

# Discurso e sintoma: uma leitura psicanalítica do *Filoctetes* de Sófocles<sup>1</sup>

Patricia Horvat

## RESUMO

Propomos, neste texto, analisar a fundamentação discursiva para doenças de origem psicógena, levando em conta o processo multissecular de apropriações e reiteraões dos textos trágicos gregos que persistem na tradição cultural ocidental. Abordaremos a tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, na qual o protagonista encena uma doença que, sob uma leitura psicanalítica, pode ser interpretada como derivada de fator psicógeno. Este texto tratará da doença de Filoctetes como fruto de um conflito psíquico que pode ser visto como um fenômeno conversivo referido à histeria masculina.

## PALAVRAS-CHAVE

Tragédia e psicanálise; histeria; fenômeno conversivo.

Tudo se passa como se algo estivesse escrito no corpo, alguma coisa que nos é dada como um enigma.<sup>2</sup>

N

a tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, o protagonista encena uma doença física que interpretamos como indicativa, ou derivada, de fator psicógeno, que pode ser associada ao que atualmente é denominado doença psicossomática.<sup>3</sup> A doença de Filoctetes pode ser considerada como a representação de um conflito psíquico originado pela traição da confiança do grupo ao revelar um segredo. No sujeito em que se opera o fenômeno conversivo a vinculação às leis naturalizadas, e com elas os *nómoi*, são tão pungentes, que ele, ao agredi-las, pune-se com a própria destruição: a repugnância ao olhar do grupo e o isolamento.

Para interpretar o sintoma de Filoctetes, que se expressa pela ferida em seu pé, partiremos da histeria, pois foi a partir do remetimento dos seus sintomas à linguagem, com a conceituação do inconsciente como instância linguística formadora da subjetividade, que os estudos psicanalíticos permitiram a abordagem da doença física pelo viés da análise da subjetividade. O que hoje entendemos por histeria é um conjunto de fenômenos comportamentais ou modos de expressão que constituem um tipo de discurso, ou seja, um tipo de laço social. Sigmund Freud afirmou que a histeria é um fenômeno que acomete tanto homens como mulheres e estabeleceu como sua característica principal a conversão no corpo de conflitos psíquicos metonímica e metaforicamente expressos.<sup>4</sup>

Na Tragédia ateniense, em que a riqueza da personalidade humana é desvelada, por sua polissemia e complexidade, aproximações e analogias com as teorias psicanalíticas são passíveis de serem feitas, visando sempre à compreensão de fenômenos humanos. Observemos alguns elementos da tragédia *Filoctetes*, de Sófocles, peça datável com alguma segurança de 409 AEC, buscando uma possível leitura psicanalítica do motivo central do drama: a doença que acometia a personagem-título.<sup>5</sup>

O universo diegético da tragédia é o período final da Guerra de Troia, após a morte de Aquiles. Dez anos antes, Filoctetes era um dos reis (*basileis*) reunidos na expedição guerreira contra Troia. Filho de Peantes, um dos argonautas que acompanharam Jasão, e de Metone, nesta versão ele é aquele que teria atado fogo à pira que incendiou

o corpo de Hércules, após sua loucura enfurecida,<sup>6</sup> e que ganhou – por ter salvado o deus de um sofrimento eterno, um gesto de amizade – as armas divinas que Apolo dera a Hércules: um arco e flechas que jamais erravam seu alvo. Seu nome é indicativo de elementos reiterados nas versões literárias: *phílos+ktètes*, que se insere no campo semântico das relações de *phília* e revela sua “natureza disposta a adquirir amigos”,<sup>7</sup> e a plateia de Sófocles provavelmente compreendia o significado deste nome composto. Na peça, Filoctetes está só na ilha de Lemnos, situada a noroeste da Hélade, há dez anos, devido a uma ferida purulenta em seu pé. Os demais guerreiros, impedidos de sacrificar aos deuses, um dos atos cívicos mais importantes nas cidades gregas, por causa da impureza manifestada pela ferida fétida e instigados por Odisseus, abandonaram Filoctetes na ilha.<sup>8</sup> Em Troia, entretanto, Aquiles fora morto por Páris, e um oráculo do adivinho Heleno<sup>9</sup> (irmão de Cassandra) predissera que Troia só cairia caso Filoctetes, com as armas sagradas de Hércules, estivesse no campo de batalha.

Píndaro, na *Primeira Pítica*, v. 96-116, ressalta o sofrimento do herói, relacionando sua ferida a uma determinação divina. Na *Iliada* é citado um réptil venenoso como origem da ferida de Filoctetes.<sup>10</sup> Carl Phillips, em sua tradução de Filoctetes, cita a mordida de uma cobra quando ele visitava o Santuário de Atena na ilha de Crise. Permanece, então, certa imprecisão quanto à ferida, e a utilização poética da serpente ou do réptil perigoso remete à abstração daquilo que é indiferenciado e permanece latente, o que é sorrateiro na natureza e que pode sobrevir a qualquer momento, em oposição à humanidade socializada e diferenciada que se pretende própria ao ser humano políade.

O tema de Filoctetes foi explorado por diversos poetas e dramaturgos.<sup>11</sup> Na tragédia de Sófocles, o acento está no sofrimento do herói, e podemos destacar dois temas gerais: a) o resgate do herói para a cena do combate; b) o resgate do herói de seu sofrimento (a ferida em seu pé). O espaço cênico apresenta um lugar desolado, representando a ilha de Lemnos, cujos detalhes são destacados no Prólogo. No fundo da *skéné*, uma caverna figurada na *skénografia* (painel pintado), com um mar e um céu, nuvens e rochedos, recorrentemente mencionados pelas personagens. Pedras, gravetos, ventos, um lugar selvagem, longe da *pólis*; um ambiente hostil. A peça se desenvolve

com pouca ação e pouca peripécia, e está centrada no conflito dramático de três personagens: Filoctetes, Odisseus (rei de Ítaca), e Neoptólemo, o jovem filho de Aquiles, os dois últimos encarregados de trazer a personagem título de volta à guerra.<sup>12</sup>

Odisseus se prepara para buscar Filoctetes, levando consigo o filho de Aquiles, guerreiro amado por Filoctetes que, na peça, conquista – por sua honestidade e compaixão – a confiança de Filoctetes, cujo isolamento e dores tornaram-no agressivo e arredio, mas desejoso de retornar ao convívio humano. O Odisseus desta tragédia é diferente de sua imagem aventureira na *Odisseia*, e se aproxima do estereótipo de um sofista ardiloso, para quem a finalidade política está acima de todas as coisas e, para tal, utiliza o *sóphisma* em seu trato com as demais personagens. O jovem filho de Aquiles, inicialmente seduzido por Odisseus e disposto a usar o engodo para persuadir Filoctetes a entregar-lhe as armas de Heracles, comove-se com a visão do sofrimento do herói e passa a interagir sensivelmente com ele, abandonando os estratagemas de Odisseus, a fim de minimizar a dor de Filoctetes. Quando finalmente, confiando em Neoptólemo, Filoctetes concorda em embarcar, com o jovem, de volta para a guerra, surge o *deus ex machina*, no êxodo, garantindo a Filoctetes a cura de sua ferida por Asclépios, deus da cura, e a glória de matar Páris com suas flechas.

Sófocles não explicita a origem do sofrimento de Filoctetes, e o que importa é o significado do pé danificado, que obstaculiza seu movimento físico, social e psicológico. As versões literárias convergem ao relacionar a ferida no pé à revelação do local onde estavam enterradas as cinzas de Hércules a Odisseus, após muita insistência deste.<sup>13</sup> Para não ser perjuro, pois jurara ao deus nunca *dizer* onde estavam as cinzas, Filoctetes teria revelado o túmulo apontando-o com o pé. No v. 194-198 da tragédia, Neoptólemo cogita que a doença de Filoctetes teria origem divina:

Nada disso me é espantoso  
pois são divinos, se é que eu também penso algo,  
tanto esses sofrimentos que contra ele atacaram;  
como também os que agora ele padece, sem ter quem o ampare.

Filoctetes, quando fala de si mesmo para o jovem interlocutor, menciona diversas vezes a ferida sem, contudo, especificar ou explicar

sua origem. A nosso ver, pode-se entender que a ferida não foi causada por agente físico, mas teria derivado de um sentimento de vergonha pelo gesto cometido, de cuja gravidade mesmo Filoctetes não se dá conta. O perjúrio é discursivo, só se dá no universo da linguagem.

O momento em que a manifestação dos sintomas da doença é mais grave é quando Filoctetes, confiante na *philia* com Neoptólemo, entrega-lhe as armas sagradas e cogita embarcar com o rapaz, cena em que há uma encenação de convulsões.<sup>14</sup> A crise em cena, iniciada quando da entrega das armas, termina com o sono, provavelmente por exaustão, de Filoctetes, seguindo-se um interlúdio lírico do Coro, dizendo que Filoctetes dorme e o sono mitiga a dor. O sono era um dos principais mecanismos de cura, e sonos curativos eram associados a divindades como Apolo e Asclépio.<sup>15</sup> Ao acordar, Filoctetes apresenta outra disposição física e de ânimo, e se dirige ao jovem Neoptólemo, que não saiu de seu lado:

Ó brilho que sucede ao sono, e o inacreditável cuidado  
que eu não esperava destes estrangeiros.  
Pois jamais, ó filho, poderia eu me gabar disso:  
que tu tolerasses com tanta compaixão as minhas  
provações e que ficasses aqui para me socorrer.  
No entanto, os Átridas não se resignaram com paciência  
a suportar isso assim, os bravos generais!  
Mas – claro que a tua natureza é nobre e oriunda  
de bem nascidos, ó filho, - tudo isso com destreza aguentaste,  
saturado não só de gritos, mas de mau cheiro!  
E agora que já parece haver algum alívio  
e realmente um repouso deste mal, filho,  
ergue-me tu mesmo, põe-me de pé, filho,  
para que, quando o cansaço enfim se afastar de mim,  
dirijamo-nos à nau e não retardemos a viagem.<sup>16</sup>

A isso, Neoptólemo responde:

Alegra-me ver que, além de minha expectativa,  
tu sem dor enxergas e respiras ainda,  
porque os sintomas da presente crise; já te mostravam não mais  
existindo.  
Agora levanta-te a ti mesmo; se preferires  
estes aqui te segurarão: não há lerdeza para o trabalho,  
uma vez que tu e eu decidimos assim.

No êxodo, surge Hércules, *deus ex machina*, cuja voz traz os *mytho*divinos, exigindo que as personagens se detivessem na caminhada:

Não [vão] ainda, antes de as nossas  
palavras ouvires, filho de Péas:  
anuncia que a voz de Hércules  
escutas falar e que vês meu rosto.  
Venho por tua causa, a celeste  
sede tendo deixado,  
tanto para te confirmar as decisões de Zeus,  
como para reter o caminho pelo qual partes,  
e tu minhas palavras escuta.  
[...]  
Tendo ido com este varão à cidadela  
troiana, primeiro que sejas aliviado desta triste ferida.  
E pela excelência escolhido como o primeiro da armada,  
Páris, que por natureza é a causa destes males,  
com estas minhas flechas tirarás da vida,  
[...] E a ti, filho de Aquiles, o seguinte  
aconselharei, pois nem tu sem ele és forte  
para capturar a planície de Troia, nem ele sem ti,  
mas igual a dois leões aliados vigiai,  
ele a ti e tu a ele. Eu enviarei  
Asclépio, aliviador de tua ferida, a Ílion,  
[...] honrai o que é divino,  
porque nas outras coisas, secundárias, pensa o pai  
Zeus. Pois a piedade não morre com os mortais,  
quer vivam quer morram, não se destrói.

Sófocles, com seu viés psicológico, apresenta figurativamente a reversão de um acontecimento psíquico em uma marca física no corpo, e pode-se dizer que, assim, adota como base o pressuposto de que o sujeito é uma construção da linguagem. Nas palavras de Odisseus: “[...] vejo que para os mortais, / a língua, não as ações, tudo conduz”.<sup>17</sup>

Há uma interação entre linguagem e corpo, entendendo, aqui, a primeira como o conjunto das representações mentais e suas expressões, os pressupostos discursivos vividos e compartilhados pelos seres humanos; já o segundo como o *fenômeno*, em sua ligação com o *ethmos* grego: *phainómenon*, ou seja, o que pode ser visto, o que se manifesta à luz, *phós*. Se consideramos a linguagem como um

sistema de práticas discursivas que funcionam como referência e interpretação do mundo, surgirá um hiato na relação dialética entre discurso e corpo que corresponderá à dicotomia tradicional entre pensamento e ação, que a psicanálise resolve representando o corpo como permeado pelo discurso, estabelecendo uma outra e imaginária anatomia.<sup>18</sup> Reconhecendo as dificuldades de solução do problema da passagem da imaterialidade para a materialidade, que corresponderia à passagem da instância ontológica à ôntica em um mesmo âmbito sistemático teórico-filosófico, examinamos aspectos da psicanálise como uma teoria do conhecimento e da ação que, ao apresentar a corporeidade como construção discursiva, se aproxima da resolução deste hiato. A *Hormé, Trieb* ou pulsão, a energia que deflagra o movimento vital, seria a energia que associa o âmbito físico ao psíquico, permeada pelas diretrizes morais de um superego que controla e obstaculiza o que pode ser expresso e o que deve ser recalcado, elidido da consciência para o inconsciente.<sup>19</sup>

Temos em vista que uma análise de cunho psicológico deverá se apoiar no acordo social que estabelece os significados da cultura, tomados como fundamento, e que esta análise se constitui como teoria e prática pela abordagem dos termos da linguagem tais como se apresentam na cultura, com a fisionomia do pressuposto cultural.<sup>20</sup> Assim, a psicanálise estabelece seu referencial na expressão individual, referindo-se ao sujeito, seu objeto, e, observando os fatos individuais humanos com ênfase no código linguístico, procede a uma abstração do contexto espaço-temporal, remetendo-os à historicidade dos sujeitos individualizados em um procedimento de desconstrução dos significados constituídos e institucionalizados pela sociedade. Neste procedimento a psicanálise opera também uma reconstrução dos significados que os isola do âmbito histórico-cultural e os realoca no particular, segundo uma axiologia em que a estrutura da subjetividade adquire um caráter de universalidade,<sup>21</sup> ou seja, é abordada como sendo comum aos seres humanos em diversos tempos e lugares, o que permite o estabelecimento de um sistema teórico-metodológico próprio, tornando-se *ciência e prática* interpretativa.<sup>22</sup>

Foi a partir das indagações acerca das manifestações da histeria<sup>23</sup> que a psicanálise colocou em pauta a expressão cênica da linguagem, aventando a possibilidade da existência de regras relativamente estáveis segundo as quais o corpo responde



linguisticamente, em vez de fisiologicamente, às demandas do sujeito em sua relação com o mundo e estabelecendo a constância de um conjunto típico de manifestações, constituinte de uma sintomatologia no *tópos* corporal que tem sua etiologia no *tópos* linguístico. Tratamos aqui de um processo expressivo, catártico, de uma realização poética, ou seja, de uma forma aparentemente espontânea de “exteriorização do indizível”, quando, cultural e circunstancialmente, a fala e as demais formas de expressão condizentes com a *orthopraxia* não encontram lugar.<sup>24</sup> De acordo com Freud:

[...] verificaremos que as experiências psíquicas que formam o conteúdo dos ataques histéricos têm uma característica que lhes é comum. Todas são *impressões que não conseguiram encontrar uma descarga adequada*, seja porque o paciente se recusa a enfrentá-las, por temor de conflitos mentais angustiantes, seja porque (tal como ocorre no caso de impressões sexuais) o paciente se sente proibido de agir, por timidez ou condição social, ou, finalmente, porque recebeu essas impressões num estado em que seu sistema nervoso estava impossibilitado de executar a tarefa de eliminá-las.<sup>25</sup>

As manifestações cênicas da histeria são o exemplo modelar dessas “impressões que não conseguiram encontrar uma descarga adequada”, vastamente exploradas pela literatura desde as peças teatrais da Atenas do séc. V AEC, em que há personagens que apresentam características que podem ser comparadas às descritas por Freud, vinte e quatro séculos depois. A partir destas ideias, tornadas estatutos culturais, abordagens generalistas, típicas do cientificismo do séc. XIX, que resgatavam as teorias clássicas de pensadores como Platão, Hipócrates<sup>26</sup> e Galeno, entre outros, mantiveram os homens incólumes, de modo a nem aventar a possibilidade de suspenderem sua virilidade, e depreenderam a universalidade de estruturas psíquicas constituintes das mulheres como seres corpóreos e “sem alma”,<sup>27</sup> cuja existência se pretendia, segundo os *mores*, os costumes, que obedecesse exclusivamente a fins procriativos, de forma a manter a estrutura familiar androcêntrica e, assim, garantir a continuidade da estrutura política e a transmissão consanguínea da herança material e da linhagem de poder.<sup>28</sup> Neste sentido, as expressões ou exteriorizações para o visível, das aflições humanas, cujos motivos são obliterados pela consciência moral

instituída, construída segundo as regras do âmbito cultural, o “Simbólico”, foram utilizadas como modelos disforizantes, uma vez que não seguiam a coerência desejável aos atos públicos e, com a sua fisionomia de “incontinência” apresentavam um corpo fora de controle e, portanto, inconvenientes em relação ao ordenamento social. Podemos dizer que, na literatura clássica, a descrição das personagens transgressoras e dos acontecimentos a elas referidos era a elaboração e a reiteração de uma sintomatologia histórica genérica, chamada nos homens de hipocondria, e utilizada como discurso político-pedagógico para a inserção dos homens e das mulheres na sociedade ateniense segundo os interesses da *pólis*.

Assim, as leis, as religiões, a literatura e as artes cuidaram da criação de instrumentos de coerção social normatizando os papéis segundo sua fisionomia sexual. Assim o fez com a sensibilidade e a fragilidade masculinas, mostrando e reiterando que deveriam ser suprimidas em favor da praticidade e força viris, e com a eroticidade feminina, que deveria obedecer ao desejo masculino determinado socialmente,<sup>29</sup> e que a incontinência seria punida com o exílio, a loucura e outras tantas desgraças.<sup>30</sup> Desta maneira, a construção do gênero masculino pelos rituais da *pólis* cuidou de elaborar mitos e rituais de passagem da idade infantil à adulta, e a sua consequente inserção no mundo político, por meio de construções simbólicas que diferenciam binariamente os gêneros,<sup>31</sup> inserindo cada qual em um quadro de comportamentos privados e públicos e de papéis a desempenhar, garantindo a manutenção da estrutura *políade*, baseada na diferença sexual como eixo de sustentação da transmissão da tradição e da hereditariedade de bens materiais e de poder e construindo identidades<sup>32</sup> ideais e socialmente adequadas em contraste com subjetividades particulares.

Entendemos que a doença é a ausência da saúde, que impede o ser humano de cumprir as determinações sociais e, considerando que a semiologia médica é também a linguagem de uma *episteme* específica, por conseguinte se as mulheres interessavam às sociedades como seres procriativos, as doenças que as acometiam, tornando-as inaptas, seriam doenças do órgão de procriação e se os homens interessavam às sociedades como operadores das instituições políticas e da realização de conquistas de bens e de poder, suas doenças seriam as que os acometem de fraqueza e de pusilanimidade.

A razão da estigmatização dos portadores de patologias tem sido esta falha no cumprimento das funções sociais, seja por uma condição de incapacitação ou pela transgressão às normas de funcionamento das instituições, e as instituições morais são o que Freud denominou *Die Symbolik*, o Simbólico. Como exemplo da amplitude desta segregação social temos a estigmatização não somente dos histéricos e outros “lunáticos”, mas de um amplo espectro de indivíduos, que abrange raça, religião e gênero.<sup>33</sup> Podemos deixar implícito o remetimento às teorias da Psicologia Social, que tratam a sectarização como um mecanismo de formação e manutenção da coesão grupal.

No que concerne aos sintomas apresentados por homens e suas manifestações físicas, não parecia fácil remetê-los à histeria, uma vez que aparentemente não tinham a necessidade de se escusarem de seus desejos de cunho erótico, e eram, então, categorizados como “hipocondria” ou “melancolia”.<sup>34</sup> Assim, as doenças femininas, em geral, foram (e têm sido) reputadas à contenção de desejos sexuais inconfessáveis, posto que indesejáveis e, quiçá, condenáveis pelos pressupostos culturais e políticos interiorizados pelas mulheres inseridas na cultura, e as doenças dos homens têm sido remetidas a agentes físicos que externamente incidem sobre seus corpos. No entanto, enquanto a histeria, como apanágio feminino, é sempre disforizante e socialmente excludente, a melancolia é, desde Aristóteles, um signo de genialidade, que, se excessiva, poderia derivar em loucura:

Por que será que todos os homens que foram excepcionais (*perittoí*) (3) no que concerne à filosofia, à política, à poesia ou às artes aparecem como seres melancólicos (*melancholikoi*), ao ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bílis negra (4) [...]. A *ékstasis* (6) para com seus filhos e a eclosão de úlceras [...] ocorre aos muitos [acometidos] pela bílis negra. Também aconteceu de estas úlceras acometerem Lisandro, o lacedemônio, antes de sua morte. Ainda há [os mitos] a respeito de Ájax e Bellerofonte: dos quais um tornou-se completamente *ekstátikos*, enquanto o outro buscava lugares ermos (*tàs eremías edíoken*) (7), por isto Homero compôs assim: “Mas, depois que ele [Bellerofonte] se tornou odiado por todos os deuses, vagou sozinho pela plana Aléia, roendo seu coração (*thymón*) e alijando (8) o caminho dos homens”(9). E, dentre os heróis, muitos outros parecem sofrer o mesmo *páthos*, sofrimento (*homoiopatheís*), que esses.<sup>35</sup>

Observa-se que os homens ditos geniais, em geral pela posteridade, em seu tempo de vida foram segregados como seres de exceção, ou seja, como digressões em relação à “normalidade”.

A importância da compreensão da histeria como manifestação daquilo que não se pode comunicar socialmente, seja verbal ou gestualmente e que, por isso se expressa no corpo, se torna visível, seja por meio de sintomas ou por meio de gestos, é o reconhecimento e a legitimação da eficácia dos modos de repressão daquilo que transgredir os estatutos do ordenamento simbólico, dando ensejo a uma fantasmagoria que inexoravelmente se torna manifesta. Nesse sentido, a evasão realizada pelas ações descritas na sintomatologia da histeria desempenharia o mesmo papel que os sintomas de outras doenças de ordem psicogênica, tal que se às mulheres, sejam as atenienses ou as vitorianas, como sempre consideradas seres de pura fisicalidade, era impedido caminharem livremente em direção à realização dos seus desejos no mundo, levando-as a expressarem fisicamente a paralisia a que eram submetidas, os homens atenienses ou vitorianos, como sempre considerados seres mentais, obrigados a uma virilidade ideal e a conquistas alheias aos seus desejos, também recorreram, como defesa, à paralisia social pela melancolia e pela hipocondria. Histeria, hipocondria, melancolia, todas remetem à ligação mental com o corpo. Em vez de evitar o desprazer do sofrimento e da dor, o sujeito desfruta do exercício penoso de um sintoma,<sup>36</sup> que substitui uma dor original da qual não pode ser consciente, e com isso, suspende o devir do aniquilamento, que seria insuportável. Verifica-se uma antinomia, um duplo sentido antitético no âmbito simbólico, que é o resultado desta antítese entre ser sujeito, determinante, e objeto, determinado, em que o conflito entre os *nómoi*, as leis, suspende o *éthos*, comportamento, dando lugar a um *próton pseúdos*, primeira mentira,<sup>37</sup> a um deslizamento da linguagem pela superfície do sujeito objetificado que deixa escapar fragmentos de desejo recalçados advindos de outra instância, o inconsciente, sobrevivendo a *conversão*.

Na histeria, a representação inconciliável é tornada inócua pela *transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática*. Para isso, eu gostaria de propor o nome de “conversão”. [...] O ego consegue, assim, libertar-se da contradição com a qual é confrontado; em contrapartida, porém, sobrecarrega-se com um símbolo mnêmico que se aloja na consciência como uma espécie

de parasita, quer sob a forma de uma inervação motora insolúvel, quer como uma sensação alucinatória constantemente recorrente.<sup>38</sup>

O conceito de “conversão”, portanto, remete a manifestações que correspondem ao desejo, *Wunsch*, nas quais se unem o psíquico e o somático, provendo uma espécie de satisfação substituta que remete ao inconsciente, a *outra cena*, através do corpo. O sujeito de defende recalando a lembrança de um trauma ou de um desejo que não se permite ter, mas tal experiência sobrevém se instalando sob forma simbólica em um lugar do corpo com uma ligação particular ao símbolo, o lugar da complacência somática.

Com Freud a histeria deixou de remeter às diversas ginecologias fantásticas e de ser considerada mera atuação falseadora dos sujeitos que a manifestavam, e gradativamente passou a ser considerada um tipo de manifestação de personalidade com características de mimetização e encenação,<sup>39</sup> que anunciavam o “esquecimento” de um trauma ou uma falta. Posteriormente, com Jacques Lacan, a histeria ganharia o estatuto de categoria discursiva e a personalidade histérica passaria a ser vista como um tipo de conduta em relação à vida. Para ele, a histeria é uma forma discursiva que estabelece um laço social com a alteridade na figura de um *outro*, que é colocado em posição de mestre a ser subvertido.

A quem se dirigiria Filoctetes como anti-herói, brandindo sua incapacidade? Filoctetes mantém sua doença por dez anos, tornando-a seu sintoma, seu significante. Odisseus, como *sophós*, é aquele que é atuante e encarna os valores políades, mesmo que tergiversando. O *agón* é entre o herói que submete os exércitos e o vitimizado pela dor e pelo conflito, um representando a virilidade determinante e o outro a submissão e o aniquilamento determinados pela infidelidade, mesmo que involuntária. Ambos tergiversam com o mesmo instrumento: Odisseus tenta dominar Filoctetes pela astúcia declarada, aliciando Neptólemo e sugerindo que ele engane Filoctetes, que, por sua vez, seduz Neptólemo, o enviado de Odisseus, persuadindo-o à adesão à sua causa pela compaixão e, subvertendo, assim, o poder de Odisseus. O desejo de Filoctetes é o mesmo que o de Odisseus, a conquista de Troia e o prestígio do guerreiro, mas ele não quer ceder ao mestre, embora aparentemente ceda a Neptólemo, o compassivo, mas o faz apenas em prol do seu desejo recôndito, que é animado pelo triunfo sobre Odisseus.

Assim que Filoctetes aceder ao que se espera dele, a sua ferida será curada e ele será novamente herói, assumindo o papel de sujeito, determinante da ação, que substitui o seu papel de objeto, vítima da sua falha. A remissão de Filoctetes só pode ocorrer depois do seu retorno aos desígnios do ordenamento social, em uma didática comparável à do Prometeu Acorrentado, de Ésquilo, em que Prometeu e Io serão incessantemente mortificados enquanto não aquiescerem e retornarem à *orthopraxis*. No êxodo, Hércules aparece como representante da vontade de Zeus, significando a ordem incontestável, e Filoctetes passa a ser o novo mestre a ser seguido por Neptólemo, que antes pretendia acompanhar os sucessos de Odisseus.<sup>40</sup>

No que concerne ao simbólico expresso na linguagem, cumpre à psicanálise a interpretação do possível, da imagem poética plena de certeza e alheia à regra do real no senso comum; no que concerne ao sógnico, cumpre a detecção do que se apresenta de específico, construído em um sistema lógico particular para futuro remetimento aos sentidos do ordenamento simbólico e, então, à interpretação da instância do particular. A estrutura do ato discursivo se serve da lógica apenas para construir uma sintaxe, o discurso subjetivo sobre um substrato da língua social. Assim, há, paralelamente à linguagem morfo-fonológica regular, uma linguagem específica, sobredeterminada pela linguagem constituidora das tradições, as quais que, por sua vez, constituem o inconsciente. O sistema linguístico específico que a psicanálise percorre estrutura-se em uma organização sógnica condensada e deslocada, que transforma os significados convencionais e aponta para vários sentidos, o que permite a superinterpretação e pode *darstellen*, apresentar com um só conteúdo diversas *Vorstellungen*, representações, que são realizações eidéticas de *Wunschregungen*, impulsos desejanter. Essas representações desvinculam-se do discurso comum pela autonomia do seu significante em relação ao significado, posto que o significado é descolado do significante pela cisão operada por uma interdição não intencional, ou, melhor dizendo, não consciente.

Se considerarmos o *real* como o irrepresentável, sobre o qual qualquer significação desliza, reconheceremos que é impossível uma hermenêutica inteiramente apropriada ao psicossomático, pois como poderia um indivíduo interpretar o irrepresentável para outrem? O

que a histeria como eclosão do conflito mental e o seu correlato no corpo teriam em comum é o irrepresentado: na histeria o gesto atuante e no corpo a aparição da marca, que não são, a princípio, interpretáveis pelo agente. Na histeria os gestos encenados buscam o olhar do outro em um idioma que o outro seria capaz de compreender, na somatização a marca física se declara. A aporia está em se considerar que na atuação histérica o inconsciente, enquanto tal, também é irrepresentado, posto que é inconsciente ao agente, e por seu apelo ao olhar do outro logra a interpretação do outro e passa a ser existente, deixa de ser irrepresentado. No fenômeno psicossomático a opacidade da representação causal seria equivalente à obviedade da lesão. Enquanto a conduta tipicamente histérica, reputada ao feminino, se apresentaria em uma encenação de boa estética, pois utiliza um discurso socialmente compreensível, a marca somática fere o olhar, transgredindo excessivamente o discurso e a compreensão social. A sua origem ou causalidade, que deveria ser compreensível, é opaca para senso comum uma vez que se expressa em um idioma irrepresentável para todos os outros, inclusive o próprio sujeito, pois quem se apresentaria como escara, signo de morte anunciada ao olhar do mundo? Então, o sujeito psicossomático seria o paroxismo do histérico, mas nele os *nomoi* que o afligem são tão pungentes que ele os agride com a própria destruição.

Filoctetes, o herói passado e futuro, é uma vítima da boa vontade mal interpretada, que se supera pela persuasão de fisionomia benevolente. Sua paralisia restritiva se deve à dor que o subjuga, mas que suporta dignamente, poupando a sociedade do horror inestético que o acomete, e, mesmo fragilizado pela vitimização e usando estratégias de persuasão comumente tipificadas como femininas, quando sucumbe à dor e reclama, o faz em altos brados, mantendo uma promessa de virilidade que os outros buscam resgatar. Assim, a personagem representa o quadro da histeria com feições masculinas.

Arriscamos uma interpretação da peça à luz da psicanálise tendo como hipótese ativa a ideia de que o sujeito psicossomático, em que se opera o fenômeno conversivo, seria o paroxismo do histérico: na sociedade grega, a palavra empenhada (*Kledón*) tem a mesma raiz de *kléos*, a boa fama que se diz do outro. Filoctetes, por apontar com seu pé para o local do túmulo de Hércules, sente

vergonha, sente-se *infame*, indigno de seus companheiros de armas, privado de dignidade. Ao adoecer-lhe o pé, passa por uma espécie de “morte cívica”: está privado do convívio social, do convívio religioso, do político e do guerreiro.

Como diz Lacan:

O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, em primeiro lugar, o privilégio que tem a dita imagem para ele. Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu *Umwelt*, o que o rodeia, ele o *corpo-reifica*, o faz coisa à imagem de seu corpo. Não tem a menor ideia, certamente, do que acontece neste corpo. Como sobrevive um corpo? [...] O corpo ganha seu peso pela via do olhar.<sup>41</sup>

Os *nómoi*, presentes em Filoctetes, rei, herói e condutor de exércitos, por ele outrora representados, e a perda de *kléos*, pela traição de *klédon*, levam-no à autodestruição com uma inscrição no corpo, terrível para a ordem políade: a vileza e a pusilanimidade da ferida purulenta, marca dos infames. As doenças, no universo cognitivo helênico são, antes de tudo, morais, indicativas de caráter e, no caso de pústulas, lepra e assemelhados, eram indícios de falhas morais. O “bem-disposto a fazer amigos”, Filoctetes, estava, então, distante de sua “natureza”. A compaixão e a *philia* do jovem Neoptólemo o “resgatam” em seus valores, através de longos diálogos entre as personagens, nos quais a memória dos feitos passados de Filoctetes vem à tona, seguindo-se a cura – que sobrevém, ao estilo das tragédias, no sono de Asclépio. E Hércules surge como agente organizador da situação, restituindo o universo da *pólis* e anunciando, nesta tragédia com “final feliz”, o resgate do herói à sua posição original e saudável, segundo os padrões atenienses.



ABSTRACT

Discourse and Symptom: a Psychoanalytical Reading of Sophocles' *Philoctetes*

This paper analyses some aspects of the discursive bases of a psychogenic human disease, regarding the multiseccular processes of appropriations and re-readings of Athenian tragic plays in the Western cultural tradition. In Sophocles' tragedy *Philoctetes*, the protagonist enacts a physical illness that, in a psychoanalytic approach, can be seen as having been developed by a psychogenic factor. This paper will deal with *Philoctetes*' disease as a psychic conflict which can be understood as a conversion phenomenon linked to (male) hysteria.

KEYWORDS

Tragedy and Psychoanalysis; Hysteria; Conversion Phenomenon.

NOTAS

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste estudo foi apresentada no XXIII Ciclo de Debates em História Antiga: Política & Comunidade. Rio de Janeiro: IH/UFRJ, 2013.

<sup>2</sup> LACAN, 2007, p. 13-14.

<sup>3</sup> VALLAS, 1996, p. 72.

<sup>4</sup> FREUD, 1991c, p. 214.

<sup>5</sup> Esta tragédia não apresenta a estrutura paradigmática – para os modernos, influenciados pelos comentários de Aristóteles na *Poética* – de tragédias como *Édipo-Rei*, *Ájax* e *Antígona*, na qual uma situação inicial aparentemente harmoniosa é abalada, ocorrendo a ruína da(o) protagonista. Como em *Édipo em Colona*, *Filoctetes* retrata o tema do “resgate do herói”. É interessante destacar que o paradigma moderno da Tragédia é indemonstrável para o Teatro ateniense quando observamos o modo como as tragédias eram encenadas. Organizadas em trilogias – a maioria perdida para nós – e uma comédia ou drama satírico no final do dia, o programa teatral, em sua função didática, apresentava, após a *crise* instaurada pelo *drama*, a possibilidade de resgate do herói e/ou a pacificação do corpo social. A *catarse* promovida pelo Teatro ateniense, a nosso ver, pode ser compreendida de modo mais profundo quando pensamos no programa teatral como um todo: crise/ruína do herói/resgate do herói ou do corpo social abalado/reinstauração da ordem políade. Desse modo, os efeitos catárticos eram potencializados, e os espectadores, pacificados ao final do dia de espetáculos.

<sup>6</sup> Hera sempre quis matar Hércules, que era filho de Zeus com uma mortal. Seu estratagemas final é fazer com que Hércules vista um manto envenenado que o enlouquece de dor. Hércules na sua fúria mata sua mulher e seus filhos, mas percebe isso e Filoctetes o ajuda ateando-lhe fogo, para que morra, dando fim à sua dor física e à dor afetiva de ter matado seus filhos e sua mulher, Djanira, a quem amava.

<sup>7</sup> A etimologia do nome Filoctetes é analisada por Fernando Brandão dos Santos, na “Introdução crítica” à sua tradução da tragédia: *fbilo e ketetes*, que pode significar aquele que ganha, adquire, ou possui, vindo do verbo *ktáomai*, ligando-se assim aos termos *ktésis*, aquisição, posse, e *ktêma*, bem, propriedade (móvel ou imóvel), lucro. Cf. a ocorrência no texto dos termos relacionados a esse radical” (SÓFOCLES, 2008, p. 40).

<sup>8</sup> Nos *Cypria*, lê-se um comentário de Proclo de que Filoctetes teria sido picado por uma hidra na ilha de Tenedo, e que teria sido abandonado pelos demais heróis em Lemnos em razão do mau cheiro de sua ferida. Na *Iliada Menor*, há um relato da disputa das armas de Aquiles entre Odisseus e Ájax e da morte de Páris por Filoctetes, mas, nesta versão, é Diomedes quem traz o arqueiro de volta ao acampamento grego. A arqueóloga Edna Hooker comenta um vaso em que estaria pintada uma personagem identificada com Filoctetes sendo mordida por uma cobra.

<sup>9</sup> Ao contrário de Cassandra, cujas profecias e oráculos eram desacreditados por todos (devido a uma maldição de Apolo), seu irmão gêmeo Heleno, também adivinho, era ouvido com atenção por troianos e gregos.

<sup>10</sup>*Iliad.* 2.716-20.

<sup>11</sup> No Teatro, registra-se uma tragédia de Ésquilo, da qual só temos o título e nenhuma informação sobre o argumento ou as personagens, e outra de Eurípedes, encenada em 431 a.C., que fazia parte da trilogia da *Medeia*, atualmente perdida. Na poesia, o registro literário mais antigo sobre a figura de Filoctetes é a *Iliada* de Homero, na qual o poeta o nomeia como rei de Melibeia e Olizon, liderando naus na expedição contra Troia, com 50 guerreiros em cada navio. Filoctetes e seus guerreiros eram arqueiros renomados ([...]a eles, Filoctetes comandava, bom conhecedor do arco/com sete naus. E cinquenta homens em cada/embarcaram, bons conhecedores de combater com a força do arco. (*Iliada*, v. 718-720)). Seu conhecimento do arco, e o próprio arco, são elementos reiterados na peça de Sófocles.

<sup>12</sup> Na *Odisseia*, há duas menções à personagem: num diálogo entre Nestor e Telêmaco, Filoctetes é citado como um dos heróis que tiveram um retorno glorioso da Guerra de Troia (Dizem que voltaram bem os Mirmidões que lutam com a lança; aos quais conduziu o brilhante filho de Aquiles magnânimo/e também a Filoctetes, o filho esplêndido de Peante(*Odisseia*, II, 188-150). Na *Odisseia*, Filoctetes já surge associado a Neoptólemo, o jovem filho de Aquiles, uma ligação muito explorada na tragédia de Sófocles. A segunda referência à personagem na *Odisseia* ocorre no discurso de Odisseus aos feácios, mencionando que Filoctetes o superava no uso do arco: “O único que me superava no arco era Filoctetes/em território dos troianos, quando nós, Aqueus, atirávamos flechas” (*Odisseia*, VIII, 219-220).

<sup>13</sup> Um traço da personalidade de Odisseus, em diversas versões míticas, é o seu caráter sofisticado e ardiloso, para quem saber segredos era muito útil, pois lhe conferia poderes políticos. Lembremos os seus ardis na *Odisseia* as suas andanças.

<sup>14</sup> Goteja de novo do fundo esse sangue/que borbulha vermelho, e espero algo novo!/Ai, ai, ui, /ai, ai, mais, ó pé, quanto mal me fazes!/ Está vindo,/está vindo bem perto. Ai de mim, infeliz!/Estais diante da situação! De maneira alguma fujais!/ Hui, hui, hui, hui!/ Ó estrangeiro Cefalênio, que transpassada por/teu peito tivesses esta dor! Hui, ai, ai, /ai, ai, mais de novo! Ó dois generais, Agamemnon, ó Menelau, como no meu lugar/por tempo igual alimentaríeis esta doença?/Ai de mim,/[...]Mas, ó filho, tenha coragem, porque já/me vem aguda e rapidamente se vai./Mas, suplico-te, não me abandones sozinho!...] (*Filoctetes*, v. 783-809; seguindo-se uma *sticomithia* entre Filoctetes e Neoptólemo, com interjeições de dor de ambos os lados, até o verso 828).

<sup>15</sup> Sono, que desconheces a dor e os sofrimentos,/bem arejado nos venhas, venturoso,/ venturoso, ó senhor! Nos olhos dele mantendas/esse brilho, que irradia estendendo-se!/ Vem, vem-me ó curandeiro! –/ Ó filho, vê bem onde estás,/ para onde vais, de agora em diante/ que cuidado devo ter? Estás percebendo já./ Dele é a coroa, disse o deus que o levássemos.(*Filoctetes*, v. 829-837).

<sup>16</sup> *Filoctetes*, v. 867-881; v. 882-889; v. 1409-1444.

<sup>17</sup> *Filoctetes*, v. 96-99.

<sup>18</sup> ASKOFARÉ, 2010, p. 19.

<sup>19</sup> “Sob que condições se chega a essas formações patológicas de símbolo, ou, (por outro lado) repressão? [...] a repressão se liga por inteiro a algumas representações que despertam no *ego* um afeto penoso (desprazer); em segundo lugar, são representações provenientes da vida sexual?” (FREUD, 1991a, p. 397). Na Edição Standard da editora Imago, na tradução para o português, repressão é traduzida por recalçamento/recalque, diferente da tradução para o espanhol da Editora Amorrortu, em que consta repressão. Na edição em alemão de 1952, lê-se “*Abwehr*” oder “*Verdrängung*”=defesa ou afastamento/deslocamento/repressão (FREUD, 1952, p. 379).

<sup>20</sup> Cf. Jacques Lacan: “A referência à experiência da comunidade e da substância desse discurso não resolve nada. Pois esta experiência adquire sua dimensão essencial na tradição instaurada por esse discurso. Essa tradição, muito antes que nela se inscreva o drama histórico, funda as estruturas elementares da cultura. E essas mesmas estruturas revelam uma ordenação das trocas que, embora inconsciente, é inconcebível fora das permutações autorizadas pela linguagem” (LACAN, 1998, p.498).

<sup>21</sup> BOWLBY, 2007, p. 14; 49; 61.

<sup>22</sup> HORVAT, 2015, p. 94.

<sup>23</sup> “A noção de histeria aparece no séc.IVa.C. com Hipócrates que, voltando sua atenção para o estudo das doenças das mulheres, formulou a noção de “sufocação da matriz”. Retomou assim a ideia, presente no antigo Egito, de que o útero, ou *hysteros*, seria um organismo vivo, análogo a um animal, dotado de certa autonomia e de possibilidade de deslocamento. Em sua opinião, a mobilidade do útero no interior do corpo explicaria muitas doenças femininas, incluída a sufocação da matriz. Ao se deslocar, o útero se poderia fixar sobre outros órgãos causando ansiedade, tonturas, vômitos, dores de cabeça e pescoço, resfriamento das pernas, perda da palavra. Uma sintomatologia polimorfa, imprevisível, suscetível de atingir todas as partes do corpo e suas grandes funções (CATTONÉ, 1992). Segundo Hipócrates, a histeria era doença feminina, derivada da ausência de relações sexuais. Alinhando-se a Hipócrates, Platão reforçou a analogia do útero com um ser vivo propondo que esses deslocamentos seriam determinados por um desejo de fazer crianças (CATTONÉ, 1992). Portanto, desde a tradição grega a histeria foi formulada como uma questão própria das mulheres, ligada à insatisfação sexual ou ao desejo de procriar. Nessa concepção, as mulheres teriam uma espécie de fome de gerar, que definiria seu ser (BIRMAN, 2001), perspectiva segundo a qual a hipótese de histeria masculina era impensável. Essa concepção da histeria atravessou toda a Antiguidade. Durante a Idade Média, a tese da sufocação da matriz desapareceu, e as convulsões e outras manifestações corporais foram atribuídas à possessão diabólica e à bruxaria, transformando-se em assunto de padres e inquisidores” (TRILLAT, 1991; cf. tb NUNES, 2010, p. 374-375).

<sup>24</sup> HORVAT, 2015, p. 96.

<sup>25</sup> FREUD, 1991a, p. 190.

<sup>26</sup> Platão, *Timeu*, XLV e *Corpus Hippocraticum* podem ser acessados, no grego e em tradução francesa, pelo sítio da Université Paris v–René Descartes, na Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine. Disponível em: <http://web2.bium.univ-paris5.fr/livanc/?cote=34859x08&do=chapitre>.

<sup>27</sup> Os romanos, cujas instituições culturais são seguidas pelo ordenamento social ocidental até hoje, a partir de múltiplos processos de ressignificações, seguiram as ideias de Aristóteles, segundo as quais “a mulher era um ser inferior, uma espécie de primeiro monstro na hierarquia das espécies e para a qual a saúde não podia ser senão relativa, pois a sua natureza é pletórica, superabundante de “humores”. Ela é, de fato, normalmente marcada por acidentes dramáticos, a puberdade e a menopausa, e ritmada por um mal-estar mensal que fascina totalmente os homens em sua repugnância (GOUREVITCH, 1984, p. 27).

<sup>28</sup> KATZ, 1999, p. 131.

<sup>29</sup> Aquelas que resistem à regulamentação política do próprio desejo sofrem por isto, por exemplo, Io, transformada em vaca histérica e transtornada, e condenada ao exílio até sucumbir e ceder ao assédio de Zeus e Cassandra, muitas gerações depois de Io, condenada à presciência e ao descrédito por não ceder aos desejos de Apolo. Os homens transgressores são punidos com a loucura (Heracles) e com o exílio (Filoctetes e Prometeu).

<sup>30</sup> A histeria é um conjunto de manifestações de feições corpóreas que eclodem com a superveniência da expressão de um conflito da ordem do inconsciente. Seus sintomas sempre foram relatados como semelhantes em homens e mulheres, mas nos homens era denominada hipocondria e melancolia. Neles se dizia serem expressões de um trauma passado, nas mulheres, ausência de vida marital e de prole. Diz Etienne Trillat: “Com a consolidação do cristianismo, a histeria, reputada às mulheres, passou a ser uma doença explicada pela fé e instalada no corpo feminino, já não mais habitado por um animal, e sim por um ser diabólico. A histeria era, então, ocasionada pela necessidade do intercuro sexual com homens e da geração de filhos, sendo fruto e originando ações incursivas de possessão por espíritos maléficos. O não cumprimento das supostas premências orgânicas das mulheres ocasionava também a possessão por demônios, denominados incubos, dos homens que com elas conviviam - demônios que visitavam as mulheres durante a noite -, e a possessão por súcubos, demônios sedutores sob forma feminina que os corromperiam, provocando neles sonhos eróticos e poluições noturnas”. (TRILLAT, 1991, p. 45; QUINET, 2005, p. 92-93). “Na Idade Média [a histeria] desempenhou um significativo papel histórico-cultural; apresentou-se como epidemia como consequência de um contágio psíquico e constituiu o fundamento real da história das possessões pelo demônio e da bruxaria.” (FREUD, 1991a, p. 45). Como nos diz Sander Gilman: Não há dúvida que o termo “histórico” é frequentemente aplicado como diagnóstico de algo que os médicos não compreendem... a justificativa para aceitar “histeria” como uma síndrome é inteiramente baseada na tradição.”(GILMAN, 1993, p.4)

<sup>31</sup> Sobre a construção da identidade masculina, citamos Cláudia Beltrão: “o *tirocinium fori* (recrutamento para o Fórum), que coroava os ritos da *Liberalia*, era paralelo ao *tirocinium militiae*, criando o corpo masculino do cidadão romano em seu lugar, seu vestuário e seu comportamento. Um importante fator para o bom sucesso dos jovens nos rituais era a formação retórica. A oratória era apropriada aos homens, distinguindo-os das mulheres, de quem era esperada a castidade e, por conseguinte, o silêncio. Cícero no *Brutus* e no *Pro Caelio*, demonstra como este processo educativo masculino era estruturado. O treinamento retórico era fundamental na formação do homem público. O Fórum era o *locus* do bom orador e do bom cidadão, criando a identidade do *vir bonus*. [...] Todo ano, no dia da *Liberalia*, jovens romanos da aristocracia eram conduzidos por seus pais ou tutores ao *Forum Romanum*, trajando, pela primeira vez, a *toga virilis*, abandonando a *bullae* e as vestes de criança, em uma espécie de “rito de passagem” que incluía a inspeção dos órgãos genitais do rapaz; este dia ligava o corpo masculino a um lugar e a um vestuário específicos (RICHLIN, 1993, p. 545-8; GLEASON, 1995, p. 121). [...] O aprendizado da oratória e o treinamento retórico sob um grande orador eram fatos importantes neste rito de passagem. Este rito era conhecido como *tirocinium fori* (recrutamento para o Fórum), paralelo, segundo Tácito (*Dial.*, 34), ao *tirocinium militiae* de um jovem oficial do exército romano. [...] O treinamento do orador envolve uma grande preparação física. A lista dos gestos apropriados, em Quintiliano, envolve práticas disciplinares para os novatos e, em todo o processo, vários vícios os ameaçam, dentre os quais o vício da efeminação é o mais destacado. A lista de adjetivos associados com o ‘feminino’ e com a ‘efeminação’ é extensa: *tumidiorem, redundantem, fractum, viro molliorem, superfluens, lascivi, mollitudo, muliebrem vociferationem, inliberale, turpitudinem, mostruositas, corrupta et vitiosas orationes, impropria, sordida, effeminata, prava, enervis*, todos de nítido tom disforizante nos discursos citados. A grande preocupação parecia ser a de evitar os estigmas da efeminação, que abalavam o viril *Forum Romanum*. Vemos, assim, características consideradas ‘femininas’ em plena ação no mundo masculino do *Forum Romanum*. Mas, enquanto o feminino desempenha um papel central na definição do “masculino” em Roma, mulheres reais estão quase que totalmente ausentes, salvo raras exceções e, na maioria das vezes, quando estão presentes funcionam como referências negativas, disforizadas. Os participantes da arte “masculina” da oratória parecem precisar do “feminino”, tanto para a sua autopromoção quanto para insultar os seus inimigos, mas as mulheres reais não pertenceram ao *Forum Romanum*. Concordamos, pois, com J.J. Winkler e D.D. Gilmore, que trataram os postulados da “masculinidade” e concluíram por sua precariedade, complexidade e artificialidade, (WINKLER, 1990; GILMORE, 1991). Suas conclusões podem ser aplicadas ao mundo masculino do *Forum Romanum*, no qual as preocupações dos oradores com o tema da virilidade chegam à obsessão” (BELTRÃO, 2007, p. 52 -66).

<sup>32</sup> Cf. Stuart Hall: “O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser mais bem conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “virar” como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências únicas e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas

culturalmente” (HALL, 1997, p. 26).

<sup>33</sup> GILMAN, 1993, p. XVII.

<sup>34</sup> Idem, 1993, p. 13.

<sup>35</sup> Aristóteles, Problema xxx.

<sup>36</sup> QUINET, 2005, p. 112.

<sup>37</sup> FREUD, 1991c, p. 400.

<sup>38</sup> FREUD, 1991a, p. 190; 1991b, p. 50; 242; MIJOLLA, 2005, *s.n. conversão*.

<sup>39</sup> “A personalidade histérica é o modo habitual de conduta do histérico e manifesta sua adaptação relativamente bem-sucedida ao seu entorno. A psicoplasticidade do histérico permite-lhe mimetizar não somente gestos, vestimentas, jeitos de falar ou de se comportar, mas também sintomas de ordem física e psíquica. Tais sintomas, entretanto, exteriorizam o fracasso dessa adaptação e se expressam fundamentalmente, mas não exclusivamente, por meio do corpo. [...] A histeria se comporta como um distúrbio bastante plástico, influenciado pela interação que mantém com seu observador. Assim, observadores diferentes tenderão a presenciar histerias diferentes” (AVILA; TERRA, 1981, p. 334).

<sup>40</sup> SANTOS, 2008, p. 33.

<sup>41</sup> LACAN, 2007.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Tradução Fernando Brandão dos Santos. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Philoctetes**. Tradução Carl Phillips. New York: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Philoctète**. Tradução Jean Francois de La Harpe (1781). Théâtre Classique. Publié par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Octobre 2015. Disponível em: <[http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/laharpe\\_philoctete.pdf](http://www.theatre-classique.fr/pages/pdf/laharpe_philoctete.pdf)>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

DEMAIS REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **El hombre de genio e la melancolia**: problema xxx. Tradução Cristina Serna. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.

ASKOFARÉ, Sidi. L'inconscient à l'épreuve du corps. **Heteridade 8 Revista de Psicanálise**. O "mistério do corpo falante I". Internacional dos Fóruns-Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (IF – EPFCL). São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite8.pdf>>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

AVILA, Laszlo. A.; TERRA, José Roberto. Histeria e somatização: o que mudou? **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, vol. 59, n.4, 2010.p. 333-340. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v59n4/11.pdf>>. Último acesso em: 23 abr. 2017.

BELTRÃO, Cláudia. **Tirocinium Fori**: o orador e a criação de "homens" no fórum romano. *Phoínx*. Rio de Janeiro: Sette Letras, n. 13, 2007. p. 53.

BOWLBY, Rachel. **Freudian Mythologies**: Greek Tragedy and Modern Identities. New York: Oxford University Press, 2007.

FREUD, Sigmund. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud**. AEL. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991a.

\_\_\_\_\_. **Werke aus den Jahren 1892-1899**.G.W.B.I. London: Imago Publishing, 1952.

\_\_\_\_\_. **Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)**. AEIII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991b.

\_\_\_\_\_. **Estudios sobre la histeria (1893-95)**. AEII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991c.

\_\_\_\_\_. **Fragmento de análisis de un caso de histeria**: tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905).AEVII. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991d.

\_\_\_\_\_. **El yo y el ello y otras obras**. AEXIX. Buenos Aires: Amorrortu editores s.a., 1991e.

GILMAN, S.L. et al. **Hysteria Beyond Freud**. Berkeley: University of California Press, 1993.



- GOUREVITCH, D. **Le mal d'être femme**. Paris: Belles lettres. 1984.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura; notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo. **Educação e Realidade**. Porto Alegre: vol. 22. jul/dez, 1997.
- HOMERO. **Odiseia**. Trad. José Manuel Pabón. Madri, Gredos. 1993.
- HOOKER, Edna M. The Sanctuary and Altar of Chryse in Attic Red-Figure Vase-Paintings of the Late Fifth and Early Fourth Centuries B.C. **The Journal of Hellenic Studies**, n. 70, 2013. p. 35-41.
- HORVAT, Patrícia. **A histeria como desordem mimética em Prometeu acorrentado**. Dissertação. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2012.
- \_\_\_\_\_. Os sonhos de Io: uma abordagem psicanalítica de Prometeu acorrentado, in: VIEIRA, Ana Livia B.; BELTRÃO, Claudia. **Teatro grego e romano**. São Luís: Café & Lápis; UEMA, 2015.
- KATZ, Phyllis. Io in the Prometheus Bound: a Coming of Age Paradigm or the Athenian Community. In: PADILLA, M.W. (Ed.). **Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society**. Cranbury, London, Ontario: Associated University Press/ Buckwell Reviews, 1999. p. 124-147.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998.
- \_\_\_\_\_. **Conferência O sintoma**. Genebra, 1975. Texto veiculado na IPB-lista, tradução de Rita Smolianinoff, Recife, 2007. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/biblioteca/genebra.doc>. Último acesso em: 25/02/2011.
- MIJOLLA, Allain de (Dir.). **Dicionário internacional da psicanálise**. 2 v. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2005.
- NUNES, Silvia Alexim. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. In: **História, Ciências, Saúde–Manguinhos**, Rio de Janeiro. v.17, supl. 2, 2010.
- QUINET, Antonio. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro. Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A lição de Charcot**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. São Paulo: Escuta, 1991.
- VALLAS, Patrick. Horizontes da Psicossomática. In: WARTEL, R. et al. **Psicossomática e psicanálise**. Rio de Janeiro. Zahar, 1996.