

ATÈ, DÍVIDA COM OS DEUSES E COM OS ANCESTRAIS: DO ENIGMA DO DOM A UMA ÉTICA DO DESEJO

O artigo comenta, à luz da teoria psicanalítica lacaniana, algumas das teses sustentadas pelo antropólogo Maurice Godelier em seu livro “O Enigma do Dom”. Para Godelier, toda sociedade humana institui algo de não-negociável como ponto fixo em torno do qual gira a dinâmica das trocas. Este eixo de referência seria representado pela coletividade como saldo de uma dívida impagável para com seus deuses e seus ancestrais. Lacan, por sua vez, teoriza a ética da Psicanálise propondo que o desejo seja tomado como referência para a ação; e o desejo, como ele o conceitua, está estreitamente relacionado à dívida simbólica de cada sujeito para com as gerações que o precederam.

Em “ O Enigma do Dom”, livro dedicado ao tema da dádiva, o antropólogo Maurice Godelier (2001) observou que os povos ditos primitivos recorrentemente atribuem as origens de suas sociedades a feitos de deuses e ancestrais míticos – um Outro com quem não se pode, por definição, estabelecer uma relação de simetria. Ritos e costumes, técnicas e saberes, são tipicamente representados como legados enigmáticos desse Outro, configurando uma dádiva unilateral e gratuita ¹. Dessa dádiva derivaria uma dívida impagável, constitutiva da identidade mesma do povo em questão. Pertencer a um grupo seria participar de uma dívida vertical fundante, transmitida de pais para filhos a todos os membros desse grupo.

Godelier sustenta que para além, ou para aquém, de todos os circuitos de intercâmbio social – sejam os de compra e venda no mercado, sejam os de dom e contradom - existe algo de inegociável, excluído da reciprocidade; algo que se liga ao eixo mítico da dívida vertical, e funciona como lastro, referência do sistema das trocas. Algo que se guarda, que se venera como sagrado, que se toma como fundamento do próprio ser:

“A sociedade humana tirou sua existência de duas fontes, a troca, o contrato, de um lado, o não contratual, a transmissão, de outro. E ela continua a se mover sobre essas duas pernas, a repousar sobre essas duas bases que lhe são tão necessárias uma quanto a outra e não podem existir uma sem a outra. Portanto, há sempre no social humano coisas que escapam ao contrato, que não são negociáveis, que se situam além da reciprocidade” (2001:59).

“Para que haja movimento, troca, é preciso que existam coisas subtraídas à troca, pontos fixos a partir dos quais o resto – os homens, os bens, os serviços – possa circular” (idem:251)

Godelier ressalta que os mitos das origens contribuem para revestir com o manto do sagrado os alicerces de uma ordem social. Instituições derivadas de ações e escolhas humanas, contingentes e passíveis de mudança, pelo dispositivo do mito são inscritas numa dimensão de Para Sempre. Os primitivos prefeririam supor que sua sociedade está ancorada na solidez de uma ordem cósmica a imaginar que esta sociedade poderia, nas palavras de Godelier, “inventar-se outra”.

Vivemos numa civilização que tomou um caminho diverso. Rompeu com seus deuses e seus ancestrais. Embarcou na aventura de reinventar-se outra, incessantemente. Na economia como na produção de conhecimento, implantou uma lógica de tipo expansionário. A ciência no sentido moderno do termo constituiu-se a partir de um repúdio ao saber tradicional, legitimado pelo tempo de vigência e pelos argumentos de autoridade. Instaurou um novo estilo de saber, submetido a uma disciplina de permanente questionamento, ruptura, retificação e reconstrução.

No campo do saber como no das tecnologias, dos costumes e das relações humanas, a sociedade contemporânea encontra-se perpassada pela dinâmica do modo capitalista de produção. Este, no dizer de Marx, só pode existir com a condição de revolucionar permanentemente os processos produtivos, fomentando uma espécie de ebulição que se propaga a todas as esferas da socialidade.

Em conseqüência dessa “fuga para adiante”, que imprime sua dinâmica ao ethos da civilização globalizada contemporânea, antigüidade cada vez menos conta como um valor em si mesma. Longe de conferir autoridade, inspira a suspeita de anacronismo. O que ontem era sólido hoje se esfuma pelo ar; o novo se torna obsoleto antes mesmo de firmar-se (ver o Manifesto do Partido Comunista – Marx,1977). Cada vez menos se reverenciam tradições ou Patriarcas. O

sujeito moderno se crê autônomo e auto-determinado, guiado nas próprias ações por um cálculo individualista de custo/benefício – numa arena de mercado total (ou quase), onde estar antenado com os saberes “de ponta” é que confere vantagens comparativas.

Na civilização do mercado e da tecnociência, o tema da dívida fundante para com um Outro ancestral (biográfico ou mítico) perde terreno rapidamente. Para quem tem o progresso como divisa, honrar o legado de ancestrais não parece mais fazer qualquer sentido; só se reconhece a obrigação paradoxal de ser livre. Todas as escolhas pareceriam possíveis, estando cada um habilitado a “inventar-se” e “reinventar-se” permanentemente.

Haveria limites para esse movimento? Godelier identifica resíduos do sagrado e do não-contratual, mesmo na sociedade contemporânea. Observa, por exemplo, que não se pode comprar e vender uma pessoa como escrava: certas garantias e direitos individuais ainda são tidos como inalienáveis. O domínio da política é que hoje guardaria a dimensão do não-negociável e do sagrado, inscrito no texto da Constituição - propriedade comum, excluída das trocas comerciais, que o coletivo constituinte deu a si mesmo (coletivo onde figuram os nossos ancestrais). “O político tomou, em nossas sociedades, o lugar da religião” (2001:313)

No entanto, mesmo nessa esfera o impacto da revolução tecnocientífica já se faz sentir: o mercado (legal ou ilegal) se apodera de parcelas crescentes do que já foi tido como sagrado e inalienável, possibilitando por exemplo a compra e venda de órgãos do corpo, de óvulos e esperma; a gravidez de aluguel, etc. Aguarda-se para breve a oferta de técnicas eugenísticas de procriação artificial: clonagem, manipulação genética...

A Lei e o Direito parecem cada vez mais impotentes para regulamentar as novas modalidades de troca social que resultam da permanente reinvenção da sociedade por si mesma na contemporaneidade. Até onde referências a uma dimensão de sagrado, agora despidas de todo argumento religioso, poderão contrarrestar a lógica da oferta e da demanda, a vontade da maioria, os apelos do marketing e o imperativo supremo do progresso ditado pela acumulação do capital?

Numa civilização em que praticamente todas as escolhas são possíveis, que critério se pode tomar como referência no momento de escolher e de agir? É possível discernir a vigência de uma espécie de diretriz utilitarista dominante, que recomenda ao pretense indivíduo racional submeter suas decisões ao critério supremo da maximização dos ganhos, ou perspectiva de ganhos, em dinheiro. Afinal, numa sociedade onde tudo (ou quase tudo) é valor de troca e possui cotação de mercado, nem é preciso conotar a prosperidade material como o sinal mais inequívoco da eleição divina, como o fez Calvino (e outros depois dele), para que o dinheiro,

mercadoria das mercadorias, tenda irresistivelmente a aparecer como a encarnação do Bem Supremo.

Na contramão dessa corrente, e numa vertente bem próxima à dos primitivos de Godelier, Lacan vai resgatar os temas da dívida vertical fundante e do não-negociável ao teorizar sobre a Ética da Psicanálise. No seminário que dedica a esse assunto, ele define o ser do sujeito falante em termos de falta-a-ser, de desejo inconsciente – balizado pela história dos “baixos encontros da turba falante que nos precedeu”. Feitos e faltas, atos e omissões dos ancestrais, constituiriam o suporte mais radical do nosso desejo. Algo impossível de ceder aos circuitos habituais de troca ficaria como saldo dessa transmissão, subtraído a tais circuitos e devendo funcionar como lastro e referência dos mesmos.

No Seminário 7, é estabelecida uma homologia entre os conceitos de desejo inconsciente, traduzido em termos de desejo do Outro, e de Atè, tal como o entendiam os gregos contemporâneos a Sófocles: destino trágico ditado pelos deuses, incidindo sobre a descendência de uma linhagem. Lacan ilustra o seu argumento com o texto sofocleano dedicado a Antígona, filha de Édipo e Jocasta. Essa personagem explica seus atos e escolhas fazendo referência permanente a sua dívida de sangue para com os pais mortos. Solidariza-se com a família em desgraça, marcada pela infâmia do incesto. Afirmando os laços que a unem ao irmão Polinices, falecido em batalha, Antígona rende-lhe as honras funerárias proibidas por Creonte, fazendo-se com isso condenar também à morte.

Todo falante seria, como Antígona, tributário de um destino marcado pelas peripécias de pais e avós - ainda que não o soubesse. O desejo inconsciente teria nesse destino uma espécie de matriz fundante:

”Se a análise tem um sentido, o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma trilha, para a trilha do que é propriamente falando o nosso afazer” (Lacan, 1988:382)

“O que o sujeito conquista na análise (...) é a sua própria lei, da qual, se posso dizer assim, o sujeito apura o escrutínio. Essa lei é, primeiramente, sempre, aceitação de algo que começou a se articular antes dele, nas gerações precedentes, e que é, propriamente falando, a Atè. Essa Atè, não é por não atingir sempre o trágico da Atè de Antígona que ela seja menos parente da desgraça” (idem:360)

Nessas passagens, chama a atenção o uso dos termos destino, dívida (como algo constitutivo do desejo como tal) e afazer (como o nosso dever por excelência, ditado por nosso desejo). A ética da Psicanálise teorizada por Lacan aponta para um retorno ao sentido da ação: propõe

que cada sujeito aja em conformidade com o desejo que o habita. “A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1988: 382). A traição a essa dívida fundante é que estaria na base do sentimento de culpa. Ninguém deveria ceder do seu próprio desejo, ou ficar em dívida para com a própria dívida - ainda que em nome do bem, do conforto, do temor ou da piedade. Nenhum motivo, por melhor que fosse, bastaria para legitimar esse tipo de traição, e livrar o sujeito que o cometesse do sentimento de culpa.

Esta primazia ética do desejo sobre o Bem, o temor e a piedade não é tributária da moral individualista - pois, como vimos, Lacan relaciona o desejo à dívida simbólica do sujeito para com o Outro (“algo que começou a se articular antes dele, nas gerações que o precederam”). Por outro lado, se para Lacan o desejo é o destino, é necessário interrogar o sentido que o termo “destino” assume no seu texto. Não ceder do próprio desejo, agir em conformidade com o desejo que nos habita, implicaria repetir os extravios dos ancestrais? Significaria eternizar o ciclo da repetição, consentindo numa Atè “parente da desgraça”? Seria o mesmo que submeter-se aos significantes-mestres do Outro, seus mandatos e demandas?

No Seminário 8, Lacan desenvolve o tema da traição ao próprio desejo ilustrando-o com o “caso” de Sygne de Coûfontaine, personagem de Claudel (“L’Otage”). É por uma sujeição sem limites aos ideais religiosos de sua linhagem, e atendendo à demanda de seu confessor para que salvasse um pai – no caso, o “pai de todos os cristãos”, isto é, o Papa - que essa personagem se impõe o auto-sacrifício mais extremo. Recua do compromisso assumido com o homem que amava; aceita casar-se com o carrasco de seus ancestrais, personagem que para ela representa a abjeção personificada, em troca da libertação do Papa feito Refém. Sygne trai desse modo a dívida simbólica pessoal que liga seu desejo a sua história como sujeito, em nome de seu dever como cristã – o que acaba resvalando para o não-senso.

Revisitando o sentido antitético do termo “Gift” (que, nas línguas germânicas, tanto pode significar “dom” quanto “veneno” - Godbout e Caillé, 1999:16), poderíamos dizer que o sacrifício de Sygne constitui uma dádiva envenenada, extravio na tentativa de honrar sua dívida para com o Outro. Os meios que ela aceita, o sacrifício que faz, contradizem e ultrajam o fim visado. Comentário de Lacan:

Aqui, estamos para além de todo sentido. O sacrifício de Sygne de Coûfontaine só atinge a derrisão absoluta de seus fins (Lacan, 1992:273).

Atè...

•Escrito por Noêmia Crespo•

••Sex•, 25 de •Novembro• de 2005 00:00•

O caso de Sygne é contextualizado por Lacan numa civilização para a qual o Deus do destino está morto – e onde a Atè dos antigos, sina extensiva a linhagens inteiras, ditada por um Deus eventualmente malvado, é recusada em nome de uma afirmação da autonomia e da vontade individual. É num ato de livre arbítrio que Sygne cede do próprio desejo, pelo Bem da Igreja Católica. Forçando uma espécie de reengenharia do próprio ser, obriga-se ao extremo de viver como um gozo um destino que só poderia infundir-lhe horror.

O sujeito moderno, como já assinalamos, pretende “inventar-se outro” ilimitadamente pelo exercício da própria liberdade, fazendo-se mestre e senhor de si. Mas essa pretensão, ao menos no entender de Lacan, pode resvalar para uma alienação ainda mais devastadora:

Não estamos mais, apenas, passíveis de ser culpados pela dívida simbólica. É ter a dívida ao nosso encargo que nos pode ser, no sentido mais próximo que esta palavra indica, censurado. Em suma, é a própria dívida onde tínhamos nosso lugar que nos pode ser retirada, e é ali que podemos nos sentir nós mesmos totalmente alienados. Sem dúvida, o Atè antigo nos tornava culpados dessa dívida, mas ao renunciar a ela, como podemos fazer agora, somos tomados por uma infelicidade ainda maior, a de que esse destino não seja mais nada (Lacan, 1992:295).

Retira-se ao sujeito o seu desejo e, em troca, enviam-no ao mercado, onde ele entra no leilão geral (idem:306)

À luz de uma ética do desejo, seria preciso identificar os pontos de referência, de inegociável, sobre os quais cada sujeito não poderia ceder sem resvalar para a trivialidade, a redução absoluta de si ao estatuto de coisa que se vende e se compra. Retornando a Godelier, seria preciso que cada um circunscrevesse o fundamento sagrado do próprio ser (ou falta a ser) capaz de lastrear seu intercâmbio no plano horizontal, conferir-lhe sentido e limites. Tal fundamento teria suas coordenadas no plano da dívida simbólica, legado do Outro – a dívida onde podemos ter “nosso lugar”.

É algo desse inegociável que Sygne de Coûfontaine cede em resgate ao Papa feito prisioneiro, encontrando com isso o extremo da perdição. Nenhuma absolvição pode reconciliá-la com o que advém dessa escolha, como é mostrado no segundo final que Claudel escreve para “L’Otage”: enquanto agoniza, Sygne recebe a visita de seu confessor, o mesmo que a convencera a salvar o Papa, e agora lhe acena com a paz derradeira, com o abandono a Deus. Em resposta, Sygne só enuncia, obstinadamente e até o final, um “não” irredutível.

Os desdobramentos da escolha de Sygne são apresentados por Claudel em duas outras peças: “Le Pain Dur” e “Le Père Humilié”, que com “L’Otage” compõem uma trilogia acompanhando a saga dos Coûfontaine em três gerações. Em “Le Pain Dur”, vemos o filho de Sygne assassinar o próprio pai – personagem que obtivera o casamento forçado de Sygne, o confisco de seus bens e de seu nome. Na segunda, apresenta-se o percurso de Pensée de Coûfontaine, neta de Sygne – personagem que de certo modo retifica o “desvio” da avó, restaurando a função axial do desejo.

Pensée faz valer a metáfora do amor, que sua avó sacrificara em nome de um bem suposto maior. Desafia as convenções vigentes, o conforto e o bom senso, para afirmar o desejo que a liga ao personagem de Orian. Escolhido apesar de “inacessível para ela” (ou até por isso mesmo), Orian é praticamente arrastado a encarnar “o caso mais ético”, do “homem realizado, que se afirma e se mantém em sua virilidade (...), que paga por isso o preço de sua morte” (Lacan, 1992:303). Lacan acrescenta que este preço, cada sujeito o paga sempre - mesmo quando o rebaixa ao nível do prazer, “da maneira mais custosa para sua humanidade, do ponto de vista moral”.

Escolher o conforto, submeter-se ao “serviço dos bens”, não livra o falante do desamparo absoluto em que se acha de saída, como ser para a morte. O desejo supõe o saber da morte, uma subjetivação do “entre-duas-mortes” (aquela a que nos sabemos prometidos e a que finalmente nos colhe). Repetidamente Lacan ressalta o nexos existente entre a dimensão do desejo e este saber da finitude: a pergunta “agiste conforme o desejo que te habita?” deve assumir um “valor de juízo final”.

Aqui se toca no tema da pulsão de morte: aquilo que no falante exige um percurso para além do princípio do prazer, um certo “ultrapassamento do limite benéfico”. Não ceder do próprio desejo é buscar fazer a vida valer o preço da morte que (sabemos) ela custa. Para isso, ressalta Lacan, é preciso estar disposto a pagar com uma “libra de carne” – isto é, renunciar a certos bens. Dar prioridade ao prazer, à homeostase, à segurança; ao fazer o que o mestre mandar; ao pretendo bem do outro – nada disso pode fazer jus à dimensão trágica da existência. Há que esgotar a “ vaidade dos bens”, insiste Lacan, seja na vertente das demandas, seja na vertente dos dons. “Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo” (Lacan, 1988:385).

No entender de Lacan, o apego excessivo ao conforto e à segurança engessa e mortifica o desejo. No Sem. 7, ele chega a fazer uma espécie de elogio ético do potlach, cerimônia de destruição pública de bens através da qual os nobres de certas sociedades ditas primitivas disputavam status e poder:

Atè...

•Escrito por Noêmia Crespo•

••Sex•, 25 de •Novembro• de 2005 00:00•

O potlach testemunha do recuo do homem com respeito aos bens que pôde tê-lo feito vincular a manutenção e a disciplina, digamos, de seu desejo, dado que é aquilo com o qual ele lida em seu destino, com a destruição reconhecida dos bens (...).

Tudo se passa como se a colocação da problemática do desejo em primeiro plano atraísse, como seu correlato necessário, a necessidade dessas destruições que chamam de prestígio, uma vez que elas se manifestam como tal, gratuitas. Aqueles que na coletividade então se manifestam como os sujeitos eleitos, os senhores, aqueles que se afirmavam com tal nessa cerimônia, se desafiam, rivalizam para ver quem se mostrará capaz de destruir mais” (Lacan, 1988:286).

No extremo oposto ao do sujeito que cede do desejo em nome do bem, do temor ou da piedade, Lacan situa o herói trágico. Este sustenta um desejo levado a seu limite, a um “estado puro”, como “puro desejo de morte”. Antígona declara-se mortificada pela desonra de sua família, filha que é do casamento incestuoso de Édipo; Lumir (personagem de Claudel, na peça “Le Pain Dur”) declara-se mortificada pela humilhação de sua Polônia natal, ocupada por forças estrangeiras. Antes não ter nascido, a confrontar um destino tão funesto; antes morrer a suportar que o Outro seja assim faltoso e mutilado. Essas heroínas não sacrificam a vida como bem que se paga para ter acesso ao desejo (caso do personagem de Orian, que citamos acima); elegem a morte como seu bem supremo, e a desejam como um fim em si mesmo.

Antígona: E, se morro antes do tempo, digo que é um ganho; quem, como eu, entre tantos males vive, acaso não sai ganhando com a própria morte? (Sófocles, 2003, tradução nossa).

Lumir: Não é bom estar sem perspectiva alguma? Ah, se a vida fosse longa,/Valeria a pena ser feliz. Mas, ela é curta, e existe meio de torná-la mais curta ainda, / Tão curta que a eternidade aí caiba! (Claudel,1990: 267, tradução nossa).

Num caso como no outro, é possível discernir algo de um consentimento na maldição, de uma solidariedade que se cola ao destino desgraçado da linhagem e da pátria – infortúnio que o herói não parece acreditar que possa vir a ser revertido ou compensado por qualquer acontecimento futuro. Nada que se faça ou que a vida ainda possa trazer valerá tanto quanto o objeto perdido – a honra profanada, a soberania insultada... É com esse objeto tragado pelo Hades que o herói trágico se identifica, na medida em que não consegue fazer o seu luto.

Haveria outra maneira de honrar a dívida que se tem para com os próprios deuses e ancestrais, sem cair na errância, na perda de referências que reduz o próprio destino a não ser “mais nada”? Como caminhar sem extravio entre as tentações do vender o próprio desejo por um prato de lentilhas (isto é, por algum tipo de bem) e de solidarizar-se com uma Atè “parente da desgraça”, que impõe um destino pautado pela maldição consentida?

A trajetória de Pensée de Coûfontaine (em “Le Père Humilié”, de Claudel, que encerra a trilogia sobre a saga dos Coûfontaine) parece ilustrar uma via alternativa. Pensée desafia a moral e os bons costumes para viver o amor que a liga ao personagem de Orian. Desvia, inclusive, o seu eleito da trilha de santidade e ascetismo que ele traçara para si, soldado consagrado à fé católica. No entanto, esse amor que se faz carne afinal permite a Pensée, contra vento e maré, resgatar a experiência da “fusão de almas” desejada e perdida por Sygne, a ancestral que cederá do próprio desejo em nome da referida fé católica. Não teria sido desse modo resgatada uma certa dívida de linhagem²? Não seria a afirmação do próprio desejo uma forma de honrar o legado dos deuses e ancestrais, mais que a repetição de seus fracassos, a obediência a seus mandatos, a cópia de seus modelos – ou o martírio em sua homenagem?

O caso Joyce, discutido por Lacan no Sem. 23, apresentaria uma forma ainda mais radical de se honrar o legado dos ancestrais fazendo suplência a seus pontos de falha. Através da sua obra, Joyce constrói para si um nome e faz história, compensando desse modo a insuficiência do pai em operar sua função.

Vivemos, diz Lacan, numa civilização que se permitiu despir o pai de seu manto de Noé, retirá-lo do altar das antigas idealizações e contemplar as suas falhas. O pai da contemporaneidade é o pai humilhado por excelência, pois nenhum saber que transmita parece poder fazer face ao poderio anônimo do Mestre moderno – discurso do capitalista, lei férrea do mercado e da tecnociência “em sua curiosa copulação”.

Forçado a uma permanente “fuga para adiante” pelo imperativo do progresso, o sujeito da contemporaneidade não tem alternativa senão inventar-se nos pontos em que a referência paterna lhe falte – o que vai ocorrer com dolorosa recorrência. Esta falha do pai, que segundo Lacan é de estrutura – e inerente ao mecanismo de sua operatividade mesma - vê-se exposta e ampliada num mundo onde “tudo o que é sólido se esfuma no ar”.

Num tempo em que a lógica do mercado parece confluir para a “apatia do Bem universal”, a ética da Psicanálise propõe o resgate do não-negociável, do que para cada sujeito pode

funcionar como referência no oceano das trocas.

Aqui, onde a religião e as ideologias oferecem fórmulas universalizantes, Freud já afirmava que “todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (1978:146). É preciso “apurar o escrutínio da própria lei”, como escreveu Lacan, para poder orientar-se num território onde o Outro falta e não se deve esperar pela ajuda de ninguém. É nesse ponto de falha, não-saber e inconsistência do Outro, que deve o sujeito advir, ancorado em seu desejo indestrutível.

1 “Temos de concluir que com as “grandes potências”- deuses, deusas, seres sobrenaturais de todo tipo – a humanidade se encontra diante de seres em relação aos quais não pode haver equivalência possível de dons e contradons, e isto por três razões ao menos. Porque originalmente essas potências deram aos homens aquilo que quiseram, sem que estes o pedissem. Porque o que elas deram – o mundo, a vida, a morte – é tal que o homem nada tem de equivalente para dar de volta. Enfim, porque os deuses dão mesmo quando recebem. Eles concedem a “graça”, eles têm “a bondade” de aceitar. Mas, assim como não eram obrigados a dar, os deuses não são obrigados nem a aceitar nem a retribuir. Os deuses não estão presos às três obrigações que se encadeiam entre os homens e os prendem. Fica sempre a questão: por que eles fizeram o que fizeram? Por amor aos homens? Para convencerem-se de sua própria potência? Algo de incompreensível, de obscuro, subsiste sempre aos olhos dos homens quando eles tentam compreender as ações dos deuses”(Godelier, 2001:279)

2 “Houve outrora uma mulher que salvou o Papa – um homem não pode fazer dom maior que o de sua vida, mas uma mulher pode dar mais ainda, - a mãe de meu pai, Sygne de Coûfontaine./ E é agora sua neta sem olhos que estende suas mãos em direção àquele que o Papa junto a si chama de filho.” (Claudel,1990:399, tradução nossa).

”Ele veio a mim, que sou a última das mulheres! Desgraçada, obscurecida, ele veio a mim, quando teria podido encontrar outra mais bela!/ Fui eu que o feri dessa ferida incurável/ Fui eu que lhe fiz fenda no peito/ Fui eu que lhe abri o flanco./ Fui eu que o arranquei a seu Pai” (Idem: 454, tradução nossa).

BIBLIOGRAFIA

Claudel, Paul (1990) – L’Otage / Le Pain Dur / Le Père Humilié. Paris, Gallimard.

Freud, Sigmund (1978) – “O Mal-Estar na Civilização”. In Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril Cultural.

Godbout, Jacques e Caillé, Alain (1999) – O Espírito da Dádiva. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

Godelier, Maurice (2001) – O Enigma do Dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Lacan, Jacques (1988) – Seminário 7: A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____ (1992) – Seminário 8: A Transferência. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____ (1975/1976) – Seminaire 23: Le Sinthome (mimeo).

Atè...

•Escrito por Noêmia Crespo•

••Sex•, 25 de •Novembro• de 2005 00:00•

Marx, Karl (1977) – “Manifesto do Partido Comunista”. In Textos, vol. III. São Paulo, Edições Sociais.

Sófocles (2003) – Antígona. Biblioteca Digital Ciudad Seva.