

O mito das Amazonas em cena: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade e o gênero

The myth of the Amazons on stage: a psychoanalytic discussion on femininity and gender

Viviana Carola Velasco Martínez^{*}
Ivy Semiguem Freitas de Souza^{**}

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a sexualidade feminina para além das teorizações freudianas sobre o tema. Para tanto, buscamos inspiração nos poetas trágicos e analisamos o mito das Amazonas por meio da noção de pluralidade de gênero de Jean Laplanche, da sua Teoria da Sedução Generalizada. Este autor enfatiza que os contornos de gênero são estabelecidos a partir da tradução das mensagens enigmáticas plurais emitidas pelo adulto e pela cultura. Esse pensamento nos leva a supor que o mito das Amazonas põe em cena outra possibilidade de tradução do ser mulher, permitindo-nos pensar sobre as particularidades do processo de constituição de feminilidade e de gênero na nossa própria cultura.

Palavras-chave: Teoria da Sedução Generalizada, mito das Amazonas, feminilidade, pluralidade de gênero, Psicanálise.

Abstract: *The aim of this article is to discuss feminine sexuality beyond Freudian theories about the theme. To this end, we seek inspiration in Greek tragedy and analyze the myth of the Amazons through Jean Laplanche's notion of plurality of gender, as introduced in his Theory of Generalized Seduction. This author emphasizes that the contours of gender are established upon the translation of the multiple enigmatic messages delivered by the adult and by culture. Upon this thought we understand that the myth of the Amazons takes to the stage another possibility of translating what it is to be a woman, allowing us to think about the particularities of the process of femininity and gender constitution in our own culture.*

Keywords: *Theory of Generalized Seduction, myth of the Amazons, femininity, plurality of gender, culture, Psychoanalysis.*

* Psicanalista, profa. doutora do Departamento de Psicologia/UEM (Maringá-PR-Brasil), coordenadora do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização/UEM (Maringá-PR-Brasil).

** Psicanalista, mestre em Psicologia no Programa de pós-graduação em Psicologia/UEM (Maringá-PR-Brasil).

Introdução

A sexualidade feminina tornou-se um dos grandes temas da psicanálise, talvez o mais difícil, de tal maneira que Freud o associou a palavras tais como “obscuridade”, “mistério”, “enigma”, “continente negro”, (1905, 1931, 1933 e 1937/2006). Mas também aproximou a alma feminina da poesia (1933/2006), na expectativa de que sejam os poetas os que nos digam algo mais sobre a mulher.

Neste artigo, buscamos inspiração nos trágicos e analisamos o mito das Amazonas como uma possibilidade de desvendar algo mais do feminino, para além de uma evidente inveja do pênis, como talvez Freud nos diria, e sim em torno da pluralidade do gênero, segundo os pressupostos de Laplanche na sua Teoria da Sedução Generalizada.

Em suas teorizações em torno da feminilidade, o pai da psicanálise consolidou importantes conceitos, como a castração, o complexo de Édipo, a relação pré-edípica, entre outros, que, embora lancem luz sobre as questões emergentes na clínica, seu ponto de vista binário da sexualidade – masculino-feminino; ativo-passivo – deve ser ampliado para outras possibilidades de configuração de gênero. O gênero é plural, afirma Laplanche (2007, p. 201). “Pode ser duplo, como masculino-feminino, mas não o é por natureza”.

Para formular novos fundamentos para a psicanálise, Laplanche retoma a teoria da sedução restrita, por considerar que Freud a abandonara muito cedo, ou, mesmo, a recalcar. Mas a retoma para ampliá-la, generalizá-la, enfatizando a dimensão intersubjetiva e a prioridade do outro na fundação do psiquismo, assim como no desenvolvimento de uma identidade de gênero.

O psiquismo se estrutura, diz o autor, decorrente do confronto inevitável entre um adulto ativo e constituído psiquicamente – portador de um eu e de um inconsciente – e o *infans*, que se encontra numa posição de passividade, completamente desadaptado, prematuro, sem recursos para dar conta, sozinho, da manutenção de sua própria homeostase psicofisiológica. É nessa situação de total assimetria no plano sexual, que ocorre a sedução originária, denominada pelo autor de Situação Antropológica Fundamental – SAF: “situação fundamental em que o adulto propõe à criança significantes não-verbais assim como verbais, inclusive comportamentais, impregnados de significações sexuais inconscientes” (LAPLANCHE, 1987/1992, p. 134).

Consequentemente, atos como amamentar, limpar, falar, tocar, acariciar estão contaminados da sexualidade inconsciente do adulto e são comunicados inevitavelmente à criança, na forma de mensagens enigmáticas. Enigmáticas para ambos, afirma Laplanche (1987/1992), porque do lado do adulto há uma

cisão e uma dimensão sexual inconsciente, provocada pela presença do bebê, se expressa involuntariamente ao cuidá-lo. E, do lado da criança, um excesso a invade como um corpo estranho que precisa ser simbolizado, iniciando um trabalho de tradução.

Algumas dessas mensagens implantadas dizem respeito a conteúdos plurais de atribuição de gênero de modo que, para Laplanche (2007), são a partir delas que a criança constituirá o seu eu e o seu gênero. Porém, o autor sustenta que os códigos inatos ou adquiridos que o infante tem, não são suficientes para dar conta dessa mensagem. Ela terá que improvisar um novo código dentro de si e construí-lo a partir dos esquemas fornecidos pelos adultos que a cuidam e pela cultura de modo geral. Vamos ao mito.

As Amazonas em cena: uma outra feminilidade?

Filhas da união do sangrento deus da guerra Ares com a ninfa Harmonia, divindade da natureza, segundo uma versão do mito, as Amazonas são representadas como mulheres fortes, hábeis na arte da guerra e da sedução (BRANDÃO, 1991).

Quanto à etimologia do seu nome – são também várias as versões –, significa “mulheres privadas de seios” (BRANDÃO, 1991, p. 58) e se deve ao fato que, desde a tenra infância, cauterizavam o seio direito com instrumentos de bronze em brasa, impedido que se desenvolvesse, com o objetivo de acomodar melhor o arco e atirar flechas com mais perfeição (GRAVES, 1985a). No entanto, apesar de destruírem o seio direito, contraditoriamente, na maioria das vezes, elas mantinham o seio esquerdo descoberto (BRANDÃO, 1991). Brandão (2009) interpreta nesse ato um sacrifício da feminilidade

[...] 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 (p. 244).

Perigosas, mas de extraordinária beleza, segundo o poeta Quinto de Es-mirna (301-400 d. C./1991), as Amazonas destacavam-se também pelo seu poder de sedução. Usavam os homens para serem fecundadas e depois os expulsavam quando não os matavam. As desejadas meninas, que nasciam dessas

relações, eram criadas e educadas de acordo com seus costumes, já os meninos, quando não eram entregues aos pais, eram mortos ou cegados, aleijados, emasculados e tornavam-se seus servos (BRANDÃO, 1991).

Para Tyrell (1989), o mito retrata uma completa inversão dos pilares do patriarcado ateniense, pois o furor bélico e o atrativo erótico das Amazonas jamais poderiam ser civilizados pelo matrimônio; a própria maneira como elas conduziam o ato de cópula e o controle da natalidade era uma afronta aos costumes gregos. Isso porque, nos matrimônios atenienses, a mulher tinha seu papel claramente prescrito, como indica Plutarco (*apud* TYRELL, 1989): 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 – a passividade?

Talvez os heróis as combatessem para domesticá-las ou para se preservarem do abraço mortífero da mãe fálica e, mesmo, para atenuar a ameaça de castração que elas personificam. Em várias tragédias isso aparece como um grande desafio. Hércules, Belerofonte, Teseu e Aquiles se rendem à sedução das rainhas Amazonas, mas as combatem até a morte (BRANDÃO, 1991).

Encontramos, assim, nas Amazonas, uma mistura de atributos tidos como femininos, como a beleza e a capacidade de sedução, com uma acentuada agressividade representada por fortes traços fálicos, prerrogativa do universo masculino, pois aí onde estava um seio encontra-se uma arma – um arco prestes a atirar.

As Amazonas, certamente, provocam e o fazem num duplo sentido: ao incitar a busca de compreensão daquilo que elas representam e ao revelarem algo diferente que, à primeira vista, causa um estranhamento em relação a uma suposta ordem dos gêneros. Para além de uma espécie de feminilidade “anormal” ou “masculina” – que diz respeito ao conhecido complexo de masculinidade, como pontua Freud (1933/2006), estamos diante de algo distinto: uma outra feminilidade.

O gênero como enigma

Se considerarmos que não há uma relação natural entre o sexo anatômico e a identidade psíquica dos indivíduos, é possível desnaturalizar, também, teorizações biologizantes, que estão cristalizadas em torno da sexualidade feminina sob o prisma fálico-castrado, em que se associa o masculino à atividade e o feminino à passividade. Olhar as manifestações da psicosexualidade feminina, para além desse prisma, permite-nos reto-

mar a dimensão intersubjetiva existente nesse processo, isso porque a elaboração da identidade feminina ou masculina se dá a partir de um *enigma* proposto à criança pelo mundo dos adultos. É essa ação inconsciente do outro, lançada sobre o psiquismo do infante, que o convoca a decifrar também as diferenças de gêneros.

Para Laplanche (2007), o gênero corresponderia no adulto a “[...] o enigma de algo que não é puramente biológico ou puramente psicológico, nem puramente sociológico, mas uma curiosa mistura dos três” (p. 209). A identidade de gênero diz respeito a um fenômeno psíquico que se encontra em um espaço de interface entre o orgânico e o social, por isso é tão complicado contextualizá-la. A elaboração psíquica de pertença a determinado gênero exige que o sujeito traduza tanto os elementos do corpo anatômico que comporta, quanto às mensagens sociais de seu meio. São mensagens de expectativas, que prescrevem uma forma de atuação, papéis e comportamentos apropriados para o homem e para a mulher naquela sociedade. A contribuição de Laplanche (2007) está, precisamente, em introduzir o inconsciente nessa delicada articulação entre o orgânico e o social, determinante para se compreender a identidade de gênero para além do feminino e do masculino, mas como uma pluralidade.

Sua discussão parte da interlocução entre três termos chaves que estão em estreita relação: o gênero, o sexo e o sexual, associando-os à sedução originária que, vimos, coloca a criança desprovida de recursos psíquicos em profunda assimetria com o adulto e suas mensagens parasitadas pelo sexual. Frente a esse excesso, a criança é impelida a iniciar um trabalho de tradução para dominar e simbolizar os “corpos estranhos” que a invadem e formam o seu próprio enigma – fundamento originário de seu aparelho psíquico (LAPLANCHE, 2001). Entretanto, afirma o autor, “[...] essa tradução é sempre necessariamente malograda. 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, 1988, p. 90). Por essa razão, o processo de tradução é feito em dois tempos: no primeiro, a mensagem enigmática é implantada pelo *socius*, mas não é traduzida pela criança; no segundo tempo, a mensagem é reativada por alguma experiência e passa a atuar como um corpo estranho interno que é necessário dominar ou integrar. Como a tradução nunca é completa, os restos não traduzidos formarão os objetos fontes da pulsão, cuja vocação será precisamente a de impulsionar o trabalho de tradução. Assim, ao longo da vida os restos recalçados tentarão reemergir e receber uma tradução, ou o que estava traduzido poderá ser destraduzi-

do¹ e receber uma retradução. Assim, nesta perspectiva, a retradução segue tanto na direção re⁴troativa quanto progressiva, alternadamente, fazendo com que o passado não seja algo bruto, mas algo “a traduzir”, *i.e.*, algo passível de transformação *après-coup* (LAPLANCHE, 2001).

Voltemos ao tempo originário de sedução e de fundamento do próprio inconsciente, é nele onde se situam os conteúdos de gênero, pois parte importante do enigma implantado na criança se institui no momento em que o adulto cindido atribui um gênero à criança, quando diz “você é um menino ou você é uma menina!” (LAPLANCHE, 2007). Vejamos o enunciado que o autor apresenta em *O gênero, o sexo, o sexual* (2007, p. 201-202):

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 este-reotipada em: presença/ausência, fático/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.

Quando Laplanche (2007) afirma que o gênero é plural, ele se refere ao momento da atribuição, uma vez que a atribuição não se resume a algo pontual, mas diz respeito a um conjunto complexo de atos que partem dos adultos próximos à criança, o que o autor 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” (p. 213). As palavras de Money e Ehrhardt (1982, p. 30) ilustram tal processo:

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 espe-

¹ Termo introduzido por Laplanche (2001) para se referir, na análise, a uma desconstrução “dos mitos e ideologias através das quais o eu se constituiu para fazer frente a tais enigmas” (p. 194). Faz alusão às ideias de construções em análise de Freud, mas se referindo a “reconstruções das construções defensivas que o sujeito forjou para si no passado” (p. 195). A destruição diz respeito também ao desligamento reatualizado pela análise, mas seu objetivo está precisamente na possibilidade do eu propor retraduições cada vez mais amplas, mais integradas e próximas das mensagens originárias, mas “sem alcançá-las jamais” (p. 195).

rando 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.

Assim, o gênero vem 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. No entanto, essas mensagens não são totalmente conscientes, já que, por serem enigmáticas, carregam uma faceta desconhecida do próprio emissor (LAPLANCHE, 2007). As mensagens de atribuição de gênero são, assim, impregnadas não apenas dos desejos, sonhos, expectativas conscientes dos cuidadores da criança, mas de ruídos inconscientes, que carregam o polimórfico perverso, os fantasmas e os conteúdos conflitivos de gênero de cada um. Afinal, questiona Laplanche (2007): “O gênero seria verdadeiramente não conflitivo ao ponto de considerar-se uma premissa inquestionável?” (p. 210). Dejours (2009) explora esse questionamento refletindo sobre como a atribuição de gênero à criança pode ser enigmática, inclusive para o próprio adulto:

[...] 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 (DEJOURS, 2009, par. 33).

Dessa forma, embora o adulto tenha uma definição consciente do que é ser um homem ou do que é ser uma mulher, esta definição não se trata de um conteúdo puramente racional, isento de fantasias, pois os conteúdos de gênero são conflituosos para o próprio adulto, já que ele está comprometido com o enigma

da alteridade, *i.e.*, com o seu “corpo-estranho” inconsciente impossível de se desvencilhar. Basta lembrarmos o que Laplanche (1981/1992) adverte-nos sobre o inconsciente não conhecer 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*” (p. 22). 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”. São, portanto, conteúdos dessa ordem, desligados, polimórficos, que infiltram a relação assimétrica adulto-infante e fazem ruídos nas atribuições de gênero, instaurando um enigma no bebê.

Laplanche (2007) 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* (*Nachträglichkeit*): “[...] é a criança que determina o adulto ou o adulto que reinterpreta livremente a criança?” (p. 212). O *après-coup* ressitua o processo de identificação presente na atribuição de gênero, pois o transforma completamente ao inverter o seu vetor, assim, ao invés de pensarmos em *identificação a*, deveríamos pensar em *ser identificado por* (LAPLANCHE, 2007)². Assim, o processo de identificação, como o autor 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-pulsional, e por isso é enigmática – tanto para os pais como para a criança. Daí que, para Laplanche (2007), o gênero é, em princípio, um enigma, um enigma plural, implantado pelos *socius* e se encontra localizado nas origens do sujeito psíquico.

² Essa mudança de enunciado solucionária, 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 originárias, ou uma identificação com o pai da horda, mas uma “identificação por”, que implanta (ou intromete) a mensagem plural e enigmática na criança (LAPLANCHE, 1987/1992).

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 e os enigmas que ela não conseguir traduzir irão integrar o seu inconsciente (LAPLANCHE, 2007). Para essa missão, a criança encontrará um recurso de tradução dessas mensagens plurais do gênero ao lado do seu próprio sexo anatômico. O autor deixa claro que o gênero é primeiro, pois precede a descoberta do sexo e é organizado por ele. É, então, o sexo anatômico e binário que vem ajudar a fixar ou traduzir o gênero. Em outras palavras, quando a criança percebe as diferenças anatômicas dos sexos, ela se coloca em trabalho de simbolização, visando dar contingência às mensagens enigmáticas de gênero que lhe foram atribuídas. Para tanto, aponta Fletcher (2000), as mensagens podem ser traduzidas em termos de teorias sexuais infantis, como a da castração e fantasias associadas a ela. E uma teoria, para Laplanche (2001, p. 205), serve:

[...] 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.

É assim que se dá o recalamento do gênero – a princípio plural e enigmático – pelo sexo anatômico e, portanto dual, ou masculino ou feminino. Evidentemente, esse processo tem uma relação direta com a castração. Laplanche (2007) retoma o raciocínio de Freud sobre a conquista da posição bípede do homem, quando 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” (p. 217). 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 (2003, 2007), os complexos de castração e de Édipo, que colocam as diferenças sexuais como oposição binária do fálico-castrado, não são originários nem universais, mas importantes processos secundários que permitem dar continência aos conteúdos do recalamento originário e do inconsciente, quando estes já se encontram constituídos.

O sexo, então, impõe uma tradução ao sujeito e é esse trabalho que fixa, organiza e normatiza o gênero (LAPLANCHE, 2007). Entretanto, por não dispor de meios, a simbolização dos enigmas das crianças é sempre incompleta, gerando restos que, por sua vez, constituirão o seu sexual pulsional, seus próprios fantasmas, o seu inconsciente, como vimos. 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 parâmetro³. Diante dessa normativa do *socius*, aquilo que a criança for capaz de traduzir formará seu eu, sendo este uma representação de si mesma já masculina ou feminina (DIO BLEICHMAR, 2011); e aqueles conteúdos que a criança não conseguir traduzir, como não será permitido que sua identidade de gênero dê vazão a eles, serão “[...] recalçados, quer dizer, precisamente, criados no recalçamento” (LAPLANCHE, 2007, p. 218) e formarão o seu inconsciente. Toda subjetivação plural e diversificada do gênero – que é incompatível com o sexo anatômico – será recalçada, produzindo, portanto, um resíduo interno, um resto de tradução, que constitui, basicamente, o sexual-pulsional inconsciente. Desse modo, se por um lado o trio sexo anatômico, fantasmas e cultura funciona como um ordenador do sexual pulsional e do enigma do gênero, por outro, ele, necessariamente, limita outras possíveis manifestações da pluralidade do gênero. Isso porque a tradução do eu já é uma representação que compartilha uma das possibilidades do binarismo: masculino ou feminino.

Dentro dessa perspectiva, podemos entender que o feminino e o masculino teorizados por Freud seriam uma possível tradução, marcada pelo biologismo e pelo par binário: ativo-passivo. Trata-se, segundo Laplanche (2007), de uma forma de tradução de gênero em nível bastante recalçado, cheio de ordenação, teorizações infantis e resistências.

Nossa tarefa consiste, portanto, em ir além do que no mito das Amazonas pode parecer óbvio em termos freudianos – como a inveja do pênis, o complexo masculino... – e propor uma retradução para o feminino, em torno da pluralidade do gênero. Começamos pelo tema da castração que tem sido, fundamentalmente, o divisor, a ordenação do gênero em feminino e masculino e o que levará

³ Por exemplo, algumas famílias não admitem que o filho use brincos, cabelos longos, ou, mesmo, que chore, 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. 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 tolera ou não certas manifestações de acordo com seus próprios enigmas.

aos diferentes destinos, como a renúncia do menino ao amor erótico pela mãe e a precipitação no amor erótico da menina pelo pai, o que, para Freud, iniciaria o tortuoso caminho na direção da conquista da feminilidade.

A castração como um atributo da pluralidade dos gêneros

Se fizermos uma equivalência entre o seio e o pênis, o ato das Amazonas, de queimar um dos seios, falaria da constatação da castração na mulher, que a levará ao pai, e às vias privilegiadas da feminilidade. Contudo, e paradoxalmente, esse ato também pode nos dizer sobre uma negação simbólica dos modelos de feminilidade civilizados, em que os seios estão associados à amamentação, à fecundidade, ao erotismo e à sedução. Pois, apesar dessa mutilação, a narrativa mítica não deixa de identificar as Amazonas como mulheres de grande beleza e como guerreiras. Assim, talvez não se trate mesmo de uma ação cujo sentido nos aproxime da castração feminina de Freud, pois podemos pensar num deslocamento da falicidade do seio para a falicidade da flecha que será atirada, apoiando o arco precisamente ali onde falta um seio⁴. Talvez, num pacto ritualístico entre mulheres, que oferecem um seio em troca de um falo, se anule paradoxalmente a castração. Paradoxo pelos limites impostos pelo gênero em torno de *ser e não ser mulher*, do que decorre a necessidade de condensação do feminino, do masculino e de algo mais, pois se trata de mulheres diferentes e não de mulheres androcentricamente definidas.

Por outro lado, podemos aproximar o caráter ritualístico da mutilação ao da circuncisão dando outro sentido à castração em analogia às ideias de Freud (1916/2006). Em *Moisés e o monoteísmo* (1939/2006), Freud considera a circuncisão como sendo o símbolo de um pacto entre o Deus-pai e os homens-filhos. Se pensarmos ainda na castração do seio, numa equivalência com a circuncisão, talvez ela não implique na submissão edípica e ambivalente ao pai e sim pré-edípica e à mãe, pois como revivescência do pai da horda primitiva (FREUD, 1921/2006), uma mãe, Ártemis, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente, impede às filhas satisfazerem seus impulsos sexuais, forçando-as à abstinência até o momento da procriação. Como consequência dessa inibição do fim sexual, estreitam-se os laços emocionais, neste caso, com a mãe e umas com as outras por meio da identificação e do amor homossexual, o que garante a unidade do grupo. Deste modo, se é através do Édipo e da castração que a criança compreende as estruturas das relações, os lugares de cada

⁴ E não se trata, aqui, da cabeça de Medusa de Freud (1940[1922]/2006).

membro do grupo familiar e assim pode normatizar sua sexualidade e seu gênero, seja masculino, seja feminino, talvez as Amazonas revelem outra configuração em que se evidencia o vínculo grupal entre mulheres, a que nunca se renuncia. É uma sociedade matriarcal que se sustenta por meio da permanente repetição do imperativo apontado por Tyrell (1989): as Amazonas “são filhas de mães que moram com as mães” (p. 130) e não por isso deixam de ser consideradas mulheres e femininas ao seu modo.

Dio Bleichmar (1988) destaca que é na fase pré-edípica que um protótipo do gênero se configura, levando o eu a se organizar de acordo com este modelo. À primeira vista, diz a autora, 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 originalmente, tanto para o rapaz como para a menina como condição ideal” (p. 76). Nesta fase, a mãe funciona, pois, como um ideal narcisista e primitivo de gênero, além de ser um objeto de amor e dependência absoluta. A constatação da castração, portanto, afligirá o ideal de eu e o narcisismo da garota, já que, para a autora, a estrutura de gênero sempre deve ser compreendida em estrita relação com o sistema narcisista do sujeito, pois é avaliada, articulada e significada por ele.

É isso o que precisamente está em questão no mito das Amazonas, uma mãe e suas filhas que encobrem a castração com a própria castração do seio para depositar, simbolicamente, nesse ato um valor fálico. Assim, é a mãe quem “dá” o desejado pênis à menina, de tal maneira que não é necessário abandoná-la e sim se opor ao que ameaça: o pai.

Desfeita a castração, e para ser feminina, não é necessário iniciar a tortuosa passagem da atividade à passividade, no sentido atribuído por Freud. Será no seio da mãe que o ideal primitivo de gênero se manterá na base de uma troca, um seio por um falo, levando mãe e filha a compartilharem eternamente uma feminilidade primária forte e idealizada.

Além disso, é possível pensar a organização da feminilidade no mito pela perspectiva da cultura e suas mensagens enigmáticas. Dio Bleichmar (1988) sustenta que a constatação da castração impõe uma crise à menina, não apenas por descobrir os fatos anatômicos, ou seja, descobrir que aquela figura outrora idealizada é incompleta, mas por se dar conta também dos fatos simbólicos, *i.e.*, de que o gênero considerado ideal culturalmente é o masculino. Assim, a autora destaca a faceta cultural que a castração carrega, pois, destaca como a sexualidade, em especial, a identidade de gênero, está arraigada aos preceitos culturais.

A descoberta de pertencer a um gênero desvalorizado desencadeia uma crise no ideal de eu e no narcisismo da menina. Assim, cabe a ela reorganizar seu eu por meio de: “[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). Isso porque como o ponto de vista masculino é tomado como referência universal, resta ao gênero e à sexualidade da mulher, receber traduções ambíguas (e enigmáticas) da cultura. Diante disso, Dio Bleichmar (1988) afirma que a verdadeira questão não é compreender como a menina se volta da mãe para o pai, mas como pode desejar ser mulher em um mundo paternalista, onde a valorização recai sobre o homem. É precisamente esse conflito que desaparece no universo mítico das Amazonas, onde são as mulheres que assumem a postura e as atividades tradicionalmente convencionadas como as do gênero masculino: “Praticamos o tiro com o arco, o lançamento de dardo e a equitação. Não conhecemos o trabalho das mulheres” (HERÓDOTO, 484-425 a.C./ 2002, p. 497).

De fato, as Amazonas não se dedicam ao mundo privado e doméstico, comumente atribuído à figura feminina pelo parâmetro dos ideais civilizados dos gregos, mas valorizam a vivência no mundo social e público. Nessa organização cultural, em que a menina e a mãe permanecem unidas em uma onipotência narcísica, parece ocorrer uma tradução cultural que entende que as atividades fálicas – representantes da força e do poder – devam ser realizadas pelas mulheres da tribo, o “sexo forte”. Por isso, é um gênero feminino diferente 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, uma vez que são os seus escravos, homens e filhos castrados, que realizam essas tarefas. Assim, essa trama mítica parece revelar uma configuração de feminilidade diferente daquela que é fruto do complexo de castração tradicional.

À primeira vista, parece se tratar de uma espécie de mulher-macho, desvalorizadas enquanto mulheres domesticáveis, mas valorizadas enquanto guerreiras temidas porque se igualam em valor aos homens gregos. Assim se exprime um troiano, frente ao desejo de suas mulheres de se igualarem às Amazonas partindo para a guerra:

[...] agradeou 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 treina-

mento proporcionou ao seus espíritos grande força e fez seus joelhos não tremem. [...] 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 à dolorosa necessidade de incluir as mulheres na batalha (QUINTO DE ESMIRNA, 301-400 d.C./1991, p. 77-78, grifos nossos).

Se, por um lado as Amazonas não apresentam uma feminilidade tradicional e podem ser tidas como gênero valorizado e, por isso, temidas pelos homens, por outro, elas representam uma transgressão das características socialmente atribuídas às mulheres, o que está estritamente vinculado à submissão, ao tear dentro de casa.

Percebemos, desse modo que, se por um lado o mito parece revelar mulheres narcisistas, regredidas e fusionais, por outro, aponta para outra possibilidade de tradução do feminino, uma forma menos recalcante, mais flexível em muitos aspectos, como o da eroticidade.

O feminino, o amor e o sexo

Outra característica, que o mito das Amazonas retrata de uma forma diferente, é o sexo e a eroticidade das mulheres guerreiras, que aparecem sem as restrições próprias do universo feminino. Para Dio Bleichmar (1988), as restrições se dão porque o investimento narcísico da sexualidade se revela como uma tarefa tortuosa para a menina, já que entra em confronto com o próprio desenrolar da identidade de gênero. A autora sustenta que 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” (DIO BLEICHMAR, 1988, p. 100), enquanto na menina instala-se um conflito entre sua sexualidade e seu narcisismo⁵.

“Como pode não se sentir estranha, dividida, invadida pelo mal-estar se qualquer movimento a favor da pulsão desvaloriza, desqualifica, mancha seu

⁵ Mesmo que nos tempos atuais encontremos jovens mulheres que desejam perder a virgindade antes do casamento.

narcisismo de mulher? A pulsão ataca o gênero” (DIO BLEICHMAR, 1988, p. 100). Assim, não é permitido à menina narcisizar sua sexualidade, pois, caso exercite seu gozo, será depreciada enquanto gênero. É que as mensagens sociais dirigidas à mulher são ambíguas. Dizem respeito a assumir apenas os papéis sociais do seu gênero – que coincide com o sexo sem pênis – 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), deve, voltando a Plutarco (*apud* TYRELL, 1989), não ter sentimentos próprios além de unir-se ao humor do cônjuge. 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.

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 ela desenvolver uma faceta sedutora. Nas palavras da autora:

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 (DIO BLEICHMAR, 1988, p. 99).

Então, a sedução é um poder social associado ao feminino, já que: “Quanto mais bela, mais apreciada, mais amada, mais desejada [...]” (DIO BLEICHMAR, 1988, p. 95). Contudo, a autora enfatiza que embora a menina receba mensagens sociais que lhe permitam seduzir, esse aval também apresenta um caráter bastante paradoxal e enigmático, uma vez que a jovem deverá exercer essa sedução 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. São mensagens enigmáticas, pois carregam uma série de ruídos provindos dos fantasmas dos *socius*, que parasitam o seu significado manifesto. Assim, a cultura popular define três papéis para uma mulher: uma economista na cozinha, uma dama na sociedade e uma puta na cama.

Nesse contexto, o mito das Amazonas retraduz essas mensagens do *socius* com a subversão, pois se trata de mulheres guerreiras que se assumem como

amante-eróticas e que usam os homens como um mero objeto para a procriação. São elas que assumem a própria eroticidade enquanto se negam a ser o objeto de um homem, preferindo as mães, as filhas, as mulheres.

Tal 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 [...]” (SAMPAIO, 1974, p. 12). Brandão (1991), Graves (1985b), Tyrell (1989) e Barros (2004) também destacam tais peculiaridades nas guerreiras e as descrevem como mulheres muito atraentes e hábeis na arte da sedução – uma sedução voraz e sexual. Podemos ainda perceber esses diferentes contornos da sedução e do erotismo no mito, pelo modo como ocorre a cópula dessas guerreiras. As relações sexuais estão representadas pelo seu protótipo mais primitivo, semelhante aos animais, pois tinham relações sexuais ao ar livre, com qualquer homem e sem apresentar constância de parceiro (TYRELL, 1989). É ilustrativo o episódio mito-histórico do encontro de Alexandre, o Grande, com Thalestris, a rainha das Amazonas. Várias versões, apresentadas por Monedero (2000), indicam que esse encontro partiu simplesmente do desejo da rainha de gerar uma criança com o herói, precisamente para unir grandes atributos, seus e os do conquistador. Para isso, não só a rainha se desloca numa longa viagem, na companhia de 300 guerreiras, mas permanece treze dias com Alexandre, movidos pela paixão, e sob um acordo: se nascesse uma menina, ficaria com as Amazonas, já se fosse um menino, a rainha se comprometia a poupar-lhe a vida, entregando-o ao pai.

Mas, essa capacidade de seduzir das Amazonas não está associada à necessidade do amor de um homem. Por quê?

Para Dio Bleichmar (1988), essa mensagem social que qualifica a mulher para a sedução recatada, subentende que é 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 que a mulher bem sucedida é aquela que consegue seduzir um homem que lhe garanta o matrimônio e a maternidade – tal como encontramos em Freud (1931/2006) – pois, para conseguir se reestruturar narcisicamente, a mulher inevitavelmente precisa se apoiar em uma figura fálica que, nesse contexto, se associa necessariamente ao masculino.

Desta 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).

Logo, se é somente por meio do amor de um homem que a mulher terá a confirmação do seu valor, para Dio Bleichmar (1988), resta à mulher fazer do amor o assunto de sua vida – o amor romântico e não erótico, ressaltamos. Quer dizer, a busca incessantemente do amor seria uma tentativa de solucionar o conflito narcísico gerado pela constatação das desigualdades da valorização dos gêneros. E nas palavras da autora:

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 frequentes os fantasmas de megalomania fálica nos homens depois de uma boa conquista e desempenho sexual? Estaremos em presença de um inconsciente que funciona com uma legalidade diferente ou com conteúdos diferentes? (DIO BLEICHMAR, 1988, p. 98).

Assim, a atitude da mulher, continua a autora, de lançar-se numa busca desenfreada pelo amor de um homem seria uma organização defensiva feminina diante do conflito narcísico, gerado pela constatação das desigualdades da valorização dos gêneros. Trata-se do sintoma de uma sociedade em que a mulher ocupa um lugar de objeto.

Esta é precisamente uma diferença fundamental que o mito retrata, pois revela outra organização fantasística em que mulheres – as Amazonas – se recusam a ser objetos dos homens e acabam por repelir o masculino, salvo para procriar.

Nesse contexto matriarcal, o pênis e o fálico se desprendem e não é na figura do homem que a mulher se reafirma narcisicamente – isso seria deslocado para a figura da mãe, por exemplo –, uma vez que o homem não passaria de um mal necessário.

Ora, diante disso, o amor romântico perde sua função e outras traduções organizam o feminino, tais como o amor homossexual, a valorização do sexo feminino, um gênero feminino fálico, a guerra, a morte etc.

Por outro lado, quando no mito as guerreiras adotam uma posição ativa, marcada pela autonomia do próprio desejo – isto é, a insígnia fálica associada ao feminino –, temos, na realidade, uma inversão na valorização dos gêneros no *socius*. É importante destacar que aqui não se trata de uma inversão entre os gêneros, uma vez que feminilidade e masculinidade não são opostos complementares e podem ter inúmeras formas de configuração; o que destacamos é a inversão da valorização dos gêneros, pois na medida em que as Amazonas mantêm os parâmetros fálicos, mantêm, conseqüentemente, uma dicotomia e desigualdade dos papéis de gênero. Agora as meninas são independentes, ativas e autônomas, e os meninos passivos, tidos como um fardo que deve ser eliminado ou, quando muito, colocados em posição servil. É que a tradução que o mito oferece conserva uma assimetria entre os gêneros, uma vez que mantém uma relação de dominação, embora nesse momento invertida: o feminino é valorizado e o masculino tomado como gênero depreciado. Trata-se de uma inversão em que mulheres, e não mais os homens, tomam para si todas as prerrogativas que, na cultura patriarcal, pertenceriam exclusivamente ao universo masculino – universo “civilizado” – e onde a castração, nos parâmetros fálicos, é retraduzida e deslocada para os seios.

Ora, isso é bastante problemático, pois se trata de uma relação opressora da mesma forma, tendo apenas a mulher, e não mais o homem, como o sexo dominante. Contudo, não podemos esquecer que o mito das Amazonas é uma criação masculina, narrado predominantemente por homens e numa sociedade androcêntrica – os poetas se referem ao mito das Amazonas apenas dentro das Tragédias dedicadas aos heróis. Isso quer dizer que os autores fundam o mito censor sob uma lógica masculina, avessa a associar feminilidade com agressividade, força, autonomia. Por isso, representam as guerreiras como mulheres antinaturais numa tentativa de deformá-las, confirmando a ideologia cultural que põe mulheres no lugar da submissão. Então, o que eles querem dizer com o mito das Amazonas? Um mito que retrata uma tradução cultural de gênero e que, mesmo trazendo em cena outra feminilidade com as Amazonas, se mantém preso ao binarismo feminino-masculino (seria possível escapar do recalque imposto por ele?) e este se sustenta precisamente por uma desigualdade entre os gêneros.

Se, de fato, o mito nos fala de uma inversão na ordem da cultura do que seja feminino e masculino, isto é, uma inversão que deve ser combatida, é bas-

tante coerente que pensemos que dele se desdobra um valor pedagógico ou uma espécie de didática moral kantiana, onde as virtudes femininas devem ser ensinadas. Assim, ao negar um estatuto de feminino para as Amazonas – conforme o mundo civilizado e associado exclusivamente ao casamento e à maternidade –, estaria se combatendo a ameaça extrema que essa outra feminilidade, ou algo que não é totalmente feminino, representa.

Talvez seja por isso que os heróis combatem as Amazonas, mas não sem antes tê-las amado, como Hércules, Teseu..., vimos, que lutaram contra elas como parte de uma temida provação, como uma difícil tarefa a ser cumprida para a sua consagração e a sua paradoxal missão civilizatória. Já o grande Aquiles, só se apaixona pela rainha Pentesileia ao ver seu belo rosto, depois de tê-la matado em combate na guerra de Troia. Com o coração atormentado, percebeu que acabou com a vida da amazona, ao invés de transformá-la em sua esposa. O único caso em que uma amazona cedeu aos encantos do casamento foi Antíope com Teseu, mas teria sido morta pelas antigas companheiras (SOUZA, 2012).

Contudo, desse valor normativo do mito, a partir do olhar masculino, podemos supor que outra tradução se esboça e é em torno do temor da castração. Assim, temos o mito como uma espécie de mecanismo que neutraliza o que, afinal de contas, caracterizaria uma mulher: o não fálico como sinônimo de castração ou, seu oposto, como equivalente, o excessivamente fálico – eis as teorizações infantis da mãe fálica – no seio que se mostra e no seio que é substituído por uma arma. Isso é algo que deve ser controlado, dominado, cercado.

E sob a ameaça de castração, talvez o mito das Amazonas seja um recurso que ajude a traduzir a experiência de dependência absoluta e inevitável de todo homem a uma mulher, à mãe, no início da vida. Experiência esta narcisicamente revivida *après-coup* e que o mito ajuda a recalcar.

Assim, as Amazonas são tão perigosas porque sedutoras, porque submetem os homens de volta à sua posição passiva inicial, na Situação Antropológica Fundamental (LAPLANCHE, 1987/1992), isto é, uma situação originária, assimétrica, marcada pelo inevitável confronto entre uma criança desprovida de qualquer recurso psíquico e um adulto que a cuida – a mãe – marcado pela sua sexualidade inconsciente. Aliás, por esse olhar, podemos entender a forma excessiva como a normatização cultural recai ferozmente sobre o gênero feminino ao tentar incessantemente represar as manifestações da sua sexualidade, conforme aponta Dio Bleichmar (1988). Assim, se por um lado, é evidente a necessidade de um trabalho de continência e renúncia do sexual pulsional em todos os gêneros, não apenas para a manutenção da própria vida em civiliza-

ção, 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 tão paradoxal que a coloca, em sua sexualidade, numa posição paralisante, presa em um nível muito arcaico de organização, com intensos recalcamientos. Uma defesa, talvez, contra a sedução da mãe.

Castração: ser mulher

Uma grande decepção, a constatação da castração materna, obrigará à menina a reconhecer a sua própria, instalando um terrível conflito com a mãe, o que abala a relação afetuosa experimentada na primeira infância. Para desenvolver sua feminilidade, continua Freud (1931/2006), a menina deve cumprir a dupla tarefa de abandonar algo que originalmente a constituiu: deslocar sua principal zona genital, o clitóris, para a vagina e trocar o seu objeto original, a mãe, pelo pai, ou seja, um deslocamento da atividade para a passividade. Disso decorrem três possibilidades: a primeira seria a da inibição sexual ou a neurose, quando a menina sente que seu clitóris perderia valor diante da impossibilidade de ostentá-lo como objeto fálico. Por isso, renunciaria a masturbação, repudiaria o amor pela mãe e reprimiria grande parte de suas inclinações sexuais. A segunda, o complexo de masculinidade, resultaria da impossibilidade de reconhecer a castração materna e, conseqüentemente, a sua própria castração. Rebelde, ela acentuaria sua masculinidade prévia, refugiando-se numa identificação com a mãe fálica ou com seu pai, alimentando a sua inveja do pênis. Para Freud (1933/2006), o máximo de realização do complexo de masculinidade recairia na escolha de um objeto homossexual. E a terceira possibilidade decorreria da renúncia ao objeto materno, para se dirigir ao pai, com auxílio de impulsos passivos, desejando dele um pênis. No entanto, a situação feminina só se estabeleceria se o desejo do pênis fosse substituído pelo de receber um bebê. É neste filho que ela transferiria toda a ambição suprimida e tudo que restou do seu complexo de masculinidade, tornando-se capaz de assumir a sua feminilidade.

Notemos que esse modelo de Freud, com o aval cultural, faz derivar do masculino o feminino, tal como a costela de Adão de que teria sido feita Eva, numa supervalorização do órgão masculino. A própria satisfação masturbatória do menino servirá como modelo para a satisfação clitoriana, uma satisfação viril, dirá o pai da psicanálise, numa fase da sexualidade feminina denominada de masculina. Decorrente desse referencial masculino por exce-

lência, teremos, como resto do complexo de castração, certo desprezo pela mulher, por parte dos homens e um sentimento de inferioridade por parte das mulheres, que encontrarão, na maternidade, a compensação e a valorização (FREUD, 1931/2006), como vimos. O pênis, então, será objeto da inveja feminina, quando da constatação das diferenças anatômicas, lançando os gêneros e os sexos numa rivalidade e assimetria conflitantes, que devem ser recalçadas.

Para Freud (1931/2006), o triunfo da feminilidade só será possível após a renúncia das atividades fálicas e a aceitação da passividade. Isso significa que tornar-se mulher seria algo como “deixar de ser homem”, ou seja, como um mecanismo de supressão de uma suposta masculinidade original. Contudo, e mesmo em se tratando de uma visão biologizante e patriarcal dos gêneros e da sexualidade, interessa-nos menos, aqui, crucificar Freud, pelo seu conservadorismo e mais destacar a análise da mulher e da sua sexualidade do seu tempo com seus desdobramentos para a atualidade.

Sabemos que uma análise das Amazonas, por exemplo, poderia centralizar seus esforços apenas no complexo de masculinidade, ou na inveja do pênis, uma vez que são mulheres que não renunciam à mãe, não reconhecem a castração e, por isso, não abrem mão da “masculinidade”. Porém, talvez o aspecto mais instigante da teorização freudiana, para se falar da feminilidade, seja a relação apaixonada da menina com a sua mãe, o que leva Freud (1931/2006) a se perguntar se o Complexo de Édipo seria o núcleo das neuroses ou, mesmo, se não teria de se ampliar seu conteúdo para incluir as relações precoces com a mãe. É nessa pré-história pré-edípica da menina com a mãe, onde encontramos precisamente o tema da sedução em torno dos cuidados do corpo infantil, que levam à fantasia da mãe como sedutora – e mais tarde como castradora – e que junto com a sedução restrita – a neurótica freudiana – permitirão a formulação de Laplanche (1987/1992) de uma sedução generalizada, no sentido que todo adulto, e não apenas a mãe, ao cuidar de um bebê, transmite a sua sexualidade inconsciente na forma de mensagens que a criança deverá decifrar, entre elas, as do gênero como vimos. Trata-se, a mensagem de sedução, de uma realidade terceira, afirma o autor (2001), pois “não e nem pura materialidade do gesto (mesmo supondo que esta possa ser estabelecida) nem a pura psicologia do ou dos protagonistas” (p. 17).

É nesse sentido que podemos nos voltar para as Amazonas, sobretudo para a marcante sedução entre mães e filhas e as filhas entre si, dando um destino diferente, ou formas diferentes para o recalçamento não só em torno dos temas da castração, da inveja do pênis e do complexo de masculinidade, mas em torno desse amor visceral. Ao final de contas, é o próprio Freud (1920/2006)

que considera a manutenção desse vínculo pré-edípico, estreito, amoroso e turbulento com a mãe, sem que isso, necessariamente, implique numa patologia, mas em variações da organização genital sexual (FREUD, 1920/2006).

Enfatizamos, assim, a pluralidade do gênero, como constitucional do ser humano, e destacamos a importância das mensagens culturais implicadas nesse processo de tradução dos diversos gêneros em geral. Isto é, podemos fazer uma releitura dos fundamentos de Freud com o olhar do nosso tempo e, deste lugar, podemos então dizer que Freud “De um lado é o patriarca condescendente que condena as mulheres a uma única satisfação: a maternidade. De outro, é o libertador potencial que ouve com atenção os relatos das mulheres e nega qualquer ‘essência’ determinante na feminilidade” (APPIGNANESI; FORRESTER, 2010, p. 13).

Quanto à figura da mãe, castrada e castradora, ela sempre estará presente na vida fantasmática dos filhos, meninas e meninos, como a mãe generosa e geradora, a mãe corruptora – a amante – e a mãe destruidora, a morte, aquela que nos acolhe no seu corpo, Mãe Terra (FREUD, 1913/2006).

Considerações finais

Para além de um gênero ora desvalorizado, ora dominante, o mito das Amazonas nos ajuda a pensar na possibilidade de uma tradução de feminilidade mais englobante. Na realidade, os diversos aspectos do mito, compreendidos como femininos ou masculinos, não podem ser naturalizados, pois eles representam as possíveis traduções geradas em determinado contexto cultural.

É necessário, afirma Dio Bleichmar (2009), que, enquanto psicanalistas, consideremos as consequências da valorização dicotômica e desigual dos papéis de gênero também na prática clínica. Segundo a autora, é possível perceber, 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 feminina. Para tanto, a autora propõe lançar 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 sustenta uma dissimetria entre os gêneros.

Assim, a oposição dos gêneros que o mito das Amazonas apresenta, nos permite pensar num equilíbrio em torno da pluralidade do gênero. Equilíbrio que resultaria, precisamente, da tensão dos opostos extremos na dicotomia feminino-masculino, o que pode ser ilustrado pela figura da curvatura da

vara⁶: indo de um extremo ao outro – ora o de um gênero, masculino, hipervalorizado à custa de um feminino depreciado, ora o de um gênero feminino fálico à custa de um masculino depreciado –, pode se endireitar a vara e assim chegar a uma tradução de gênero mais flexível que suporte a pluralidade ao desvincular o sexo do gênero.

Por outro lado, não podemos perder de vista que embora o mito possa retraduzir e reorganizar algo em termos da pluralidade do gênero, toda tradução é sempre parcial e vai contribuir para a permanência de aspectos do recalçamento. O mito, portanto, comporta posições simultaneamente metabolizadoras e recalçantes quanto aos gêneros: por um lado, parece flexibilizar ao desnaturalizar a suposta ordem dos gêneros, apontando para outras traduções de feminino, por outro, ao sustentar uma assimetria e a valorização de um gênero sobre o outro se situa ainda do lado do recalçamento, cuja função é, precisamente, a de dessexualizar, recalcar: a sedução da mãe?

Note-se que o mito, para Laplanche (2001) diferente de Freud, faz parte do sistema tradutivo e apresenta algum nível de elaboração, por isso, não diz respeito aos conteúdos inconscientes constitutivos do recalçamento originário, ao contrário: “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). Assim, embora as narrativas míticas tenham um grau de latência, elas trabalham no sentido de ligar e organizar estes conteúdos inconscientes, dando-lhes uma forma e um sentido, são “[...] esquemas de narração, mais ou menos contingentes, que servem ao homem, numa situação cultural dada, para ordenar, para historicizar seu destino” (LAPLANCHE, 2003, p. 413).

Finalmente, se consideramos que os contornos dos gêneros são estabelecidos por enigmas inconscientes, mensagens, traduções e cultura, podemos questionar, também, como dentro dessa perspectiva laplancheana é possível repensar o gênero para além de um padrão único e aprisionador de estereótipos sociais. Duas perspectivas diferentes nos permitem fazer a leitura dessa questão. Por um lado, do ponto de vista do processo originário, podemos entender que parte dos conflitos (e sofrimentos) das traduções de gênero é inerente à própria condição cindida do ser humano – condição fundamental para a organização psíquica e cultural. Isso porque frente ao eu, independente da representação de gênero que ele carregue, necessariamente haverá enigmas

⁶ Saviani (2000) empresta essa ideia de Lênin que, ao ser criticado pelo seu radicalismo, o justifica pela necessidade de seguir um rumo totalmente oposto ao vigente, para buscar um equilíbrio.

por traduzir e restos de tradução que o atacam causando sofrimento porque é a própria vida em civilização que exige o recalçamento e, sobretudo, a contenção do sexual-pulsional.

Por outro lado, e mesmo considerando que há uma cisão incontornável no ser humano, isso não necessariamente quer dizer que a cultura e suas mensagens deixem de atuar nos processos de tradução de gênero, afinal um dos principais fatores que determinará quais conteúdos serão traduzidos ou recalçados será a normatização (consciente e inconsciente) da cultura, meticulosamente prescrita dentro das particularidades de cada *socius* (LAPLANCHE, 2007).

É que a sexualidade, afirma Ribeiro (2004), recebe novas roupagens e formas de expressões de acordo com cada época e lugar. De fato, a história parece mostrar como os diversos momentos, nos quais ocorrem uma abertura ou um fechamento em relação à sexualidade, influenciaram as próprias traduções de gênero. A figura do Efebo, desde a Antiguidade Clássica é um exemplo da pluralidade do gênero que na Idade Média, por exemplo, transformou-se em pecado. Esse e outros pecados da sexualidade serão neutralizados, nessa época, ao traduzir os gêneros estritamente como feminino e masculino, os sexos que se complementam com o objetivo estrito de substituir, com os que nascem, aos que morreram por causa do pecado de Adão e Eva.

Assim, são as mudanças dos estereótipos cristalizados sobre os gêneros que surgem ao longo da história, não apenas decorrentes dos questionamentos sociais, mas também pela possibilidade de novas traduções do enigmático das mensagens e retraduições desse âmbito fantasmático do gênero e do sexo, atravessados pelo sexual.

Viviana Carola Velasco Martínez

vvcvmartinez@hotmail.com

Maringá-PR-Brasil

Ivy Semiguel Freitas de Souza

ivy.souza@ibest.com.br

Maringá-PR-Brasil

Tramitação:

Recebido em 22/11/2013

Aprovado em 19/02/2014

Referências

- APPIGNANESI, L.; FORRESTER, J. *As mulheres de Freud*. Tradução N. V. Castro e S. M. S. Silva. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2010.
- BARROS, M. N. A. *As deusas, as bruxas e a igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico etimológico da mitologia e da religião grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 1.
- _____. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 2.
- DEJOURS, C. Por uma teoria psicanalítica de la diferencia de sexos. Introdução al artículo de Jean Laplanche. *Revista Alter*, n. 2, p. 55-67, 2009. Disponível em: <<http://www.revistaalter.com/Revistas/Numero2/LaIndiferenciadeSexosFiccionDesafio.htm>>. Acesso em: 27 out. 2011.
- DIO BLEICHMAR, E. *O feminismo espontâneo na histeria: estudo dos transtornos narcisistas da feminilidade*. Tradução F. Vidal. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- _____. Las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género. [Panel “Teorías implícitas de los analistas sobre la feminidad”. Congreso IPA, Chicago, 2009)]. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*, n. 34, 2009. Disponível em <[http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000640&a=Las-teorias-implicitas-del-psicoanalista-sobre-el-genero-\[Panel-Teorias-implicitas-de-los-analistas-sobre-la-feminidad-Congreso-IPA-Chicago-2009\]](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])>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- _____. Diversidad Sexual. Cuestionario a Emilce Dio Bleichmar. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*, n. 38, p. 207-220, 2011. Disponível em <<http://www.aperturas.org/articulos.php?id=703&a=Diversidad-Sexual-Cuestionario-a-Emilce-Dio-Bleichmar>>. Acesso em: 15 mar. 2012.
- FLETCHER, J. Gender, sexuality, and the theory of seduction. *Women: a cultural review*, n. 11, p. 95-108, 2000.
- FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 119-231. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).
- _____. (1913). *O tema dos três escrínios*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 313-325. (ESB, 12).
- _____. (1916). *Conferência X. Simbolismo nos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 151-170. (ESB, 15).
- _____. (1920). *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 155-183. (ESB, 18).

- _____. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 79-154. (ESB, 18).
- _____. (1930). *Mal estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 67-148. (ESB, 21).
- _____. (1931). *A sexualidade feminina*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 231-251. (ESB, 21).
- _____. (1933). *Conferência XXXIII. Feminilidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p.113-134. (ESB, 22).
- _____. (1937). *Análise terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p.225-270. (ESB, 23).
- _____. (1939). *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p.15-150. (ESB, 23).
- _____. (1940 [1922]). *A cabeça da medusa*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 289-290. (ESB, 18).
- GRAVES, R. *Los mitos griegos I*. Tradução L. Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985a.
- _____. *Los mitos griegos I*. Tradução L. Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985b.
- HERÓDOTO. *História: o relato clássico da guerra entre os Gregos e os Persas*. Tradução J.B. Broca. São Paulo: Ediouro, 2002. (Trabalho original publicado em 484 a 425 a.C.).
- LAPLANCHE, J. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Tradução D. Vasconcellos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- _____. (1981). *Problemáticas IV. O inconsciente e o ID*. Tradução Á. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. (1987). *Novos fundamentos para a psicanálise*. Tradução C. Berliner e E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- _____. Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da Sedução Generalizada. *Revista de Psicanálise*, v. 10, n. 3, p. 403-418, 2003.
- _____. Gender, sex, and the sexual. *Studies in Gender and Sexuality*, v. 8, n. 2, p. 201-219, 2007.
- MONEDERO. A. J. D. Entre mito e historia: Alejandro y la reina de las Amazonas. In:_____. *Alejandro Magno hombre y mito*. Madrid: Actas Editorial, 2000.
- MONEY, J.; EHRHARDT, A. *Desarrollo de la sexualidad humana: diferenciación y dimorfismo de la identidad de género*. Madrid: Ediciones Morata, 1982.

QUINTO DE ESMIRNA. *Posthoméricas*. Tradução I. C. Secall. Madrid: Ediciones Clásicas, 1991. (Trabalho original publicado em 301 a 400 d.C.).

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

SAMPAIO, F. G. *As Amazonas tribo das mulheres-guerreiras (A derrota do matriarcado pelos filhos do sol)*. São Paulo: Aquarius, 1974.

SAVIANI, D. *Escola e democracia*. 33. ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2000.

SOUZA, I. S F. de. *O mito das Amazonas: uma discussão psicanalítica sobre a feminilidade*. Maringá: UEM, 2012. Originalmente apresentada como Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, 2012.

TYRELL, W.B. *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.