

VEREDAS

Revista da Associação Internacional de Lusitanistas

VOLUME 13



SANTIAGO DE COMPOSTELA
2010

A AIL – Associação Internacional de Lusitanistas tem por finalidade o fomento dos estudos de língua, literatura e cultura dos países de língua portuguesa. Organiza congressos trienais dos sócios e participantes interessados, bem como copatrocina eventos científicos em escala local. Publica a revista *Veredas* e colabora com instituições nacionais e internacionais vinculadas à lusofonia. A sua sede localiza-se na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em Portugal, e seus órgãos diretivos são a Assembleia Geral dos sócios, um Conselho Diretivo e um Conselho Fiscal, com mandato de três anos. O seu património é formado pelas quotas dos associados e subsídios, doações e patrocínios de entidades nacionais ou estrangeiras, públicas, privadas ou cooperativas. Podem ser membros da AIL docentes universitários, pesquisadores e estudiosos aceitos pelo Conselho Diretivo e cuja admissão seja ratificada pela Assembleia Geral.

Conselho Diretivo

Presidente: Elias Torres Feijó, Univ. de Santiago de Compostela
eliasjose.torres@usc.es

1.º Vice-Presidente: Cristina Robalo Cordeiro, Univ. de Coimbra
cristinacordeiro@hotmail.com

2.º Vice-Presidente: Regina Zilberman, UFRGS; FAPA; CNPQ
regina.zilberman@gmail.com

Secretária-Geral: M. Carmen Villarino Pardo carmen.villarino@usc.es

Vogais: Anna Maria Kalewska (Univ. de Varsóvia); Benjamin Abdala Junior (Univ. São Paulo); Claudius Armbruster (Univ. Colónia); Helena Rebelo (Univ. da Madeira); Mirella Márcia Longo Vieira de Lima (Univ. Federal da Bahia); Onésimo Teotónio de Almeida (Univ. Brown); Petar Petrov (Univ. Algarve); Raquel Bello Vázquez (Univ. Santiago de Compostela); Sebastião Tavares de Pinho (Univ. Coimbra); Teresa Cristina Cerdeira da Silva (Univ. Fed. do Rio de Janeiro); Thomas Earle (Univ. Oxford).

Conselho Fiscal

Fátima Viegas Brauer-Figueiredo (Univ. Hamburgo); Isabel Pires de Lima (Univ. Porto); Laura Calcavante Padilha (Univ. Fed. Fluminense).

Associe-se pela *homepage* da

AIL: www.lusitanistasail.net

Informações pelo *e-mail*: ailusit@ci.uc.pt

Veredas

Revista de publicação semestral

Volume 13 – Junho 2010

Diretor:

Elias J. Torres Feijó

Diretora Executiva:

Raquel Bello Vázquez

Conselho Redatorial:

Aníbal Pinto de Castro, Axel Schönberger, Cleonice Berardinelli, Fernando Gil, Francisco Bethencourt, Helder Macedo, J. Romero de Magalhães, Jorge Couto, Maria Alzira Seixo, Marie-Hélène Piwnick, Ría Lemaire. Por inerência: Anna Maria Kalewska, Benjamin Abdala Junior, Claudius Armbruster, Cristina Robalo Cordeiro, Fátima Viegas Brauer-Figueiredo, Helena Rebelo, Isabel Pires de Lima, Laura Cavalcante Padilha, M. Carmen Villarino Pardo, Mirella Márcia Longo Vieira de Lima, Onésimo Teotónio de Almeida, Petar Petrov, Regina Zilberman, Sebastião Tavares de Pinho, Teresa Cristina Cerdeira da Silva, Thomas Earle.

Redação:

VEREDAS: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas
Endereço eletrônico: revista.veredas@gmail.com

Realização:

Revisão: Laura Blanco de la Barrera
Desenho da Capa: Atelier Henrique Cayatte – Lisboa, Portugal

Impressão e acabamento:

Unidixital, Santiago de Compostela, Galiza
ISSN 0874-5102

AS ATIVIDADES DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS
TÊM O APOIO REGULAR DO INSTITUTO CAMÕES E DA
CONSELHARIA DA CULTURA DA JUNTA DA GALIZA

SUMÁRIO

PAULO MOTTA OLIVEIRA

Um sucesso quase mundial: *A mão do finado* ou as metamorfoses de um conde..7

SUZANA RAQUEL BISOGNIN ZANON

Africanidade no contexto pós-colonial moçambicano: *Terra Sonâmbula*.....25

ELIO CANTALICIO SERPA

A emergência da revista Brasília da Universidade de Coimbra. Memória, História e Política.....35

MARIA LUCIA GUIMARÃES DE FARIA

O diálogo de poesia, filosofia e mitologia em Guimarães Rosa: “*Curtamão*” e “*Lá, nas campinas*”55

LENY DA SILVA GOMES E NOELI RECK MAGGI

A Inveja: articulação entre psicanálise e literatura79

LUCIANO ROSA

Anatomia da ausência: corporeidades, finitude e permanência na poesia de Carlos Drummond de Andrade101

RICARDO POSTAL

Educar pelo espinho.....125

REGINA DA COSTA DA SILVEIRA

O animismo e a arte de narrar em *O Assobiador*, de Ondjaki143

A INVEJA: articulação entre psicanálise e literatura

LENY DA SILVA GOMES E NOELI RECK MAGGI

Centro Universitário Ritter dos Reis, Porto Alegre

Círculo Psicanalítico do Rio Grande do Sul

Este artigo tem como fio condutor o sentimento de inveja, que motiva a aproximação de diferentes textos da cultura ocidental. A leitura do romance *Dois irmãos*, de Milton Hatoum, desencadeou relações intertextuais que dizem respeito à inveja entre irmãos, perceptível nos mitos *As Duas Lutas* (Hesíodo), Caim/Abel e Esaú/Jacó (Bíblia) e *Aglaura* (Ovídio). Retomando esse veio, o romance *Esaú e Jacó* (Machado de Assis) revive a velha rixa que desune os irmãos gêmeos. Nos cantos XIII e XIV do *Purgatório* (Dante Alighieri), os invejosos passam por um processo de reparação na esperança de atingirem o Paraíso. O conceito de inveja, sob a perspectiva psicanalítica, perpassa a leitura desses textos, demonstrando a persistência desse sentimento arcaico que se instala também na sociedade contemporânea em que predomina o autocentramento individual.

PALAVRAS-CHAVE: Mito, *Dois irmãos*, Milton Hatoum, inveja.

This article has as its imparting source the feeling of envy, which motivates the approach of different western culture texts. The reading of the novel *Dois Irmãos*, by Milton Hatoum, sets off intertextual relations regarding envy among siblings, acknowledged by the myths in *As Duas Lutas* (Hesiod), Cain/Abel and Esaú/Jacó (Bible) and *Aglaura* (Ovid). Reclaiming this trait, the novel *Esaú e Jacó* (Machado de Assis) relives the

old feud, which brings twin brothers apart. On the Cantos XIII and XIV in *Purgatory* by Dante Alighieri, the envious ones go through a reparation process hoping to reach Paradise. The concept of envy, under the psychoanalytic perspective, permeates the reading of these texts, displaying the persistency of this archaic feeling that is also present on the contemporary society in which the self-centering ways prevail.

KEY WORDS: myth, *Dois irmãos*, Milton Hatoum, envy.

ANTECEDENTES

O tema da inveja nos conduz a vários escritos clássicos da cultura ocidental os quais não podemos deixar de lembrar quando lemos textos contemporâneos que tratam de relações humanas enraizadas nas profundidades inalcançáveis das origens. Como representante de sentimentos, desejos e expressões pulsionais, a inveja está presente nas narrativas míticas, em textos literários de diferentes épocas, na Bíblia e na luta travada entre povos.

A aparente simplicidade dos mitos não pode nos enganar quanto às complexas e múltiplas nuances, características dos relatos míticos em geral, e quanto às suas ambivalências. Acercamo-nos dos mitos com enfoques diferentes, analisando-os a partir de determinadas referências, desdobrando-os em várias perspectivas. Apropriamo-nos dos mitos *As duas lutas*, de Hesíodo, *Aglaura*, de Ovídio e dos cantos XIII e XIV do Purgatório, de Dante Alighieri, com a intenção de buscar os sentidos da figura mítica Inveja para estabelecermos relações entre esses e outros textos. Temos a expectativa de que essas relações sejam esclarecedoras para a compreensão do romance *Dois irmãos*, de Milton Hatoum, que pretendemos analisar sob a perspectiva desse sentimento «raivoso de que outra pessoa possui e desfruta algo desejável – sendo o impulso invejoso o de tirar este algo ou de estragá-lo» (Klein, 1991: 212).

Hesíodo, em *Os trabalhos e os Dias* (Ἔργα καὶ ἡμέραι), nos apresenta três narrativas míticas: *As duas lutas*, *Prometeu e Pandora* e *As cinco raças*, em que pese a importância da segunda em relação à

condição humana e à ambivalência entre o mal e o bem, a primeira nos leva à figura mítica Ερις. Essa filha da Noite tem sua linhagem descrita na *Teogonia*, também de Hesíodo: «pariu Éris de ânimo cruel./Éris hedionda pariu Fadiga cheia de dor,/Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas./Batalhas, Combates, Massacres Homicídios [...]» (Hesíodo, 2003, vv.225-228).

As figuras míticas apontadas, descendentes de Éris, podem representar, segundo a psicanálise, o sentimento de inveja que tem raízes muito arcaicas na constituição do psiquismo humano. De forma análoga, o mito e a inveja são registros primários, inscritos no momento inaugural do psiquismo. Entretanto, há diferenças de abrangência, pois o mito é uma narrativa que trata das relações do homem com as divindades, com a natureza (forças divinas) e com os outros homens, enquanto a inveja tem origem na relação do sujeito com o outro (o primeiro objeto de amor e de ódio), potencialmente desdobrável nas demais relações. Na concepção psicanalítica, o ser humano quando nasce é governado pelo princípio do prazer (Freud, 1914), o confronto com o princípio da realidade provoca dor e desconforto. Para evitar o desprazer, o sujeito busca um estado de completude, uma forma alucinada de viver de modo paradisiaco com a plenitude de prazer. Nessas circunstâncias, prevalece um estado idealizado do sujeito em que nada falta. A idealização de um ser pleno de gratificações realça a vida pessoal e a dos outros. A inveja faz parte dessas idealizações, ou seja, de um Eu ideal, sustentado pelas fantasias de que o Outro é um ser portador de todo que se pode almejar.

Para Hesíodo, em *As duas lutas*, há uma luta boa e uma má. No pequeno poema-relato, o autor exorta seu irmão à boa luta, ao trabalho, motivado pela inveja¹:

Esta desperta até o indolente para o trabalho:
pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado

1 Devemos lembrar que Hesíodo dirige o poema a seu irmão Perses, em situação de disputa pela herança paterna.

atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é; (Hesíodo, 1991: vv. 20-24)

No subtexto, sob a perspectiva psicanalítica, há um sentimento de inveja prevalente em relação a Perses que parece ter conquistado algo de valioso, talvez supervalorizado, idealizado, ao olhar de seu irmão que, através do poema, tenta estabelecer normas que lhe garantam a posse dos bens que estão na mão do outro. «Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando/ levaste roubando e o fizeste também para seduzir reis/ comedores-de-presentes, que este litígio querem julgar». (Hesíodo 1991: vv.37-39)

O campo semântico da palavra ‘Éris’ abrange os significados de luta, discórdia, disputa, rivalidade, aproximando-a de *ágon* (disputa, conflito) que, para a cultura grega, estava relacionada ao equilíbrio, à justiça. O trabalho para Hesíodo é o caminho para a justiça e a equilibrada, equitativa, distribuição dos bens, suporte para a sobrevivência material. O fecho do relato reforça a ideia da medida justa «Néscios, não sabem quanto a metade vale mais que o todo» (v. 40), aludindo à desmedida, ao excesso (*hybris*), causa dos males humanos. Dessa forma, num entrelaçar de sentidos temos preceitos éticos que unem o trabalho à justiça, ao equilíbrio, delimitando por um tênue fio a medida da desmedida, geradora da discórdia.

A literatura psicanalítica introduz o tema sobre a inveja através dos estudos de Melanie Klein em 1924. Por tratar-se de um sentimento humano bastante arcaico, a inveja tem sua origem desde o nascimento e é dirigida ao primeiro objeto de amor, traduzido como cuidador básico e muitas vezes representado pela própria mãe.

A imagem mítica da Inveja, transmitida em *As metamorfoses*, por Ovídio (42 a.C – 18 d.C) –poeta romano, cujo epítáfio alude à inveja como causa de sua morte-², é a de um monstro repulsivo:

2 «Hic ego qui jaceo, tenerorum lusor amorum, Ingenio perii Naso poeta meo [...]» (Ovídio, 2006: 130): «Eu que aqui jazo, o poeta Nasão, cantor dos doces amores, pereci por causa do meu talento [...]».

Sem demora, a deusa se dirige à casa, toda manchada pela negra peçonha da Inveja. A casa fica escondida em um vale, privada do sol, nenhum vento ali sopra; imperam a tristeza, o frio intenso, e a escuridão, com o fogo sempre ausente. Quando lá chegou [...] Minerva vê no interior a Inveja, comendo carne de víboras, alimento de seus vícios, e, a essa vista, afasta os olhos. A Inveja, porém, se ergue, preguiçosamente, deixando no chão os corpos semidevorados das serpentes e caminha, sem se apressar. Quando vê a deusa, imponente por sua beleza e por suas armas, geme, e a expressão da fisionomia condiz com os suspiros que dá. A palidez cobre-lhe o rosto, o corpo é descarnado, seu olhar não se fixa em coisa alguma, os dentes são cobertos de sarro, o peito esverdeado pela bílis, a língua empapada de veneno. Não ri, a não ser quando a diverte o espetáculo de um sofrimento; não dorme, pois as preocupações a mantêm em vigília, mas assiste aos sucessos dos homens, desespera-se, e esse desespero é o seu suplício. (Ovidio, 1983: 45)

Pelo fragmento transcrito, se reconhecem as marcas distintivas dessa figura mítica que introjeta o veneno das serpentes, geme e seu rosto torna-se lívido quando se depara com a beleza do outro; tem na língua, órgão da expressão e da comunicação, seu depósito de veneno. A narrativa trata de um relacionamento entre mortais e imortais, como tantos outros da mitologia, mas salienta a interferência da Inveja e o seu poder aniquilador. Três irmãs –Pandrosa, Herse e Aglaura–, quando voltavam de uma oferenda a Palas Atena, são percebidas pelo deus Hermes (Mercúrio), que se apaixona por Herse. Hermes (Mercúrio) desce à terra e dirige-se à parte da casa onde se localizam os quartos das jovens. Quem o vê é Aglaura que, em resposta ao pedido de favorecimento ao amor entre o deus e a jovem Herse, pede ao deus uma grande quantia em ouro. Atena (Minerva), que a tudo assistia, irrita-se com a imprudência e a excessiva exigência da moça e vai à casa da Inveja para que essa macule «com a tua baba uma das filhas de Cécrope» (*ibidem*: 45). Inveja cumpre a ordem «toca o peito da jovem com a mão coberta de ferrugem e enche-lhe o coração de farpas aguçadas, insufla-lhe um vírus funesto, espalha pez em seus ossos e veneno nos pulmões» (*ibidem*: 45). Aglaura sofre, consome-se e decide expulsar o deus visitante.

Uma persistente expressão do sentimento da inveja é a voracidade e a destruição do outro que supostamente representa o seu ideal de completude. Dessa forma, no campo da inveja há um constante ataque aos vínculos de modo a impedir qualquer reconhecimento de valor do outro. Aglaura, após ser tocada pela inveja, não suporta a visão da felicidade da irmã.

É surpreendente no texto de Ovídio as reiteradas situações em que o olhar conduz as ações e como os espaços se correlacionam. «O deus portador do caduceu alçara vôo [...] contemplava embaixo de si [...] os campos de Muníquia [...]. O deus alado as percebeu [...] rodeia, voando, o que cobiça [...]. Ele muda de rota, procura a terra, abandonando o céu [...]» (*ibidem*: 43-44). Já em terra, na casa de Cécrope, Hermes/Mercúrio tenta um acordo com Aglaura para realizar seu intento amoroso com Herse. «Aglaura o fita com os mesmos olhos que antes fitara os segredos ocultos da loura Minerva [...]. A deusa guerreira volve para ela um olhar feroz [...]» (*ibidem*: 44-45). Atena/Minerva que já estava irritada com Aglaura porque esta, desobedecendo às suas ordens, olhara o interior do cofre em que a deusa havia escondido Ericetônio, reage deslocando-se do Olimpo para o vale onde mora a Inveja. O encontro entre as duas se dá com poucas palavras e significativas trocas de olhares. «Minerva vê no interior a Inveja [...] a essa vista, afasta os olhos. A Inveja [...] quando vê a deusa [...] geme [...]. A palidez cobre-lhe o rosto [...] seu olhar não se fixa em coisa alguma» (*ibidem*: 45). Com essa intencional seleção, destacamos um encadeamento de olhares que não dizem respeito à interação do Eu com o Outro, mas são olhares cobiçosos e suspeitos. Aqui cabe lembrarmos a distinção entre o sentido de ‘olho’ (órgão dos sentidos) e o ato de olhar. Embora em muitas línguas a distinção seja feita nos próprios termos (*oeil/regard; eye/look; ojo/mirada*), para nós tanto o movimento interno da percepção quanto o órgão do sentido se traduzem pelo mesmo significante. De qualquer forma, o olhar está enraizado no corpo que se movimenta para o mundo externo e dele internaliza percepções. Ou, noutra perspectiva, o sujeito constituído pela memória individual e pela memória coletiva percebe/cria aquilo que vê. Na interação do olho e do olhar processa-se uma metamorfose do real, potencializada pela arte. O ponto culminante em que a Inveja

sorratoriamente executa a ordem de Atena/Minerva salienta a função desse órgão do sentido, com uma conotação do olhar interiorizado:

E, a fim de evitar que haja dificuldade em se procurar a causa do mal, põe, diante dos olhos da irmã, a união afortunada da irmã, a beleza do deus amante, exagerando tudo. Irritada com aquilo, a filha de Cécropé é torturada por uma dor oculta e geme, angustiada, de noite e à luz do dia, corroída, lentamente, como o gelo se derrete sob o calor do Sol. (Ovídio, 1983: 45)

Tomando como referência o funcionamento das relações interpessoais, mediadas pela inveja, podemos dizer que elas são movidas por uma exacerbada fantasia fundada na idealização. Na transcrição acima, a figura mítica Inveja executa os movimentos próprios de um ser que necessita devorar tudo, danificando o outro (o ser que é tocado). No final da narrativa, a irada e torturada Aglaura posiciona-se no umbral da porta, ou seja, no limiar entre o dentro e o fora. Não está nem no interior nem no exterior, mas num ponto de passagem. É, justamente, a passagem do deus para o encontro com a irmã que ela quer impedir, entretanto o poder do imortal fere-a na sua condição de mortal. Aglaura é petrificada ali mesmo nesse espaço de trânsito, mais próxima da escuridão da Inveja do que da luminosidade divina, pois «E a pedra não era alva: sua alma a escurecera» (Ovídio, 1983: 46).

Já sob espírito cristão, a Inveja será objeto poético de Dante Alighieri (1265-1321) que a representa no espaço de esperança e reparação –o Purgatório–, Cantos XIII e XIV de *A Divina Comédia*. O Purgatório é configurado em sete círculos reservados aos orgulhosos, invejosos, iracundos, preguiçosos, avaros e pródigos, gulosos e luxuriosos. Vemos que na base dessa montanha piramidal, no II círculo, encontram-se os invejosos. Na entrada, o ambiente é silencioso, aparentemente sem vida, neutro, sem algum elemento de destaque: «Não há alma lá, não labor aparente/na pista lisa, nem na nua encosta/da cor bruta da rocha unicamente» (Purgatório, Canto XIII, vv.7-9). Inicialmente, aos dois

poetas representados (Dante e Virgílio) não se apresentam imagens a serem vistas, entretanto vozes são ouvidas, dessa forma renunciando que, nesse local, a visão é inexistente, sendo o olho substituído pelo órgão do sentido da audição. As vozes emitem pequenas frases que evocam situações de grande generosidade, fazendo contraponto às situações de inveja. «E o meu bom Mestre: ‘Este grito vergasta/ o pecado da inveja, donde é aposto/ senso de amor às tiras da vergasta://o freio deve ser ao som oposto» (Purgatório, Canto XIII, vv. 37-40). O motivo de tal ênfase no som vem a seguir:

E como para o cego o Sol não chega,
 Assim aos pecadores de que eu falo
 O Céu seu resplendor também lhes nega
 Que as pálpebras lhes cose, pra ocultá-lo,
 Co’arame, qual co’gavião bravio
 Se usa fazer pra quieto conservá-lo. (Purgatório, Canto XIII, vv.67-73)

Talvez possamos associar as frases que lembram feitos de grande generosidade ao processo de desidealização, realizado pelo invejoso frente à grandiosidade por ele concedida ao outro em sua fantasia. Sá-pia, um dos espíritos, relata a Dante seu infortúnio, derivado da inveja e do gozo que sentia com a desventura do outro. No canto XIV, depois de ouvir de Guido del Duca, «Fui, na inveja, tão árdego e impulsivo,/ que em minha cara, ao ver do outro a boa sorte,/verias da inveja o livor ostensivo» (Purgatório, Canto XIV, vv.82-84), Dante e Virgílio ouvem uma voz que grita «Matar-me-á qualquer que ora me prenda» (Canto XIV, v. 133), referência direta ao Gênesis, quando Caim mata Abel e é inquirido por Deus. Na seqüência do diálogo entre ambos, Deus amaldiçoa Caim e o expulsa da sua terra, fazendo-o peregrinar e errar por caminhos desconhecidos. Essa errância faz parte do processo de sublimação, necessário à superação do ódio incontrolável dirigido ao Outro. Então Caim profere a sentença acima a que Deus responde: «Não, mas aquele que matar Caim será punido sete vezes» (Gênesis, 4.15). A fala

de Caim, paradigmática da inveja, que ecoa no II círculo do Purgatório, é seguida de outra voz que repete: «Aglauro eu sou, que me tornei molasso» (Purgatório, Canto XIV, v.139). O purgatório, em *A Divina Comédia*, é espaço de espera e de passagem para o paraíso, ou para um estado de bem-aventurança que será alcançado mediante orações e purgação. Em cada círculo, há representações do pecado e de sua virtude oposta, no caso da inveja, vozes proclamam o amor.

A passagem da inveja para uma condição mais evoluída ocorre quando há reparação, ou seja, reconhecimento do outro, menos idealizado, com predomínio da generosidade nessa relação. Nesse contexto, a percepção que o Sujeito tem da não totalidade do Outro provoca sofrimento e repressão dos impulsos –elementos estruturantes da subjetividade. Segundo Segal (1975: 105), «os impulsos reparadores ocasionam um maior avanço na integração. O amor é colocado mais nitidamente em conflito com o ódio, e age tanto no controle da destrutividade quanto na reparação e na restauração do dano causado». Segundo Klein,

[r]essentimentos inevitáveis reforçam o conflito inato entre o amor e o ódio, isto é, basicamente entre as pulsões de vida e de morte [...]. Ao falar de um conflito inato entre amor e ódio, deixo implícito que a capacidade tanto para o amor quanto para impulsos destrutivos é, até certo ponto, constitucional, embora varie individualmente em intensidade e interaja desde o início, com as condições externas (Klein, 1991: 211).

DOIS IRMÃOS

O preâmbulo precedente tem a função de emoldurar a análise do romance *Dois irmãos* (2000), de Milton Hatoum, vencedor do prêmio Jabuti em 2001, sob a perspectiva desse mal ingênuo do ser humano, a inveja.

Numa focalização muito bem construída é-nos apresentada a história de uma família composta pelos pais, Zana e Halim, pela filha

Rânia, pelos gêmeos Yaqub e Omar. Fazem parte dessa constelação familiar a serviçal Domingas e o seu filho Nael, narrador que se revela aos poucos e somente é nominado no final do romance. A paixão de Halim, imigrante libanês, por Zana, filha do viúvo libanês Galib, vindos de Biblos, era amortecida pela presença dos filhos, principalmente de Omar, chamado o Caçula. Halim nunca quis ter filhos, mas com a morte de Galib, Zana impõe seu desejo de maternidade. Nasceram os gêmeos:

Nasceram em casa, e Omar uns poucos minutos depois. O caçula. O que adoeceu muito nos primeiros meses de vida. E também um pouco mais escuro e cabeludo que o outro. Cresceu cercado por um zelo excessivo, um mimo doentio da mãe, que via na compleição frágil do filho a morte iminente.

Zana não se despregava dele, e o outro ficava, aos cuidados de Domingas, a cunhatã mirrada, meio escrava, meio ama, “louca para ser livre”, como ela me disse certa vez, cansada, derrotada, entregue ao feitiço da família, não muito diferente das outras empregadas da vizinhança, alfabetizadas, educadas pelas religiosas das missões, mas todas vivendo nos fundos da casa, muito perto da cerca ou do muro, onde dormiam com seus sonhos de liberdade. (Hatoum, 2006: 50)³

A sucinta descrição de Omar, o Caçula, «um pouco mais escuro e cabeludo que o outro» traz à memória do leitor o conhecido texto bíblico que narra o nascimento dos gêmeos Esaú e Jacó, a disputa pela primogenitura e suas descendências. Jacó, assim como Omar, nasce depois, mas são de Esaú as características apontadas «O que saiu primeiro era vermelho, e todo peludo como um manto de peles» (Gênesis, 25: 24-25). Já no ventre materno, os gêmeos bíblicos lutaram e, durante suas vidas, manifestaram polaridades no temperamento, nas atividades, na preferência dos pais. «Esaú torna-se um hábil caçador, um homem do campo, enquanto Jacó era um homem pacífico, que morava na tenda.

3 As próximas citações do romance serão indicadas apenas pelas páginas e podem ser localizadas em Hatoum (2009).

Isaac preferia Esaú, porque gostava de caça; Rebeca, porém, se afeiçãoou mais a Jacó». (Gênesis, 25: 27-28). No momento de receber a bênção paterna, Jacó com a ajuda de Rebeca, engana seu velho pai, passando-se por Esaú, e recebe a bênção devida ao primogênito. Anteriormente Esaú já havia trocado a primogenitura por um prato de lentilhas. As associações são bem evidentes, embora com assimetrias, pois ora Omar, o Caçula, pode ser relacionado a Jacó, ora, ao contrário, a Esaú; da mesma forma, Yaqub, o primogênito, se assemelha ora a um ora a outro do par bíblico.

Yaqub, embora tenha sido afastado de casa, para viver por cinco anos em terras distantes, no Líbano, adquirindo lá características rudes de campônio, é o que por vontade própria permaneceria, temporariamente, em casa. Seu comportamento é pacato, como o de Jacó, seu temperamento é ensimesmado, circunspecto, dedica-se aos estudos. Como na narrativa bíblica, é o preferido do pai, associando-se a Esaú. Paradoxalmente, Yaqub tem na sua formação as experiências de campônio e, mais tarde, no aprendizado profissional, conquista notável posição no centro de maior desenvolvimento do país. «Um outro Yaqub, usando a máscara do que havia de mais moderno no outro lado do Brasil. Ele se sofisticava, preparando-se para dar o bote: minhoca que se quer serpente, algo assim. Conseguiu. Deslizou em silêncio sob a folhagem» (Hatoum, 2009: 45). O campônio, que não sabia mais falar corretamente na sua língua materna, tinha comportamento rude, mas soube transformar-se num homem respeitado. Conquistou uma posição profissional de destaque, casou-se com a mulher que amava desde a adolescência e que foi o objeto declarado da disputa entre os irmãos. Lívia, a menina aloirada, corpo alto de moça» (Hatoum, 2009: 15), conquistou os dois irmãos. Mesmo tendo ficado primeiramente com Omar, causando grande desespero em Yaqub «odiei as músicas daquela noite, os mascarados, e odiei a noite» (*ibidem*: 16), Lívia volta-se para Yaqub, provocando reações de violência em Omar.

Antes de partir para suas conquistas profissionais, Yaqub exibiu-se com garbo diante do olhar de toda a cidade, provocando a admiração orgulhosa de sua mãe, a indiferença de seu pai e o despeito de seu irmão:

Yaqub recusou o dinheiro e a bicicleta. Pediu uma farda de gala para desfilhar no dia da Independência. Era seu último ano no colégio dos padres e agora ia desfilhar como espadachim. Já era garboso à paisana, imagine de farda branca com botões dourados, a ombreira enfeitada de estrelas, o cinturão de couro com fecho prateado, a polaina, a luva branca, a espada reluzente que ele empunhou diante do espelho da sala. A mãe, com o olhar maravilhado, não sabia se mirava o filho ou a imagem dele. Talvez tivesse olhos para mirar os dois, ou os três, pois do alpendre o Caçula espiava a cena sentado na bicicleta, a cara meio alesada com um sorriso esquisito, vá saber se de despeito ou irrisão. Ele ignorou o desfile e da Independência. O pai preferiu aproveitar em casa a quietude do feriado. Insistiu para que Zana ficasse com ele, deixasse o filho desfilhar e marchar à vontade, mas ela queria a emoção de ver Yaqub fardado no centro da avenida Eduardo Ribeiro. (Hatoum, 2009: 31)

O fato marcante da separação física dos dois irmãos, após uma briga desencadeada pela atração que ambos sentiam pela mesma garota (Lívia), teve a interferência categórica de Zana, na decisão de Halim de mandar apenas Yaqub, com treze anos de idade, para o sul do Líbano, ficando Omar próximo da mãe, como filho único, deixando em Yaqub uma mágoa nunca verbalizada e uma lembrança imersa nas águas do esquecimento:

“Não morei no Líbano, seu Talib. [...] Me mandaram para uma aldeia no sul, e o tempo que passei lá, esqueci. É isso mesmo, já esqueci quase tudo: a aldeia, as pessoas, o nome da aldeia e o nome dos parentes. Só não esqueci a língua...” [...] “Não pude esquecer outra coisa” [...] “Não pude esquecer...” ele repetiu, reticente, e se calou (*ibidem*: 89).

Omar foi aquele que não se afastou da mãe, «‘Meu mico-preto, meu peludinho’, Zana dizia a Omar, para desespero de Halim. O peludinho cresceu e aos doze anos já tinha a força e a coragem de um homem» (*ibidem*: 53), foi quem mais explorou a vida em sua luxúria, bebedeiras

e ausências, motivadas por aventuras com mulheres, em geral prostitutas. Exceder os limites fazia parte da compleição de Omar. Entretanto, ficou sempre a deriva, satélite errante do núcleo familiar, sempre retornando, arrastado pelas buscas do pai ou da mãe. «Mas o teu filho [Omar] topa todas, Halim. Colhe a orquídea mais rara, mas também arranca a aninga da lama. [...] Mas o Omar quer muito mais, deseja tudo. É um prisioneiro de tanto desejo» (*ibidem*: 119-120). Nas relações entre mãe e filho existia uma cumplicidade que os transformava em prisioneiros: «Essa fidelidade à mãe merecia uma recompensa. E, para desespero de Halim, o Caçula foi mimado como nunca» (*ibidem*: 133).

Depois da morte dos pais, Yaqub vinga-se do irmão que se transforma em foragido, até ser preso e condenado. Após algum tempo na prisão, volta a perambular por caminhos tortuosos. Rânia, a irmã a quem não foi dada muita atenção, torna-se a sustentação dos restos da família: «aos poucos, ela foi descobrindo que o irmão distante havia calculado o momento adequado para agir. Yaqub esperou a mãe morrer. Então, com truz de pantera, atacou. A fuga foi pior para Omar. Agora ele não tentava escapar às garras da mãe, mas ao cerco de um oficial de justiça» (*ibidem*: 192).

Nesse processo intertextual, não escapou ao autor a trama familiar de desavenças entre os gêmeos Paulo e Pedro, criada por Machado de Assis (1838-1908). Evocando no título os dois irmãos bíblicos, o romance *Esau e Jacó* (1904) retoma a cena da consulta ao Senhor feita por Rebeca, transportando-a ao cenário profano do Morro do Castelo para onde se dirige a mãe dos gêmeos em busca da predição do futuro, feita pela cabocla vidente:

- Cousas futuras! murmurou finalmente a cabocla. [...]
- serão grandes, oh! grandes! Deus há de dar-lhes muitos benefícios. Eles hão de subir, subir...Brigaram no ventre de sua mãe, que tem? Cá fora também se briga. Seus filhos serão gloriosos. É só o que lhe digo. Quanto à qualidade da glória, cousas futuras (Assis, 1966: 23).

Assim como Zana devotava-se aos filhos, principalmente a Omar, de forma excessiva, Natividade, a mãe dos gêmeos Pedro e Paulo, dirigia a eles um olhar benevolente, enquanto os filhos cresciam e se desentendiam, mirando o futuro predito pela cabocla. Quando esta lhe pergunta se os filhos brigaram no ventre da mãe, Natividade responde afirmativamente e durante a formação dos gêmeos sua reação às brigas dos filhos será de tentativas de conciliação através de agrados:

Natividade acudiu prestamente, não tanto que impedisse a troca dos primeiros murros. Segurou-lhes os braços a tempo de evitar outros, e, em vez de os castigar ou ameaçar, beijou-os com tamanha ternura que eles não acharam melhor ocasião de lhe pedir doce. Tiveram doce; tiveram também um passeio, à tarde, no carrinho do pai (Assis, 1966: 57).

Nos dois romances, a aparente dedicação materna camufla um domínio sedutor que enreda os filhos, promovendo a inveja entre eles e fertilizando condutas mutuamente destrutivas. Os dois textos desenvolvem esse veio de diferentes formas, marcando sempre uma posição de poder da mãe, que o exerce com encantos e promessas.

Para Klein (1991), os sentimentos de amor e de ódio presentes de modo implícito e explícito nas relações iniciais do Sujeito, são fortalecidos pelas fantasias e necessidades pulsionais dirigidas ao objeto originário (o Outro da relação) que se torna a base da confiança, da esperança, e é fonte de bondade. Esse modo de relação é transferido a objetos, pessoas e situações ao longo da vida. Expressa-se de maneira recrudescida quando as representações primárias permanecem fortalecidas pelo processo imaginário.

Ainda num jogo de intertextualidade explícita, *Dois irmãos* dialoga com *Esau e Jacó* na aproximação de uma fala de Domingas, quase no final do romance, com uma reflexão do Conselheiro Aires, na finalização do capítulo Último, do romance *Esau e Jacó*. As duas frases desses dois personagens, observadores atentos dos acontecimentos,

refletem-se criando uma imagem da persistência desse mal que se revela na disputa aniquiladora entre os irmãos. O Conselheiro, ao constatar que os irmãos Pedro e Paulo voltaram a tomar partidos contrários, após um período de respeito ao juramento feito à mãe moribunda, não alimenta a discussão que se formara: «Aires sabia que não era a herança, mas não quis repetir que eles eram os mesmos, desde o útero. Preferiu aceitar a hipótese, para evitar debate, e saiu apalpando a botoeira, onde viçava a mesma flor eterna» (Assis, 1966: 235). Domingas, quando Yaqub e Omar definitivamente rompem de forma violenta, tem pesadelos, preocupa-se com ambos: «Encostada no tronco da seringueira em que o Caçula havia trepado, dizia: ‘Os dois nasceram perdidos’» (*ibidem*: 178)

Essa referência à *arkhé*, à vida uterina, é reiterada nos relatos. Está no texto bíblico em que o Senhor responde à pergunta feita por Rebeca sobre o motivo de os filhos em gestação lutarem em seu ventre: «Tens duas nações em teu ventre; dois povos se dividirão ao sair de tuas entranhas. Um povo vencerá o outro, e o mais velho servirá ao mais novo» (Gênesis, 25. 23). Está no *Esau e Jacó*, de Machado de Assis. Natividade sobe o morro para perguntar à cabocla vidente sobre o futuro dos filhos e é surpreendida pela pergunta desta: «Natividade não tirava os olhos dela, como se quisesse lê-la por dentro. E não foi sem grande espanto que lhe ouviu perguntar se os meninos tinham brigado antes de nascer» (Assis, 1966: 22). Também em *Apócrifos II*: os proscritos da Bíblia, Caim, o primogênito já nasce cheio de ódio: «O significado de Caim é ‘aquele que odeia’, porque ele odiou sua irmã no ventre de sua mãe; antes de eles saírem deste. Por isso Adão o chamou Caim» (1992: 121).

Ao contrário da história dos gêmeos Pedro e Paulo (*Esau e Jacó*), a vida de Yaqub e Omar (*Dois irmãos*), fisicamente idênticos, foi marcada não apenas por diferenças de comportamento, de personalidade, de posições, mas por desavenças e violência:

Uma pane no gerador apagou as imagens, alguém abriu uma janela e a platéia viu os lábios de Lívia grudados no rosto de Yaqub. Depois o barulho de cadeiras atiradas no chão e o estouro de uma garrafa estil-

haçada, e a estocada certa, rápida e furiosa do Caçula. O silêncio durou uns segundos. E então o grito de pânico de Livia ao olhar o rosto rasgado de Yaqub. (Hatoum, 2009: 22)

Esse comportamento violento de Omar o coloca na mesma posição de Yaqub, no que se refere à inveja, embora suas manifestações preponderantes o aproximem do sentimento de ciúmes. «Omar, mordido de ciúme, não tocou no nome do irmão. E a mãe, pura ânsia, dizia que filho que parte pela segunda vez não volta mais para casa» (Hatoum, 2009: 35). Da mesma forma que Natividade (*Esau e Jacó*), Zana (*Dois irmãos*) é levada pela esperança de reconciliação até a morte: «Não queria morrer vendo os gêmeos se odiarem como dois inimigos. Não era mãe de Caim e Abel. Ninguém havia conseguido apaziguá-los, nem Halim, nem orações, nem mesmo Deus» (Hatoum, 2009: 170). Apesar do empenho da mãe e da irmã Rânia, nenhum dos dois cedia: «Oxalá seja resolvido com civilidade; se houver violência, será uma cena bíblica» é a resposta de Yaqub que, pouco depois, será quase morto pelo irmão: «Quando gritei, Omar deu um salto, ergueu a rede e começou a socar Yaqub no rosto, nas costas, no corpo todo. [...] [e]le chutava e esmurrava o irmão, xingando-o de traidor, de covarde» (Hatoum, 2009: 175). Nessa e noutras passagens a tradição bíblica é invocada na sua manifestação mais cruel da inveja causadora de fratricídio. Os dois irmãos, assim como Caim e Abel, têm temperamentos antagônicos:

Não, fôlego ele não tinha para acompanhar o irmão. Nem coragem. Sentia raiva, de si próprio e do outro, quando via o braço do Caçula enroscado no pescoço de um curumim do cortiço que havia nos fundos da casa. Sentia raiva de sua impotência e tremia de medo, acovardado, ao ver o Caçula desafiar três ou quatro moleques parrudos, agüentar o cerco e os socos deles e revidar com fúria e palavrões. Yaqub se escondia, mas não deixava de admirar a coragem de Omar. Queria brigar como ele, sentir o rosto inchado, o gosto de sangue na boca, a ardência no lábio estriado, na testa e na cabeça cheia de calombos; queria co-

rrer descalço, sem medo de queimar os pés nas ruas de macadame [...] (Hatoum, 2009: 14)

Omar é extrovertido, excessivo em suas brincadeiras; Yaqub é contido e não se expõe ao perigo. Enquanto Yaqub estudava e surpreendia os professores com sua habilidade matemática, Omar era expulso do colégio e tornava-se um boêmio, beberrão. Tudo sob o olhar cuidadoso da mãe e de Domingas. Apesar de calado, circunspecto, e de não participar de festas, Yaqub atraía as mulheres pelo seu porte e principalmente pelo seu olhar.

A INVEJA

Alguns mitos, incluindo os aqui lembrados, narram a luta entre os irmãos, movida pela inveja da progenitura —é o caso de Esaú e Jacó; pelo inveja do olhar benevolente do outro; caso de Caim e Abel-, na narrativa bíblica. Na narrativa apócrifa, a inveja de Caim é incrementada pelo possível casamento de Abel com Luluva, a bem dotada. Em *Esaú e Jacó*, de Machado de Assis, os irmãos Pedro e Paulo crescem e vivem em disputas, culminando com a rivalidade pelo amor de uma mesma mulher. *Dois irmãos*, de Milton Hatoum, publicado na virada do século XXI, recupera esse filão em que flui “bile negra”, em que o olhar dirigido ao outro, ao próximo, é mortífero como o de Medusa, petrifica, destrói o rival, não gerando prazer mas um gozo nefasto, próximo da morte.

Embora a narrativa de *Dois irmãos* esteja situada entre as I e II Guerras, abrangendo o início da segunda metade do século XX até o período da ditadura no Brasil, seu contexto de produção é já a virada para o século XXI. Como podemos pensar a permanência, a persistência desse mito arcaico numa sociedade em que o indivíduo, centrado em si, busca o sucesso, que lhe vem pelo poder, posição profissional e dinheiro? Não há mais uma dependência de primogenitura, não há mesmo, em geral, uma dependência familiar: «Halim estava orgulhoso: o filho ia morar sozinho no outro lado do país, mas ia precisar de dinheiro, não podia viajar

assim... Por um momento a voz de Yaqub ressoou na casa, uma voz já de homem, cheia de decisão dizendo: ‘Não, baba, não vou precisar de nada...» (Hatoum, 2009: 33).

A sociedade hipermoderna se caracteriza pelo excesso. Segundo Lipovetsky, «[n]ossa sociedade não conhece precedência, codificações definitivas, centragem: conhece apenas estímulos e *opções* equivalentes em cadeia. Daí resulta a indiferença pós-moderna, indiferença por excesso e não por falta, por hiper-solicitação e não por privação» (2005: 22). Esse excesso não chega a ser processado para construir saberes, mas para ser consumido, gerando em ritmo frenético a necessidade de novas informações e novas satisfações num mundo do espetáculo em que a exposição individual rompe as barreiras entre o público e o privado.

Mas nem tudo é exposto, pois quem vai exibir sua fraqueza diante do outro?:

[o] capitalismo de consumo completou o processo de erosão do receio da inveja. Propagando uma cultura que encoraja cada indivíduo a viver para si e a gostar de si próprio, as sociedades consumistas substituíram a obsessão da inveja pelo exibicionismo da felicidade, o medo da maledicência pela indiferença face ao outro. (Lipovetsky, 2007: 271)

O processo de democratização do acesso aos bens materiais numa sociedade de consumo provocou o deslizamento gradativo da inveja em relação ao Outro, à riqueza, ao luxo, aos privilégios dos mais ricos para um olhar invejoso sobre a existência do Outro, seja no âmbito profissional ou particular: prestígio, talento, sucesso, promoção profissional, conquista amorosa, beleza. Yaqub constrói sua trajetória nessa direção, em ambos os planos: «Trancava-se no quarto, o egoísta radical, e vivia o mundo dele, e de ninguém mais. O pastor, o aldeão apavorado na cidade? Talvez isso, ou pouco mais: o montanhês rústico que urdia um futuro triunfante» (p.26).

Como modo de defesa inconsciente frente à raiva ocasionada

pela falta de conforto e de gratificação, o Sujeito projeta no Outro todo o sentimento de ódio. Dessa forma, o Outro é revestido dos objetos que o Sujeito, privado de gratificação plena, deseja. No imaginário do Sujeito que vivencia de modo intenso a inveja, o Outro é possuidor de um atributo material ou psíquico, que por ser altamente valorizado, é também bastante cobiçado. Nesse sentido, a inveja não pode ser entendida como sentimento de admiração, mas de posse, de destruição do Outro e até de danificação.

O Sujeito, embora tomado pela inveja, já discrimina entre o Eu e o Outro, entre aquilo que esse possa conceder ou privar e o que ele mais deseja. As duas formas de manifestação envolvendo o excesso de idealização ou de desidealização realçam o narcisismo e a onipotência. Ambos são mecanismos considerados primários no funcionamento psíquico, prevalecendo, nesse modo, o ataque aos vínculos. As intercorrências do sentimento de inveja resultam no temor do Sujeito para experimentar novas relações interpessoais. Segundo Zimerman (1999: 146),

[n]esses casos de inveja excessiva costuma haver, proporcionalmente, um prejuízo na capacidade de formação de símbolos. Como sabemos, essa capacidade permitiria a substituição de um objeto ausente por um outro equivalente, presente ou abstrato. Ao invés disso, a valoração e a representação dos objetos ficam sendo de natureza concreto-sintética, no nível do plano imaginário, essa é a razão porque, na lógica do invejoso, não existe um objeto que seja análogo: o que há é um objeto único e incompartilhável.

Entre as manifestações do indivíduo invejoso, temos a constante comparação entre pessoas ou situações em que a relação de tudo ou nada pode estar presente. O Sujeito é considerado bom ou mau, não havendo espaço para reconhecimento de que o bom e o mau transitam entre si, sem necessariamente polarizar ou tornar absoluta a questão.

A inveja, acompanhada do mecanismo de identificação projetiva, impede que a pessoa se expresse ou que revele suas habilidades, pelo

medo de que outros possam tomar posse do que é seu. A inveja, nesse sentido, inviabiliza a aproximação com outras pessoas, com o sucesso pelo sentimento de ameaça que é projetado nos outros.

Em *Dois irmãos*, parece haver um hibridismo em relação à representação da inveja, associando os comportamentos próprios da sociedade hipermoderna, individualista, que encoraja o viver para si e o gostar de si próprio, o exibicionismo das conquistas individuais e a indiferença pelo Outro, com os traços mais arcaicos que marcam a rivalidade entre os homens, a avidez em relação a um objeto de desejo. Como as frustrações que impregnam a realidade fortalecem no Sujeito um impulso incontrolável para obter conforto e prazer, esse impulsiona-o a buscar de modo desmesurado a posse total do Outro. Temos, então, a voracidade acompanhada da necessidade de atacá-lo para denegri-lo, dispensá-lo de modo onipotente, deixando de considerá-lo objeto de ajuda.

Nas culturas em que prevalece o narcisismo e o culto ao prazer paradisíaco, as atividades envolvendo pensamento e reflexão crítica não têm espaço. Nessa condição considerada a mais primária de viver, uma vez que predomina a impulsividade e a passagem ao ato, o Sujeito não transita entre o registro do *ser* e do *ter*. Esses elementos se confundem, ou seja, predomina a onipotência definidora de que o sujeito em princípio já é o que necessita ou deseja. Diante de tal autocentramento, o processo civilizatório torna-se caótico, porque o mal-estar inevitável para a conquista da alteridade e do respeito às diferenças não é suportado.

Se a civilização se dá às custas da repressão, paralelamente podemos dizer que a reparação da inveja ocorre a partir da posição depressiva, quando há um reconhecimento de que o Outro não é fonte absoluta ou de gratificação, ou de frustração, mas simultaneamente de ambos os sentimentos, humanos no sentido pleno da palavra.

REFERÊNCIAS:

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina comédia: purgatório*. Trad e notas Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: ed. 34, 1988.
- ASSIS, Machado. *Esau e Jacó*. Org. intr. notas de Massaud Moises. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1966.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro bíblico católico. 34ª ed. São Paulo: Ed. Ave Maria.
- BÍBLIA. *Apócrifos II: os proscritos da Bíblia*. Comp. Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercury, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Christiano Monteiro Oiticica. Ed. Standard Brasileira, Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XIV.
- HATOUM, Milton. *Dois irmãos*. 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (primeira parte). Intr. trad. comentários Mary de Camargo Neves Lafer. 1ª reimpressão. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão: e outros trabalhos (1946 – 1963)*. Trad. da 4ª Ed. Inglesa; Elias Mallet da Rocha, Liana Pinto Chaves (coordenadores) e colaboradores. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad. Therezinha Monteiro Deursch. São Paulo: Manole, 2005.
- . *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. Trad. Patrícia Xavier. Lisboa/Portugal: edições 70, 2007.
- OVÍDIO. *As metamorfoses*. Trad. David Gomes Jardim Junior. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1983.
- . *As metamorfoses*. Excertos traduzidos por Bocage. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- SEGAL, Hanna. *Introdução à obra de Melanie Klein*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- ZIMERMAN, David E. *Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

