c). *Mitologia Grega*. (Vol. III). 15ª ed. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1986)

Bulfinch, T. (2002). *O Livro de Ouro da Mitologia: (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. (D. J. Junior, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro.

Chaves, E. L. (2008). *Violência, agressividade e dominação: Uma reflexão psicanalítica sobre a masculinidade*. Tese de Doutorado Não Publicada, Programa de Pós-graduação em

Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2002). *Dicionário de Símbolos*. 17ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio.

Corso, D. L. & Corso, M. (2006). *Fadas no Divã: Psicanálise nas Histórias Infantis*. Porto Alegre: Artmed.

Dejours, C. (2009a). La indiferencia de sexos: ¿ ficción o desafío? *Revista Alter*, (2), pp 39-65. Recuperado em 26 outubro, 2011 de <http://www.revistaalter.com/Revistas/Numero2/LaIndiferenciadeSexosFiccionDesafio.htm>

Dejours, C. (2009b). Por uma teoria psicanalítica de la diferencia de sexos. Introdução al artículo de Jean Laplanche. *Revista Alter*, (2), pp.55-67. Recuperado em 27 outubro, 2011 de <http://www.revistaalter.com/Revistas/Numero2/LaIndiferenciadeSexosFiccionDesafio.htm>

Dejours, C. (2011). As relações domésticas: Entre amor e dominação. In: S. Lancman e L. I. Sznelwar (Org.), *Christophe Dejours: Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho* (3ª ed.) (F. Soudant, Trad.). Rio de Janeiro: Paralelo15, pp. 449-469.

Delouya, D. (julho/dezembro, 2003). A bissexualidade no eixo da escuta psicanalítica: considerações teóricas acerca da clínica. *Revista Ágora*, VI (2), pp. 205-214.

Devereux, G. (1990). *A Mulher e o Mito*. (B. Sidou, Trad.). Campinas: Papirus.

Dio Bleichmar, E. (1988). *O feminismo espontâneo na histeria: estudo dos transtornos narcisistas da feminilidade*. (Vidal, F. Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas

Dio Bleichmar, E. (1997). *La Sexualidad Femenina de la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós Psicología Profunda.

Dio Bleichmar, E. (2002). Sexualidad y género: nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*, (11). Recuperado em 04 janeiro, 2012, de <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000202&a=Sexualidad-y-genero-nuevas-perspectivas-en-el-psicoanalisis-contemporaneo>

Dio Bleichmar, E. (2009). Las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género. [Panel "Teorías implícitas de los analistas sobre la feminidad". Congreso IPA, Chicago, 2009]. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*, (34). Recuperado em 10 janeiro, 2012, de <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000640&a=Las-teorias-implicitas-del->

psicoanalista-sobre-el-genero-[Panel-Teorias-implicitas-de-los-analistas-sobre-la-feminidad-Congreso-IPA-Chicago-2009

Dio Bleichmar, E. (2011). Diversidad Sexual. Cuestionario a Emilce Dio Bleichmar. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*, (38), pp. 207-220. Recuperado em 07 dezembro, 2011, de <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=703&a=Diversidad-Sexual-Cuestionario-a-Emilce-Dio-Bleichmar>

Diodoro Siculo. (séc. I a.C.). *Library of History. Classical E-text*. Livro IV, 17.1 a 17.2. Recuperado em 26 junho, 2011 de <http://www.theoi.com/Text/DiodorusSiculus4A.html#24>

Eurípides. (2001). *Medeia; Hipólito; As troianas*. (M. G. Kury, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 405 a.C)

Fletcher, J. (2000). Gender, Sexuality, and the Theory of Seduction. *Women: a cultural review*, (11), pp. 95–108

Ferreira, A. B. H. (2004). Novo Dicionário Eletrônico Aurélio (Versão 5.0) [Programa de Computador]. Editora Positivo, Positivo Informática LTDA.

Freud, S. (2006). IV A psicoterapia da histeria (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. II). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1893)

Freud, S. (2006). A interpretação dos sonhos (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900a)

Freud, S. (2006). A interpretação dos sonhos (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. V). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900b)

Freud, S. (2006). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905a)

Freud, S. (2006). Fragmento da análise de um caso de histeria (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905b)

Freud, S. (2006). Os chistes e a sua relação com o inconsciente. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. VIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905c)

Freud, S. (2006). Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908a)

Freud, S. (2006). Sobre as teorias sexuais das crianças (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908b)

Freud, S. (2006). Escritores criativos e devaneios (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908c)

Freud, S. (2006). Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1910)

Freud, S. (2006). Totem e tabu (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912)

Freud, S. (2001). El motivo de la elección del cofre. In: *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad.). Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1913a)

Freud, S. (2001). A ocorrência, em sonhos, de material oriundo de contos de fadas. In: *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad.). Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1913b)

Freud, S. (2006). Introdução ao narcisismo. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)

Freud, S. (2006). Conferência X. Simbolismo nos sonhos (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XV). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1916)

Freud, S. (2006). História de uma neurose infantil (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XV). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1918)

Freud, S. (2006). O estranho. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919)

Freud, S. (2006). Psicologia de grupo e análise do ego (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)

Freud, S. (2006). A organização genital infantil (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923)

Freud, S. (2006). A dissolução do complexo de Édipo (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1924)

Freud, S. (2006). Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1925)

Freud, S. (2006). A questão da análise leiga. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XX). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1926)

Freud, S. (2006). Mal estar na civilização (J. Salomão, Trad.). *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930)

Freud, S. (2006). A sexualidade feminina. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1931)

Freud, S. (2006). A aquisição e o controle do fogo. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1932)

Freud, S. (2001). Conferência XXXII. Angustia y Vida Pulsional. *Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad.). Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1933a)

Freud, S. (2006). Conferência XXXIII. Feminilidade (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933b)

Freud, S. (2006). Análise terminável e interminável. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1937)

Freud, S. (2006). Moisés e o monoteísmo. (J. Salomão, Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1939)

Graves, R. (1985a). *Los mitos griegos I*. (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Graves, R. (1985b). *Los mitos griegos II*. (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Green, A. (1994). *O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura*. Rio de Janeiro: Imago.

Grimal, P. (2000). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. (V. Jabouille, Trad.). 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Heródoto. (2002). *História: o relato clássico da guerra entre os Gregos e os Persas* (2ª ed.). (J. B. Broca, Trad.) São Paulo: Ediouro. (Original publicado em 484 a.C. - 425 a.C.)

Hipócrates. (400 a.C/2002). On Airs, Waters, and Places. (F. Adams, Trad.). *The Internet Classics Archive*. Recuperado em 02 fevereiro, 2011 de: <http://classics.mit.edu/Hippocrates/airwatpl.html>

Homero. (1956). *Ilíada*. (F.C.A. Gomes, Trad.). São Paulo: Atenas. (Original publicado em 750 a.C)

Julien, N. (2005). *Dicionário de Ridel*. (D. R.Vieira, Trad.). São Paulo: Ridel.

Keller, A. J. (2009). *Michaelis Dicionário Escolar Alemão*. São Paulo: Editora Melhoramentos. Recuperado em 28 abril, 2012, de <http://www.uol.com.br/michaelis>

Kimball, J. (1998). *Statues of Sauromatian and Sarmatian Women*. The Center for the Study of the Eurasian Nomads. Recuperado em 22 março, 2010, de http://www.csen.org/WomenWarriors/Statues_Women_Warriors.html

Laplanche, J. (1988a). *Problemáticas II. Castração e Simbolizações*. (Á. Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1980)

Laplanche, J. (1988b). Da teoria da sedução restrita à teoria da sedução generalizada. In: *Teoria da Sedução Generalizada e outros ensaios*. (D. Vasconcellos, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Laplanche, J. (1988c). Traumatismo, tradução, transferência e outros trans(es). In: *Teoria da Sedução Generalizada e outros ensaios*. (D. Vasconcellos, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Laplanche, J. (1988d). A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In: *Teoria da Sedução Generalizada e outros ensaios*. (D. Vasconcellos, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Laplanche, J. (1992a). *Problemáticas IV. O Inconsciente e o ID*. (Á. Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1981)

Laplanche, J. (1992b). *Novos Fundamentos para a Psicanálise*. (C. Berliner, E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1987)

Laplanche, J. (setembro, 1993a). Revolução Copernicana Inacabada. (M. S. Deweik & M. L. C. Costa, Trad.). São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae.

Laplanche, J. (outubro, 1993b). Masoquismo e teoria da sedução generalizada. *Jornal de Psicanálise*, 26 (50), 159-173.

Laplanche, J. (1996). Entrevista con Jean Laplanche. *Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*. Recuperado em 17 de maio de 2010 de http://www.sppa.org.br/new/interna_view?content_register_id=1136

Laplanche, J. (1998). Objetivos do processo psicanalítico. (P. H. B. Rondon, Trad.) *Cadernos de Psicanálise*. SPCRJ. 14(17), 78-101.

Laplanche, J. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2003). Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da Sedução Generalizada. *Revista de Psicanálise*, X (3), pp. 403-418.

Laplanche, J. (2009a). El género, el sexo, el sexual. *Revista Alter*, (2). Recuperado em 20 junho, 2010, de http://www.revistaalter.com/Revistas/Numero2/genero_sexo_sexual_Laplanche.htm

Laplanche, J. (2009b). El género lingüístico. *Revista Alter*, (2). Recuperado em 23 junho, 2010, de <http://www.revistaalter.com/Revistas/Numero2/El%20genero%20linguistico.htm>

Laplanche, J.; Pontalis, J. B. (1988). *Fantasia originária, Fantasia das origens, origens da fantasia*. (Á. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Laplanche, J.; Pontalis J. B. (2008). *Vocabulário de Psicanálise*. (D. Lagache, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Lattanzio, F. F. (2011). *O lugar do gênero na psicanálise: da metapsicologia às novas formas de subjetivação*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Laver, J. (1989). *A roupa e a moda: uma história concisa*. (G. M. M. Carvalho, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Lins, R. N. (2012). Masculino e feminino não existem. Recuperado em 31 janeiro, 2012, de <http://delas.ig.com.br/colunistas/questoesdoamor/masculino-e-feminino-nao-existem/c1597607522749.html>

Maia, L. (2002). A castração, entre a teoria sexual infantil e a teoria psicanalítica. *Estudos de Psicanálise*. V (25), pp. 59-66. Recuperado em 03 janeiro, 2012, de <http://www.cbp.org.br/artigo8.html>

Maia, L. & Andrade, F. C. B. (julho, 2010). *Nachträglichkeit*: leituras sobre o tempo na metapsicologia e na clínica. *Estudos de Psicanálise*, 33, pp.75-90.

Marbeau-Clerirens, B. (1989). *O Sexo da Mãe: e as Divergências entre as teorias Psicanalíticas*. (M. Appenzeller, Trad.). Campinas: Papirus.

Martínez, V. C. V. (2003). *A figura do herói: entre a falta e o excesso - por uma ruptura de campo em três tempos; a criança e o videogame, o herói mitológico e o homem psicanalítico*. Tese de Doutorado Não Publicada, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Martínez, V.C.V. (2011). *Aracne ou os fios do desejo do pai*. Impresso, inédito. Universidade Estadual de Maringá.

Martínez, V. C. V. & Mello Neto, G. A. R. (janeiro/junho, 2007) Pathos histórico: depressão e teatralidade. *Revista Psychê*, XI (20), pp. 79-98.

Mello Neto, G. A. R. (1995). Psicanálise extraclínica: solipsismo sem fim? *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa – Suplemento Psicologia*, 6. Maringá, pp. 37-47.

Mitchell, J. (1988). *Psicanálise da sexualidade feminina*. (Lemos, L.O.C. Trad.) Rio de Janeiro: Campus. (Original publicado em 1966)

Mitchell, J. (2006). Loucos e Medusas. *O resgate da histeria e do efeito das relações entre irmãos sobre a condição humana*. (Medina, M. B. Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 2000)

Money, J. & Ehrhardt, A. (1982). *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de gênero*. Madrid: Ediciones Morata.

Muribeca, M. M. M. (2010). Das origens da sexualidade feminina ao feminino nas origens da psicosexualidade humana. *Estudos de Psicanálise*, (33), pp.101-108. Recuperado em 12 agosto, 2011, de <http://www.cbpf.org.br/origenssexualidadefeminina.pdf>

Plutarco. (2008). *Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo*. (D. F. Leão; M. C. Fialho, Trad.). Coimbra: CEHC. (Original publicado entre 46 a 126 d.C).

Prates, A. L. (2001). *Feminilidade e experiência Psicanalítica*. São Paulo: Hacker Editores – FAPESP.

Quinto de Esmirna. (1991). *Posthoméricas*. (I. C. Secall, Trad.). Madrid: Éditiones Clásicas.

Ramos, G. A. (2008) *Histeria e psicanálise depois de Freud*. Campinas: Editora da Unicamp.

Ribeiro, P. C. (2004). Patologias da contemporaneidade e o conflito sexual: não há tratamento social do recalamento. In: Rezende, M. (Org.). *Limites*. São Paulo: Escuta.

Sacks, D. (2005). *Encyclopedia of the ancient Greek world*. New York: Facts On File.

Salles, C. (março, 2010). As subversivas e sedutoras amazonas. *História Viva*, VII (77), pp. 56-59.

Sampaio, F. G. (1974). *As Amazonas Tribo das Mulheres-Guerreiras (A derrota do Matriarcado pelos Filhos do Sol)*. Aquarius: e ditadora e distribuidora de livros LTDA.

Seixas, A. M. R. (1998). *Sexualidade Feminina: história, cultura, família, personalidade & psicodrama*. São Paulo: Editora SENAC.

Sampaio, R. S. & Garcia, C. A. (abril, 2010). Dissecando a masculinidade na encruzilhada entre a psicanálise e os estudos de gênero. *Psicologia em Revista*, 16 (1), pp. 81-102.

Seixas, A. M. R. (1998). *Sexualidade Feminina: história, cultura, família – personalidade & psicodrama*. São Paulo: Editora SENAC.

Souza, I.S.F. & Martínez, V.C.V. (2009). As bacantes: um discurso do inconsciente. In: *IV Congresso Internacional de Psicologia X Semana de Psicologia da UEM*. Maringá, PR, Brasil.

Stengel, M. (2001). Perspectiva psicanalítica da identidade de gênero: limites e possibilidades. *Interações*, VI (12), pp.117-135.

Tavares, F. H.; Souza, I. A.; Ferreira, I. E. V. & Bomtempo, T. V. (2010). Apontamentos para o reconhecimento das uniões homossexuais face ao paradigma do estado democrático de direito. *Rev. direito GV [online]*, 6 (2), pp. 443-468.

Tillman, J. (1999). A transferência erotizada e a auto-mutilação. *Revista Psicoanalítica*, (86), pp. 709-719.

Tyrell, W.B. (1989). *Las amazonas: um estudio de los mitos atenienses*. México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado em 1984)

Ullmann, R. A. (2007). *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Vasconcellos, P. S. (1998). *Mitos Gregos*. São Paulo: Objetivo.

Walcot, P. (1984). Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence. *Journal Greece & Rome*, 31 (2), pp. 37-47.

Welzer-Lang, D. (2001). A construção do masculino: a dominação das mulheres e homofobia. *Estudos Feministas*. 9 (2), pp. 460-481.

