

## A HEROÍNA ENCRYPTADA: A HERANÇA TRANSGERACIONAL DE ANTÍGONA

### THE ENCRYPTED HEROIN: ANTIGONE'S TRANSGENERATIONAL HERITAGE

Prisciane Pinto Fabricio Ribeiro  
<https://orcid.org/0000-0003-2960-7001>  
Universidade Federal da Paraíba  
priscianepfribeiro@gmail.com

**Resumo:** Este artigo busca analisar a manifestação da maldição transgeracional na figura de Antígona, última descendente dos Labdácidas, através do enfoque psicanalítico da teoria da transgeracionalidade de Abraham e Torok, identificando a caracterização da heroína em puro *míasma* familiar. Partindo de fragmentos do quarto episódio da tragédia *Antígona*, de Sófocles, o trabalho examina como a herança psíquica, marcada por crimes, lutos e segredos familiares, perpetua-se nas gerações da linhagem de Édipo e se revela por uma espécie de *katábasis* trágica de Antígona. A metodologia adotada envolve uma análise socioliterária do termo *míasma*, que simboliza a contaminação e o legado maldito na tragédia grega, associada a uma leitura psicanalítica da herança transgeracional. O referencial teórico fundamenta-se na teoria da transgeracionalidade, explorando como esses conceitos moldam a narrativa mítica dos Labdácidas e suas implicações psicológicas. Assim, a pesquisa intenta iluminar como a genealogia, que usualmente se concentra nos descendentes masculinos, também afeta profundamente as personagens femininas, em especial Antígona, revelando as dinâmicas de poder, identidade e legado familiar.

**Palavras-chave:** Antígona. Transgeracionalidade. *Míasma*. Labdácidas. Herança psíquica.

**Abstract:** This article seeks to analyze the manifestation of the transgenerational curse in the figure of Antigone, the last descendant of the Labdacids, through the psychoanalytic approach of Abraham and Torok's transgenerational theory, identifying the characterization of the heroine in pure family *míasma*. Starting from fragments of the fourth episode of the tragedy *Antigone*, by Sophocles, the work examines how the psychic inheritance, marked by crimes, mourning and family secrets, perpetuates itself in the generations of the Oedipus lineage and is revealed by a kind of tragic *katabasis* of Antigone. The adopted methodology involves a socioliterary analysis of the term *míasma*, which symbolizes contamination and the cursed legacy in Greek tragedy, associated with a psychoanalytic reading of the transgenerational inheritance. The theoretical framework is based on the theory of transgenerationality, exploring how these concepts shape the mythical narrative of the Labdacids and their psychological implications. Thus, the research aims to illuminate how genealogy, which usually focuses on male descendants, also profoundly affects female characters, especially Antigone, revealing the dynamics of power, identity and family legacy.

**Keywords:** Antigone. Transgenerationality. *Míasma*. Labdacids. Psychic inheritance.

### Introdução

Antígona, assim como muitas personalidades míticas, assumiu um posto de destaque no universo literário, sendo título de uma das mais consideráveis tragédias de Sófocles, partícipe do ciclo tebano. Mas a sua repercussão não se deve apenas à altaneira escrita do tragediógrafo. Nos entornos dessa obra, há as reminiscências do mito que compõe o *óikos*<sup>1</sup> de Édipo, uma genealogia marcada pela transgressão, desde o nascimento da cidade de Tebas, perpassando, com ênfase, a figura desse herói e recaendo sobre seus filhos, Ísmene, Polínicas, Etéocles e Antígona.

A cosmovisão literária da maldição dos labdácidas entrega pressupostos suficientes para a associação da tragédia com os princípios transgeracionais que permitem avançar a perspectiva moderna e o seu afastamento das leis não escritas dos antepassados, focadas predominantemente em um discurso religioso que apresenta uma parcela da ampla leitura feita do homem grego.

O conceito da transgeracionalidade, bem como os aspectos iniciais acerca da herediteriedade que o constroem, sob a ótica freudiana, revela-se uma constelação de conexões implícitas nas leituras feitas das tragédias sobre o ciclo tebano e traz uma revivência do mito, cujos entrames discursivos foram psiquicamente elaborados pelos gregos, mas não teorizados.

Cabe-se, nos vieses sobre o humano que repercutem hoje, trazer à tona a perspectiva de que a genealogia dos Labdácidas, em fulcro o herói trágico, desde Cadmo aos filhos de Édipo, apresenta tanto as causas dos legados hereditários quanto a emancipação desses mesmos legados que se perpetuam por gerações. Os tragediógrafos lançaram um olhar sobre o campo do *conhece-te a ti mesmo* – sobretudo Sófocles, como vimos em Jaeger (2001, p. 332) – e apresentam, como uma dimensão implícita, a estruturação dessa transgeracionalidade fundamentada em crimes, lutos, segredos, não ditos que, por gerações, foram se repetindo em novos formatos, mas em essência única, estabelecidos como marcas fundantes do ser.

Vê-se que esses elementos alienantes, invasivos e estruturantes da família, foram vivenciados, em primeiro plano, por seus membros do gênero masculino, considerando a linhagem patriarcal, cujas marcas se centralizam no excesso de poder sobre a liderança da terra e na necessidade extrema de reconhecimento de sua autoctonia. Contudo essa leitura não obtém seu termo em Etéocles e Polinices – filhos de Édipo –, pois, considerando as repercussões psíquicas no sujeito, para além de leituras mítico-religiosas, a genealogia não se extingue em aspectos transgeracionais, nos descendentes homens, mas se estende para as filhas de Édipo. Portanto, o foco da pesquisa se centrará na análise da manifestação da maldição transgeracional na última das Labdácidas, Antígona, no quarto episódio da tragédia *Antígona*, de Sófocles.

Para que as relações literárias e psicanalíticas fiquem expressas e a análise se tornem contundentes, abordar-se-á uma visão socioliterária do termo *miasma*, seguida da teoria da transgeracionalidade desenvolvida por Abraham e Torok.

---

<sup>1</sup> O termo grego *óikos* possui um sentido vasto no contexto do mundo grego. Como afirma Troconis (2004, p. 142), muitas vezes aplicada nos textos clássicos ao espaço de habitação onde residem os membros de uma família, a palavra *óikos* pode ser designada à própria família, ao conjunto de pessoas que não só compartilham o teto e as demandas familiares, mas também o culto religioso e os antepassados comuns, a formação genealógica de uma parentela. Em termos de propriedade, também pode designar os bens materiais agregados naquela conjuntura familiar.

## 1. Ressonâncias do *míasma* no contexto mítico-literário

Com base etimológica bastante complexa e ampla, o termo *míasma* (μίασμα), segundo Chantraine (1968, p. 700), é proveniente do verbo *miaíno* (μιαίνω), que tem como significado puro “manchar”. Seu sentido está ligado a derramamento de sangue relacionado a um ato criminoso e sacrílego. O termo de agente é *míastor* (μίαστωρ) aquele que é responsável pela prática, é o criminoso cujo contato contamina a todos. A partir dessa mesma raiz, ainda há o adjetivo *miarós* que pode ser traduzido como “impuro”.

Tomando por base essa compreensão do termo, estendemos o olhar de Chantraine para a percepção de Parker (1983, p. 03-05), ao afirmar que o sentido básico desse vocábulo é o de deterioração da forma ou integridade de uma coisa. Pode ser também aplicado no sentido de poluição de uma reputação por meio de atitudes indignas, ou a quebra da verdade através da desonestidade. É a prática que põe em risco de contaminação a justiça (*dike*), a boa lei (*eunomía*) e a piedade (*eusebéia*). Vegetti (1994) ressalta que a contaminação ultrapassa as fronteiras de ordem jurídica e moral, recai sobre o culpado a vingança divina e se alastra quer no espaço, envolvendo a comunidade que o alberga, quer no tempo, atingindo os descendentes do *míastor* (μίαστωρ).

O uso do verbo *miaíno* (μιαίνω), de acordo com Parker (1983, p. 04) no contexto do mundo grego, é aplicado de forma livre e sem tanto peso conceitual, contudo, os termos *míasma* (μίασμα) e *miarós* (μιαρός) são atribuídos a uma situação muito específica: o indivíduo torna-se ritualmente impuro, e, por isso, impróprio para adentrar no templo, ele é contagioso, é um perigo para a sociedade e família, uma ameaça de origem e valor religiosos e sua condenação é o exílio ou morte como eliminação total da mancha estabelecida pelo *míastor* (μίαστωρ).

Segundo Parker (1983, p. 11), há uma relação particular entre *míasma* (μίασμα), contaminação, e *hosía* (όσια) o sagrado, pois na visão de povos remotos, a ideia de sagrado e contaminado ainda não era diferenciada. Na concepção religiosa grega, há uma semelhança entre objetos impuros e sagrados, pois ambos estão fadados a restrições. Contudo, não há dificuldade em distinguir entre a fonte de restrição nos dois casos. Uma lei sagrada declara, com nitidez, as três propriedades do mundo como coisas “sagradas, poluídas e profanas”.

Nas circunstâncias previstas nas obras trágicas acerca da linhagem dos Labdácidas, há a poluição pela quebra do sagrado, no sentido de que o *míastor* (μίαστωρ) recai no poder do deus ofendido. Portanto, não é o simples fato de se tornar poluição que o praticante do agravo deve ser obliterado de sua linhagem e sociedade, mas o é pela ação vingadora do divino. A mácula, entre os descendentes de Cadmo, é estabelecida pelo excesso, ligada a homicídios consanguíneos, que contaminam a genealogia do autor e toda a sociedade, seja pela sua simples presença ou pelo desagrado do deus.

Leite (2014, p. 153-158) pontua que o uso dos temas de vingança do morto e da contaminação do povo é mais expressivo nas tragédias que nas obras dos oradores, uma vez que, no século IV a. C., era esperado esse tipo de argumentação no universo do teatro, pois o receio da poluição garantiria a experiência da *catarse* (κάταρσις). Isso porque, na mentalidade secularizada do povo, a existência do *míastor* (μίαστωρ), sem

sua devida punição através de julgamento, provoca uma impiedade, a *asébeia* (ἀσέβεια), e dessa forma, uma afronta ao morto e aos deuses, o que leva ao caos na esfera sagrada, cujas consequências acarretariam em “uma desordem no mundo dos homens, já que corresponderia à quebra direta das relações entre homens e deuses e das leis e condutas estipuladas pela cidade” (Leite, 2014, p. 159).

Consoante Parker (1983, p. 239), a maioria dos mitos importantes pode ser investigada por um esquema de crime e punição, e, embora a punição seja comumente a morte, também são evidenciadas as doenças e a loucura, em particular, nas tragédias tebanas. Partindo desse olhar, lançaremos luz sobre a concepção psicanalítica dos materiais psíquicos que se estabelecem através da mácula familiar e se constroem por meio da cripta, das estruturas psíquicas não metabolizadas.

## 2. Ecos Silenciosos: A Cripta Psíquica e o Fantasma na Trama Transgeracional

A literatura greco-latina – sobretudo a trágica – é marcada por mitos cuja influência ancestral nas gerações caracterizam os fundamentos das personagens e, muitas vezes, determinam o enredo da obra. Trata-se de uma espécie de marca, um elo que perdura entre os membros da família para além das relações sanguíneas. Essa conexão, muitas vezes, apresentada como desdita, persegue, até mesmo, os grandes heróis da mitologia, como se vê na figura ilustre de Édipo<sup>2</sup>, de Orestes<sup>3</sup> e é visível também na épica, como o excelente Heitor, na *Iliada*, que, além do legado religioso e político os quais assumiu, em relação à cidadela troiana e à sua família, também carregou involuntariamente, em si, a mácula perpetrada por suas raízes ancestrais, uma dívida que ele não cometeu, mas foi o responsável por pagá-la.

Os estudos sobre transmissão psíquica, mormente aqueles desenvolvidos por Abraham e Torok, estabelecem conexões entre nossa contemporaneidade e essa concepção arcaica, dando bases psicanalíticas para algo que os antigos já representavam em suas obras literárias: os segredos, os não-ditos, os lutos, a violência, o traumático, legados transgeracionais fixados de diversas maneiras, os quais os povos compreendiam e intentavam sanar a sua forma:

“O culto aos antepassados, por exemplo, manteve a memória das histórias familiares, o que impediu a não transmissão – ao contrário do que acontece nas nossas sociedades hipermodernas. Essa forma de manter a memória familiar possibilitou limitar as alienações transgeracionais que eles denominaram “doença dos ancestrais”. Com o culto aos ancestrais, as antigas tradições buscavam preservar uma certa harmonia e manter o equilíbrio no mundo. Um provérbio chinês resume esse princípio: Esquecer os ancestrais é ser um riacho sem fonte, uma árvore sem raízes.

[...]

<sup>2</sup> Édipo é selado com um destino cruel que fora construído por sua genealogia e que o transcende. Na tragédia Édipo Tirano, sabe-se que a personagem central é marcada por um oráculo de que mataria o pai e se casaria com a própria mãe, dando continuidade em Tebas a uma prole maldita. Por mais que o herói trágico buscasse fugir de sua fatídica sina, a sua natureza sempre o designava ao caminho da maldição.

<sup>3</sup> A desdita de Orestes, como herdeiro de uma filiação maldita, está discriminada na trilogia Oresteia, do tragediôgrafo Ésquilo, composta pelas tragédias *Agamêmon*, *Coéforas* e *Eumênia*.

A adoração dos ancestrais era praticada muito antes das religiões. Muito difundido na Ásia, na África, até na Europa, fazia parte desse desejo de harmonia global, entre os mortos e os vivos, entre o mundo invisível e o visível.”<sup>4</sup> (Gailard, 2020, p. 37-38)<sup>5</sup>

O cultivo diligente das tradições e cultos ancestrais permitiam esse contato direto com as raízes, favorecendo a integração transgeracional em que o indivíduo estaria em posição ativa diante dessa herança alienante, não elaborada, ao invés de se submeter passivamente a ela. Segundo Gailard (2020, p. 39), por trás destas tradições, exploradas e apreciadas na literatura clássica, apresenta-se uma lição psicanalítica: para ser individualizado, não se deve cortar as relações parentais, cortar as raízes, mas integrá-las. Isto significa estabelecer contato direto, também, com as partes adoecidas e não simbolizadas da árvore genealógica.

A teoria da transmissão geracional é formada pela transmissão intergeracional, cujos materiais psíquicos são metabolizados e simbolizados. Nessa passagem, os conteúdos integrados, na geração posterior, permitem a constituição da subjetividade. Por isso, trata-se de uma transmissão psíquica estruturante. Contudo, há também a transmissão transgeracional alienante, que, por ter conteúdos não simbolizados, é refratária a toda busca de significação. Esses conteúdos calados e escondidos dos ancestrais dificultam a subjetivação do indivíduo, reagindo como mortos-vivos nas gerações, parasitas no sujeito, criando, simultaneamente ao ser, uma mensagem implícita, velada.

Partindo dos pressupostos determinados por Abraham e Torok, Tisseron (2011) defende três marcadores semânticos que simbolizam a passagem deste conteúdo psíquico transgeracional por gerações. A geração que vivencia o trauma não o processa satisfatoriamente, não quer ou não pode falar sobre ele. Portanto, os eventos que estão nas origens do segredo são *indicibles* – indizíveis. Já na geração sucessora, esses eventos indizíveis tornam-se *innommables* – inomináveis, na medida em que não pode ser sujeito a qualquer representação verbal. Os conteúdos do trauma da geração anterior são ignorados e a sua própria existência é questionada. Por fim, na terceira geração, este evento torna-se literalmente *impensable* - impensável. Aqui, a existência de um segredo é ignorada. O adulto, desde sua tenra idade, pode sentir emoções, sensações, ter imagens e obter potencialidades de ação que a ele mesmo são estranhas e impossíveis de explicar por meio de sua própria vivência psíquica ou por sua história familiar. É o que podemos identificar nas gerações de famílias exploradas nas tragédias como na genealogia dos Labdácidas,

<sup>4</sup> “Le culte des ancêtres, par exemple, entretenait la mémoire des histoires de familles, ce qui prévenait le manque de transmission - contrairement à ce qui se passe dans nos sociétés hypermodernes. Cette manière d'entretenir la mémoire familiale permettait de limiter les aliénations transgénérationnelles qu'ils nommaient « maladie des ancêtres ». Avec le culte des ancêtres, les anciennes traditions cherchaient à préserver une certaine harmonie et à maintenir l'équilibre du monde. Un proverbe chinois résume ce principe: *Oublier ses ancêtres, c'est être un ruisseau sans source, un arbre sans racines.*

[...]

Le culte des ancêtres se pratiquait bien avant les religions. Très répandu en Asie, en Afrique, même en Europe il s'inscrivait dans ce désir d'harmonie globale, entre les morts et les vivants, entre le monde invisible et celui visible.”

<sup>5</sup> As traduções dos textos em língua estrangeira são integralmente nossas.

[...] esses distúrbios têm efeitos mais graves do que na geração anterior. De fato, se o pai guardião do Segredo é para seu filho como um espelho portador de uma opacidade localizada, o pai que foi submetido a um pai guardião do Segredo e cuja personalidade foi deformada sem seu conhecimento, é para seu filho como um espelho distorcido. Os efeitos do Segredo não são mais identificáveis e localizáveis como na geração anterior. São difusos e impõem deformações das quais o progenitor que provém de um progenitor portador de um Segredo não tem a chave<sup>6</sup> (Tisseron, 2011, p. 65).

Então, as experiências traumáticas que não constituem uma simbolização, não podem ser faladas – lutos, violências, crimes, incestos – e se mantêm como criptas ou conteúdos encriptados. Essa representação na literatura trágica da maldição familiar se materializa no evento edípico, o herói trágico que, sem explicações, caminha em busca da efetivação da sua maldição.

Diante das perspectivas traçadas, convém lançar aqui a pergunta retórica estabelecida pelos psicanalistas Abraham e Torok, presente em seu capítulo *La topique réalitaire* que revela um conceito basilar de sua teoria: “La crypte est là avec ses belles serrures, mais où est la clé pour l’ouvrir?” (Abraham e Torok, 2021, p. 254)<sup>7</sup>

A cripta é o lugar do segredo, o claustro cuja fechadura não comporta chaves. A cripta se constrói no trauma, na incapacidade de nominar, de simbolizar o evento traumático. Por isso, se porta como uma tumba, composta por palavras enterradas, mas mantidas vivas. O evento é incorporado e conservado na zona clivada do Eu:

A existência de tal cova tem o efeito de selar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior. É ao Eu que recai a função de guardião do cemitério. Ele fica lá para observar as idas e vindas da família próxima que afirma - em várias capacidades - ter acesso ao túmulo<sup>8</sup> (Abraham e Torok, 2021, p. 255).

A essa cripta, com sua fechadura, é atribuído o caráter de repressão conservadora, pois, no criptóforo, sujeito portador da cripta, há um desejo realizado e sem desvios que se enterra, incapaz de renascer, tanto quanto de se desfazer em pó. Nada poderia ser feito para que não tivesse sido realizado e que a memória desse feito se esvaísse. Dessa forma, o passado está aprisionado ao presente do sujeito, como um *bloc de réalité*, é visado como tal nas negações e desmentidos (cf. Abraham e Torok, 2021).

<sup>6</sup>“[...] ces perturbations ont des effets plus graves qu’à la génération précédente. En effet, si le parent gardien du Secret est pour son enfant comme un miroir porteur d’une opacité localisée, le parent qui a lui-même été soumis à un parent gardien de Secret, et dont la personnalité a été déformée à son insu, est pour son enfant comme un miroir déformant. Les effets du Secret ne sont plus cernables et localisables comme à la génération précédente. Ils sont diffus et imposent des déformations dont le parent issu lui-même d’un parent porteur de Secret n’a pas la clé.

<sup>7</sup> “A cripta está lá com sua bela fechadura, mas onde está a chave para abri-la?”

<sup>8</sup> L’existence d’un tel caveau a pour effet d’obturer les parois semi-perméables de l’Inconscient dynamique. Rien ne doit filtrer vers le monde extérieur. C’est au Moi que revient la fonction de gardien de cimetière. Il se tient planté là pour surveiller les allées et venues de la proche famille qui prétend — à des titres divers — avoir accès à la tombe..

Nesse sentido, a sombra do objeto, permanentemente viva na sepultura secreta, continua a vagar pela cripta até reencarnar no sujeito, através de um processo de identificação oculta e imaginária, uma *cryptophantasme*, que por sua natureza indizível, não pode se apresentar de forma clara (cf. Abraham e Torok, 2021). Isso ocorre não pela essência do objeto em si, mas pelo luto não simbolizado da perda em vigor a que esse objeto direcionaria: “o objeto, por seu termo, usa o Eu como máscara”<sup>9</sup> (2021, p. 299).

A partir disso, os psicanalistas húngaros criaram o conceito de *identificação endocríptica*: “Esse mecanismo que consiste na mudança da própria identidade por uma identificação fantástica com a “vida” além-túmulo do objeto, perdida por efeito de um trauma metapsicológico [...]”<sup>10</sup> (Abraham e Torok, p. 298). Dessa forma, permanece o caráter conservador da fantasia de incorporação que garante a permanência do objeto perdido em sua cripta. Em outras palavras, consiste em camuflar a ferida por ser indizível, este é o destino, porque um mero anúncio em palavras seria mortífero para o sujeito.

Cria-se, assim, um mundo fantasmático inconsciente que se estrutura em uma vida distinta e secreta. Entretanto, por ocasião das realizações libidinais, ao despontar a meia-noite, o fantasma da cripta emerge para assombrar o guardião do cemitério, fazendo-lhe sinais inescrutáveis e estranhos, obrigando-o a efetivas ações inusitadas, irrompendo sensações inesperadas (cf. Abraham e Torok, 2021).

Sob este viés, o fantasma da cripta efetua sua influência sobre um outro, enquanto que a *identificação endocríptica* ocorre no próprio sujeito da incorporação. Nesse ponto, já se pode afirmar que há, portanto, o processo de transmissão psíquica transgeracional em que um descendente recebe o objeto relativo à perda narcísica, outrora encriptada, no psiquismo de seu ancestral. “O fantasma é a obra no inconsciente do segredo inviolável de outro”<sup>11</sup> (Abraham e Torok, 2021, p. 391).

Desde a mais remota antiguidade e nas civilizações há, de forma preestabelecida ou marginalizada, crenças de que espíritos dos mortos emergiram para assombrar os vivos. Esse retorno não está associado ao lamento da morte, mas às arapucas para dar ao vivente um desfecho doloroso. Segundo as concepções antigas, em linhas gerais, os espíritos que retornam com essa função fatídica foram atingidos por algo infame ou levaram ao túmulo segredos inomináveis.

Um fantasma é também, segundo Abraham e Torok (2021), um fato metapsicológico, pois que são as lacunas deixadas nos indivíduos, frutos dos segredos dos outros, que surgem para assombrar:

Se o fantasma não está ligado à perda de um objeto, não pode ser o resultado de um luto perdido. Tal seria o caso da melancolia ou de todas as pessoas que carregam um túmulo dentro de si. São seus filhos ou seus descendentes que estão destinados a objetivar, sob a forma de fantasmas, esses túmulos enterrados. Porque são eles, os túmulos dos outros, que voltam para assombrá-los. O fantasma das crenças populares, portanto, apenas objetiva

<sup>9</sup> “l’t objet », à son tour, porte le Moi pour masque”

<sup>10</sup> “Ce mécanisme qui consiste à échanger sa propre identité contre une identification fantomatique à la « vie » d’outre-tombe de l’objet, perdu par effet d’un traumatisme métapsychologique[...]”

<sup>11</sup> “Le fantôme est le travail dans l’inconscient du secret inavouable d’un autre”

uma metáfora que funciona no inconsciente: o sepultamento no objeto de um fato inconfessável”<sup>12</sup> (Abraham, 2021, p. 427).

O contato do funcionamento psíquico da criança com o pai detentor de uma cripta, submetê-la-á à presença de um fantasma, o que implicará em uma falha no psiquismo. Portanto, o que antes era inconfessável para o progenitor, passa a ser inominável para o filho e impensável para a sucessiva geração.

Segundo Abraham (2021, p. 429), o fantasma é uma formação do inconsciente que tem a particularidade de nunca ter sido consciente - e por razões coerentes - e do resultado da passagem - cujo modo ainda está por determinar - do inconsciente de um pai ao inconsciente de um infante. O fantasma é um simulacro do selo desse segredo parental inscrito no inconsciente tão estritamente mantido. Abraham (2021) aponta ainda que determinadas palavras capturadas pela criança e relacionadas à figura parental são as mesmas que evocam o retorno do fantasma, pois indicam uma ruptura no que pode ser dito e não uma fonte de dizer.

Essa perspectiva se estabelece em situações que a criança observou como perturbadoras e motivadoras de angústia para o seu parente de forma repetitiva<sup>13</sup>. Levando em consideração que o símbolo psíquico se constitui em quatro pontos, a saber, imagético, motor, afetivo e verbal, a criança constrói imagens, a partir da clivagem do ego parental, das palavras ou restos de palavras nas quais sentiu forte impacto emotivo no discurso do sujeito para o qual não há explicação. Trata-se de uma relação profunda, um elo sintetizado por Abraham: “o fantasma que retorna para assombrar é a evidência da existência de um morto enterrado no outro.”<sup>14</sup> (Abraham, 2021, p. 431).

E a partir disso, pode-se ressaltar que “é a partir do inconsciente que vêm assombrar as palavras que sustentam o fantasma e que, muitas vezes, são as palavras-chave de toda uma história familiar da qual marcam as articulações lamentáveis”<sup>15</sup> (Abraham, 2021, p. 432). Por causa da impossibilidade da integração das palavras clandestinas do fantasma no aparelho psíquico, há a constituição de repetições que se materializam nos mais distintos sintomas e eventos nos descendentes.

Nesse sentido, os símbolos fraturados seguem a passagem das gerações do sujeito encriptado. Do indizível ao impensável, na passagem de seus descendentes, se constroem manifestações fantasmáticas distintas. Isto pode ser percebido na genealogia

---

<sup>12</sup> “Si le fantôme n'est pas lié à la perte d'un objet, il ne saurait être le fait d'un deuil manqué. Tel serait plutôt le cas du mélancolique ou de toutes les personnes qui portent une tombe en elles. C'est à leurs enfants ou à leurs descendants qu'échoit le destin d'objectiver, sous les espèces du revenant, de telles tombes enfouies. Car, ce sont elles, les tombes des autres, qui reviennent hanter. Le fantôme des croyances populaires ne fait donc qu'objectiver une métaphore qui travaille dans l'inconscient l'enterrement dans l'objet d'un fait inavouable”

<sup>13</sup> Abraham (2021) traça uma relação curiosa entre a teoria do fantasma à pulsão de morte de Freud, indicando que, de forma surpreendente, o fantasma reflete os aspectos da percepção freudiana: não há energia própria, prossegue com o trabalho de desvinculação em silêncio, é sustentado por palavras ocultas, quebrando, do inconsciente, a coerência das sequências e, para finalizar, é uma fonte de repetições indefinidas, nem mesmo permitindo a racionalização, vínculo relativo à compulsão à repetição própria da pulsão de morte.

<sup>14</sup> “le fantôme qui revient hanter est le témoignage de l'existence d'un mort enterré dans l'autre”

<sup>15</sup> “c'est depuis l'inconscient que viennent hanter les mots qui supportent le fantôme et que ce sont, souvent, les maîtres mots de toute une histoire familiale dont ils marquent les pitoyables articulations”

dos Labdácidas, o que já pode ser nominado de *míasma* transgeracional. Os gregos demarcam uma herança problemática, marcada pela ruptura do sujeito da primeira geração, Cadmo, o ilustre ancestral. Os sucessivos transtornos familiares que se estendem a Édipo e a seus filhos se amontoam com o desarrolho das sucessões e são eventos que manipulam essas questões.

Estas faltas são amplificadas a ponto de constituir uma dívida secreta tão alta que Édipo não obtém o direito de nascer e de se individualizar como sujeito. A transmissão psíquica alienante lança agressivamente sobre Édipo e seus filhos o material psíquico da cripta, repassando fantasmas de todas as categorias entre si, os quais serão capturados na análise do episódio em que Antígona integra a si esse conteúdo estruturante de sua carga familiar.

### 3. A cripta de Antígona: incesto e morte da mulher

O quarto episódio de *Antígona* é marcado pelo *kommos*, o diálogo cantado entre o coro, Antígona e Creonte. Trata-se de um momento permeado de simbologias e relações entre o caminho da morte e uma das principais instituições da sociedade grega: o casamento. O momento pode ser dividido na marcha nupcial/fúnebre e a câmara/tálamo da mulher.

Essa interessante associação estabelece o que se pode denominar de *topos* na literatura trágica no tocante à mulher. O quarto nupcial é o único lugar em que a mulher possui autonomia, o retiro recôndito símbolo de sua vida que só se concretiza nas instituições – casamento e maternidade, ligando as figuras femininas à vida e ao mundo dos homens. É nesse espaço que elas também se matam (cf. Loraux, 1988).

A morte das mulheres trágicas é, na maioria das vezes, realizada no antro conjugal, o *thálamos*<sup>16</sup>. Nesse ínterim, não é incomum que, no quarto episódio de *Antígona*, os versos iniciais introduzidos pela voz do coro designam à tumba, para onde Antígona está sendo levada, o termo *thálamon* (θάλαμον), que pode ser tomado como interior do lar, câmara nupcial e aposentos reservados. Sobre os sentidos desse termo, alude Vernant que “[...]o θάλαμος relaciona-se com o casamento: ora designa o quarto da jovem antes de suas núpcias, ora o quarto nupcial, ou mesmo, mais precisamente, a cama nupcial; o verbo θαλαμεύω significa: levar ao leito nupcial, desposar” (Vernant, 1990, p.222).

Para além de tais acepções, existem múltiplas afinidades nessa palavra que associam a morte às núpcias. Outro sentido que pode ser acrescido é a relação da palavra *thálamos* (θάλαμος) à sepultura, tumba. Esse é o jogo semântico que o coro, em *Antígona*, sempre ambíguo e enigmático, estabelece. Ao se direcionar a este *thálamos* (θάλαμος) mortífero, Antígona simula o cortejo nupcial, em que a noiva perpassa a cidade e todos a veem e celebram o ato matrimonial. Essa imagem fica visível nos versos 806-815, quando a própria Antígona, lança um discurso, em forma de canto, para o povo tebano:

---

<sup>16</sup> “Dejanira se precipita nele [no thálamo] como faz Jocasta, Alceste derrama nele suas últimas lágrimas antes de enfrentar Tánatos e, saindo do palácio para morrer, é ainda para esse lugar que ela voltará seus pensamentos e seus queixumes. Quanto à pira de Capaneu, onde Evadne se lança para reencontrar nela a união carnal com o marido, ela é chamada de *thalamai* (câmara fúnebre)” (Loraux, 1988, p. 52).

Αντιγόνη<sup>17</sup>  
όρατ' ἔμ', ω γὰς πατρίας πολῖται,  
τὰν νεάταν ὁδὸν  
στείχουσαν, νέατον δὲ φέγ-  
γος λεύσσουσαν ἀελίου,  
810 κοῦποτ' αὐθίς, ἀλλά μ' ὁ παγ-  
κοίτας Ἄιδας ζῶσαν ἄγει  
τὰν Ἀχέροντος  
ἀκτάν, οὕθ' ὑμεναίων ἔγ-  
κληρον οὔτ' ἐπινύμφειός  
815 πώ μέ τις ὕμνος ὕμ-  
νησεν, ἀλλ' Ἀχέροντι νυμφεύσω.<sup>18</sup>  
(*Antigone*, v. 805-816)

O trecho em questão, assim como toda a centralidade deste quarto episódio, na voz de Antígona, intenta recriar a imagem da mulher na cerimônia do matrimônio, sendo levada, pelas ruas da cidade, ao lar do marido para ser inserida à câmara nupcial, ao tálamo. Essa configuração é corrompida pela visão grotesca da princesa sendo levada à tumba como a única função social que lhe cabe. Sobre a íntima conexão entre a morte e o casamento, as virgens que são conduzidas à morte são esposas de Hades (cf. Loraux, 1988). Essa concepção fica clara no último verso do fragmento, quando Antígona afirma que se entregará em matrimônio ao Aqueronte (*Ἀχέροντι νυμφεύσω* v. 816), rio de travessia das almas dos mortos no mundo subterrâneo, antes da inserção, de fato, ao Hades.

Nas reproduções compartidas da vida social, coube à morte ser um símilde do matrimônio, porque, no percurso do cortejo nupcial, a moça morre por si mesma. No discurso de Antígona, as expressões *neátan hodón* (*νεάταν ὁδὸν*) e *néaton dé phéggos aelíou* (*νέατον δὲ φέγγος ἀελίου*), traduzidas por “via extrema” e “a última luz do sol”, ressaltam a dramaticidade dessa entrega à morte. Antígona, através de sua caminhada fúnebre, levanta uma crítica social ao casamento, como elemento de destruição da individualidade feminina, e, ao mesmo tempo, ressalta o intimismo no tocante ao cumprimento de sua função de mulher, mas uma mulher morta viva, compatível à sua condição psíquica, como produto de uma carga maior que ela mesma.

O adjetivo *néaton* (*νέατον*) é marcante não só por delimitar o final de Antígona, mas o final de toda a raça Labdácida, visto que seria ela a última da raça a garantir a posteridade consanguínea. Além disso, o termo reflete a noção de final, de extremidade e de inferior, trazendo, de forma ambígua, a visão de que o momento final da raça é a inserção no submundo, a morte.

De acordo com Loraux (1988), a proximidade da morte ao casamento era tão forte que, em algumas regiões, as noivas deveriam simular Perséfone sendo raptada pelo esposo, proveniente do mundo subterrâneo. Sobre isso, segue a estudiosa:

<sup>17</sup> As traduções de autoria própria serão apresentadas em nota de rodapé, a fim de dar destaque ao texto original.

<sup>18</sup> Vede-me, oh cidadãos da terra pátria,/ a via extrema, seguindo, a última luz do sol,/vendo, e nunca outra vez./ Mas Hades me conduz vivente/ à margem do Aqueronte,/ não participe do himeneu,/ nem qualquer hino nupcial/ até agora me celebrou,/ mas que me dei em casamento ao Aqueronte.

consagrando as moças à morte, a tragédia inverte a ordem usual do discurso; indo contra a metáfora, as virgens trágicas chegam à morada dos mortos como se trocassem a casa paterna pela do marido, quer seja seu destino encontrar, sem maior precisão, o “casamento no Hades” (Eurípides, *Troianas*, 445), quer seja encontrá-lo na união com Hades. Casamento no Hades, união *com* Hades: [...] (Loraux, 1988, p. 73).

Antígona abdica de um himeneu (*οὐθ’ ὑμεναίων ἔγκληρον*), de hinos de louvor como louvação por sua conformidade aos ritos e práticas sociais, na condição de mulher, e em sua execução, ela cumpre o pacto nupcial com Hades, garantindo um casamento simbólico com o seu irmão morto e se corporificando, à guisa da posteridade da estirpe, no próprio *miasma*, em busca dos seus.

Nesse ponto da tragédia, Antígona não mais apontada como mulher, ela é o ser liminar. No ato incestuoso, que vincula a *áte* à morte, Antígona não é mais tomada por sua imagem de mulher, mas é uma manifestação terrífica do peso da herança transgeracional, como alude o coro: *ἀλλ’ αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ/ θνητῶν Ἄιδην καταβήσει*<sup>19</sup> (*Antigone*, v.821-822).

O verbo regente do fragmento é o *katabései* (καταβήσει), forma do futuro do verbo *katabaíno* (καταβαίνω), composto pela preposição *katá* (κατά), cuja carga semântica evidencia o movimento em sentido inferior, e *básis* (βάσις), que significa a ação de andar, ritmo, pé, termo proveniente do verbo *baíno* (βαίνω), mover-se, andar, percorrer. O sentido expresso por essa palavra denota a ação de andar para baixo.

Aplicada ao contexto ritualístico desse ato presente na literatura, o verbo remete a um *topos* literário no acervo de mitos dos heróis: a *katábasis* (κατάβασις). Essa prática carrega a significação simbólica de *regressum ad uterum* da *Tellus mater*, porém o herói não retorna interpretativamente ao seu estado embrionário. Trata-se de uma *descensus ad inferos*, descida aos mundos íferos, como símbolo de renascimento, de mudança e de crescimento espiritual. Muitos heróis enfrentam a *katábasis* (κατάβασις) como forma de provar sua excelência, enfrentando desafios no submundo e retornando ao mundo comum com um novo *status*. Em outras palavras, é através desse rito que o herói assume uma nova fórmula de vida que o prepara para o cumprimento de sua missão.

No tocante a Antígona, apesar da semelhança do fato, pois que a heroína está prestes a cruzar a linha da morte, ainda em vida, diferenciada de todos os mortais, seu significado destoa da situação enfrentada pelos heróis em um ponto específico, a princesa assume esse ritual, em uma caracterização funesta, de auto destrutividade. A fala do coro reflete uma abordagem no campo psíquico, cuja fórmula evidencia a repetição familiar: a busca da morte; a desconstrução da humanidade; a carga maldita que emana da existência do membro descendente e o fantasma transgeracional.

Nesse caso, a *katábasis* (κατάβασις) não pode ser vista como um ato ritualístico de emancipação da heroína, no sentido positivo da palavra. A heroína aqui atinge o ponto liminar, culminante de sua metamorfose em puro *miasma* familiar, é um rito que a leva para um status funesto da herança maldita, quebra qualquer possibilidade de vivência e subjetivação da personagem. Ela é, agora, apenas a sombra caracterizante deste mal. Pode-se dizer que, diferente dos heróis épicos que cruzam a linha que separa

<sup>19</sup> Mas voluntária descerás vivente,/ solitária dentre os mortais, ao Hades.

a vida e a morte, e se renovam para algo sublime, retornando ao mundo dos vivos em outra composição heroica e espiritual, Antígona assume algo maior que ela, mas que a desumaniza por completo.

Sob este espectro, é preponderante a presença do termo *autónomos* (αὐτόνομος) aplicado a essa conjuntura final de Antígona. Pode-se traduzir essa palavra pela cognata “autônomo”, mas considerando, especificamente, o sentido de fazer alguma coisa por vontade própria. Nesse sentido, além de *autónomos* (αὐτόνομος) ser uma característica presente na personagem em toda a obra, também se distingue da natureza dos heróis que apenas agem de tal forma, se entregam, ainda vivos, à experiência da *katábasis*, mediante a vontade dos deuses que os impulsionam ao rito, a fim de que obtenham a têmpera necessária para o porvir.

No caso de Antígona, apesar dos motivos de seu fim serem expostos como que arraigados nos ditames divinos – a defesa aos ritos fúnebres do corpo de Polinices – suas escolhas são ligadas aos influxos da carga transgeracional sobre si. O uso do adjetivo móne (μόνη), que traduzimos por “solitária” acompanhado do termo partitivo thneton (θνητῶν - mortais), traduz uma heroína desagregada, desfragmentada de um corpo social e religioso. Assim como o irmão, ela é uma estrangeira na própria terra, uma estranha ao solo, mesmo possuindo o valor de uma descendência autóctone. Portanto, o seu lugar deve refletir a sua condição. Sobre isso, a percepção da heroína da tumba se vincula com a sua própria observação de si:

ὦ πόλις, ὦ πόλεως  
πολυκτήμονες ἄνδρες:  
ἰὼ Διρκαιαὶ κρῆναι Θήβας τ' εὐ-  
αρμάτου ἄλσος, ἔμπας  
ξυμμάρτυρας ὄμμι' ἐπικτῶμαι, 845  
οἴα φύλων ἄκλαντος, οἴοις νόμοις  
πρὸς ἔργμα τυμβόχωστον ἔρ-  
χομαι τάφου ποταινίου:  
ἰὼ δύστανος,  
οὔτ' ἐν βροτοῖς οὔτε νεκροῖσιν  
μέτοικος οὐ ζῶσιν, οὐ θανοῦσιν.<sup>20</sup>  
(*Antigone*, v. 841-852)

Os versos acima refletem a imagem obliqua e enigmática de Antígona. Os vocativos voltados para a cidade e para os cidadãos são uma forma de autenticar, mais uma vez, a sua natureza autóctone, da mesma forma como foi visto no verso 808, e, ao mesmo tempo, evocar um distanciamento de si à natureza da cidade. Aqui, a princesa clama a atenção de todos os cidadãos, em uma posição de contraponto dela mesma com os deveres cívicos, demarcados pelos termos ὡς πόλις, ὡς πόλεος (ὦ πόλις, ὦ πόλεως), e com os deveres religiosos, determinado pela segunda expressão vocativa, *ió Dirkaiai krénai* (ἰὼ Διρκαιαὶ κρῆναι). No tocante à *ópsis* trágica, pode-se até compreender a posição física da personagem em um ponto espacial distinto em relação aos cidadãos e à

<sup>20</sup> Oh cidade, oh cidadãos,/ Homens mui abastados,/Oh fontes de Dirce, bosque sacro de/ Tebas de belos carros, ao menos eu agrego/Por vós, testemunhas,/de como sem lamentos de familiares,/por quais tipos de leis,/marcho rumo ao claustro da tumba improvisada/ desse rito funerário incomum./ Oh desditsa, que habita nem entre viventes,/ nem entre cadáveres, nem entre vivos, nem entre mortos.

fonte. Dos vocativos extrai-se o espaço de enunciação direcionada para as duas bases de manutenção da cidade, o poder cívico, norteado pelos bons cidadãos e a fonte sagrada de Dirce, que veicula a força religiosa e rememora a morte de Dirce como a purificação da terra<sup>21</sup>.

Essa ideia observada nos vocativos é arrematada nos versos subsequentes em que mostram a condição de solidão e abandono de Antígona. Por ser a remanescente da raça Labdácida, ela sabe que sua morte não será honrada com ritos fúnebres familiares. A expressão *philon áklautos* (φίλων ἄκλαυτος), que traduzimos por “sem lamentos de familiares”, evidencia a ausência de ritos funerários por parte daqueles que exercem a religião do lar. No trecho em questão, *philon* (φίλων) remonta à prática ritualística que a própria heroína exerceu sobre o corpo de Polinices por ser a única, sob as leis eternas, com o direito de assumir essa função, concedido devido à consanguinidade.

Somado a isto, Antígona também está desassistida de leis cívicas que abarquem a sua decisão de cumprir os ritos sobre o corpo fraterno. O sintagma *oíois nómois* (οἴοις νόμοις), marcado pelo adjetivo de qualidade *oíois* (οἴοις), dá às leis, que a levaram àquela condição, uma tonalidade questionável. Em outras palavras, a ausência de ritos e as leis duvidosas que agora regem a cidade e que a levaram à morte, são as únicas coisas que agora a definem. Como estrangeira de sua própria terra, Antígona não possui leis que possam salvá-la, nem ritos que garantam uma travessia segura para o mundo dos mortos.

O terceiro ponto do fragmento é determinado pela relação das características funestas da tumba que a espera, e pela caracterização da heroína. A tumba é qualificada por dois termos que se coadunam com a imagem da mulher que ali será inserida. O termo *tymbóxoston* (τυμβόχωστον) exprime a formação daquele antro. O sentido de um amontoado de pedras em forma de túmulo dá-nos o sentido da tradução “improvisado”, aliado ao sentido do adjetivo *potainíou* (ποταινίου) que acompanha o substantivo *táphou* (τάφου), construindo a ideia de urna funerária insólita. Ambos os adjetivos provocam certo mistério em torno da imagem de Antígona, uma vez que refletem a real condição não da tumba apenas, mas do próprio ser que a habitará. As condições da tumba apresentam que, mais que um espaço de morte, ela é uma simbologia dos materiais psíquicos não elaborados, dos traumas não cicatrizados. É o reflexo da cicatriz que nunca cura e funciona como o reservatório da família de segredos, lutos e vergonhas não contadas nem metabolizadas. Assim, Antígona e a tumba se fundem em um só símbolo miasmático.

Os versos finais deixam essa questão patente. Antígona, não mais como mulher, mas como a própria personificação fantasmagórica ancestral, plasma a imagem de um ser liminar. Suspensa entre a vida e a morte, a jovem não tem mais nenhuma conexão com o mundo dos vivos, onde as práticas cívicas devem ser observadas, nem com o

<sup>21</sup> O mito de Dirce e Antíope é marcado também por suicídio, assassinato e incesto. De acordo com Apollodoro (III, 5), o mito de Dirce é entrelaçado com o mito de Tebas, pois que Dirce era esposa de Lico, tio de Antíope, que, por sua vez era filha de Nicteu, descendente dos *spartoi* (Ctônio), filhos da terra, semeados por Cadmo. Nicteu, ao descobrir que sua filha estava grávida, cometeu suicídio. Assim, Antíope fica nas mãos de Lico. Dirce tinha muitos ciúmes de Antíope, pois Lico a desejava. A sobrinha deste era mantida como escrava do casal, e Dirce a maltratava intensamente, até que, um dia, os filhos de Antíope, Anfion e Zeto, que foram abandonados no monte Citeron por Lico, libertaram a mãe e puniram Dirce, amarrando-a em um touro que a arrastou até a morte. Depois disso, os dois irmãos reinaram sobre Tebas. A fonte de Dirce se transformou em símbolo de purificação da terra.

mundo dos mortos, espaço direcionado aos que cumprem a travessia através de ritos. Seu túmulo retrata a imagem da cripta transgeracional que nunca se desfaz, mas se apropria do ser encarregado de representar a mácula ancestral.

### Considerações finais

Esta pesquisa centrou-se no quarto episódio da tragédia *Antígona*, em que a protagonista é conduzida à tumba, símbolo de sua união com a morte. A cena de sua entrega à sepultura não só marca o ponto culminante de seu destino trágico, mas também reforça a simbologia de suas núpcias com a morte, uma escolha inevitável que vai além de sua vontade consciente. Esse momento revela a profundidade da mácula transgeracional que permeia sua existência.

Diante disso, confirmou-se na pesquisa o proposto através da imagem de Antígona: o fantasma é formado de materiais não elaborados – lutos, incestos, morte, segredos familiares – sobre as gerações vindouras, evidenciando a ressonância da cripta e do encriptado na vida dos descendentes. Então, ele retorna a partir do inconsciente, criando a neurose, por meio de fobias, loucuras, assombrações atravessando as gerações (cf. Abraham e Torok, 1994). O passado se entraña na vida do sujeito como um bloco de realidade que não morre completamente, mas também não pode voltar a viver. Portanto, absolve-o completamente ao estado de liminaridade, como é possível observar em Antígona, assim como vê-se em Édipo e nos demais personagens que demarcam a transmissão do *miasma* familiar.

Antígona se desconstrói, de forma inconsciente de sua condição de mulher, se transformando em apenas um legado familiar ligado ao trauma e as perdas transmitidos por gerações. Sua ação se centra nessa constituição hereditária passada que continua a modelar o presente de todos os membros familiares.

Com isso, a pesquisa aponta que a tragédia de Antígona não é um evento isolado, mas o desdobramento de uma série de traumas transgeracionais, que encontram nela seu ápice, conectando sua história individual à maldição de sua linhagem.

### Referências

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **L'écorce et le noyau**: autour d'une théorie psychanalytique de la connaissance. Paris: Flammarion, 2021.

ABRAHAM, Nicolas.; TOROK, Maria. "The Phantom of the Group". In: \_\_\_\_\_. The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

APOLODORO. **Biblioteca Mitologica**, de la traducción, la introducción y notas: Julia García Moreno. Alanza Editorial, S.A., Madrid, 2004.

CHANTRAIN, Pierre, **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**: Histoire de Mots, Paris, Éditions Klincksieck, 1969.

GAILARD, Thierry. **Intégrer ses héritages transgénérationnels**: Une synthèse des pratiques anciennes et contemporaines. Suisse. Genesis Editions. 2020.

JAEGER, Werner Wilhelm, **Paidéia**: a formação do homem grego, tradução de Artur M. ereira; [adaptação do texto na editora brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson César Cardoso de Souza]. - 4<sup>a</sup> ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEITE, Priscilla Gontijo. **Ética e retórica forense**: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes. São Paulo/Coimbra. 2014.

LORAUX, Nicole. **Maneiras Trágicas de matar uma mulher**: Imaginário da Grécia. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.

PARKER, Robert. – **Míasma: Pollution and Purification in Early Greek religion**. New York, 1983.

PARKER, V. **Tyrannos. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle**. Hermes, vol. 126, 1998.

SÓFOCLES. **Antígona**. Disponível em: Acesso em: 5 de outubro de 2024.  
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

SÓFOCLES. **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2004.

SOPHOCLE. **Antigone**. Texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres. 2005.

TISSERON S. **Secrets de famille**, «Que sais-je?» PUF. Presses Universitaires de France, 1<sup>a</sup> ed. Paris. 2011.

TISSERON, Serge. **Le Psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen. **Oikos**. In: LEÃO, Delfim F.; ROSSETTI, Livio; FIALHO, Maria do Céu G.Z. (eds.). **Nomos – Direito e sociedade na Antiguidade Clássica**, 141-151. Coimbra/Madrid. 2004.

VEGETTI, Mario, **O Homem e os Deuses**. In: BORGEAUD, F.; CAMBIANO, G.; CANFORA, L.; et al. **O Homem Grego**. Direção de Jean- Pierre Vernant. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Editorial Presença, Lisboa – 1<sup>a</sup> ed. 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os Gregos**. tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.