



Thais Becker de Campos

**Psicanálise, Maternidade e Normatividade:
Uma leitura crítica da feminilidade e
maternidade na teoria freudiana**

Tese de Doutorado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica)
do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Monah Winograd

Rio de Janeiro,
Agosto de 2021



Thais Becker de Campos

**Psicanálise, Maternidade e Normatividade:
Uma leitura crítica da feminilidade e
maternidade na teoria freudiana**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica)
da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo.

Profa. Monah Winograd

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Daniela Romão Barbuto Dias

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Carla Cristina Garcia

PUC/SP

Prof. Marcos Leandro Klipan

UEM/PR

Rio de Janeiro, 04 de agosto de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Thais Becker de Campos

Graduou-se em Psicologia pela UEM (Universidade Estadual de Maringá) em 2010. Concluiu mestrado em 2015 na área Constituição do Sujeito e Historicidade do Departamento de Pós-Graduação em Psicologia da UEM. Atua em consultório particular como psicóloga clínica de abordagem psicanalítica.

Ficha Catalográfica

Campos, Thais Becker de

Psicanálise, maternidade e normatividade : uma leitura crítica da feminilidade e maternidade na teoria freudiana / Thais Becker de Campos ; orientadora: Monah Winograd. – 2021.

184 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise freudiana. 3. Feminilidade. 4. Maternidade. 5. Complexo de Édipo. 6. Feminismo. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para minha mãe, meu porto seguro. E para minha
filha Melissa, tempestade, por me levar à mares
inimagináveis.

Agradecimentos

À minha orientadora Monah Winograd, pelo estímulo, confiança e empatia para a realização desta tese em tempos tão difíceis para todas nós.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao CNPQ, pelo financiamento parcial desta pesquisa.

À profa. Daniela Romão, por me proporcionar a experiência da docência de forma tão generosa, rica e afetiva.

Aos membros da banca de defesa, pela leitura cuidadosa e refinada, que culminou em ricas contribuições para meu desenvolvimento como pesquisadora.

Aos meus amigos João Milton, Anne Castro, Amanda Rainha e Paola Ferraciolli pelas trocas carinhosas e intelectuais, por me darem forças nos momentos de vulnerabilidade.

Às mães do grupo “Mães de 2018” por terem sido grande rede de apoio para as transformações e escolhas na minha jornada como mãe; além de confiarem a mim seus relatos pessoais acerca das suas vivências na maternidade.

À minha mãe Rosana, pelo acolhimento e todo suporte material e emocional que tornaram possível a conclusão desta tese.

À minha filha Melissa por me lembrar, todos os dias, da minha força e também dos meus limites.

Ao meu pai (*in memoriam*), por sempre ter me tirado da zona de conforto e, assim, me ensinado a nunca me conformar diante o mal, o injusto e o medíocre.

Resumo

Campos, Thais Becker; Winograd, Monah. **Maternidade, Psicanálise e Normatividade: uma leitura crítica da feminilidade e maternidade na teoria freudiana**. Rio de Janeiro, 2021. 184. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese realiza uma releitura crítica das elaborações freudianas acerca da maternidade no desenvolvimento psicosssexual feminino. Baseada nas ideias feministas de performatividade e interseccionalidade, questiona-se em que medida os principais conceitos envolvidos na teorização freudiana, especialmente o complexo de Édipo, contribuem para uma visão normativa da maternidade. Para isso, apresenta-se uma contextualização histórica a fim de problematizar a naturalização da função materna para a mulher. Posteriormente, empreende-se um estudo metapsicológico da teoria freudiana sobre o desenvolvimento da feminilidade, passando pela investigação do complexo de Édipo, do complexo de castração e inveja do pênis, a partir do que se conclui que, para Freud, a maternidade localiza-se como uma compensação à falta fálica, considerada fundamental ao amadurecimento psíquico feminino. Criticamos essa teoria, pela universalização de uma narrativa de viés falocêntrico, branco, burguês, norte-ocidental, que desconsidera as múltiplas possibilidades de subjetivação feminina de diferentes contextos raciais, sociais e étnicos. Por meio da própria teoria freudiana, propõe-se que a maternidade seja abordada de forma a considerar o aspecto anárquico e criativo da pulsionalidade, não conformada, *à priori*, a nenhum caminho privilegiado, desvinculando-a, assim, do caráter imperativo da constituição binária de gênero, bem como desidealizando as formas de maternar, quando estas se apresentam.

Palavras-chave

Psicanálise freudiana; feminilidade; maternidade; complexo de Édipo; feminismo.

Abstract

Campos, Thais Becker; Winograd, Monah (Advisor). **Maternity, Psychoanalysis and Normativity: a critical reading of femininity and maternity in Freudian theory.** Rio de Janeiro, 2021. 184. Doctoral Thesis – Department of Psychology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This thesis pretends a critical rereading of Freud's elaborations about motherhood in feminine psychosexual development. Based on feminist ideas of performativity and intersectionality, the question is to what extent the main concepts involved in Freudian theorizing, especially the Oedipus complex, contribute to a normative view of motherhood. For this, a historical contextualization is presented in order to problematize the naturalization of the maternal role for women. Subsequently, a metapsychological study of the Freudian theory on the development of femininity is undertaken, through the understanding of the Oedipus complex, castration complex and penis envy, we conclude that, for Freud, motherhood is located as a compensation for the phallic lack, considered fundamental to the female psychic maturation. We criticize this theory for the universalization of a phallogentric, white, bourgeois, north-western narrative that disregards the multiple possibilities of female subjectivation in different racial, social and ethnic contexts. Through the Freudian theory itself, it is proposed that maternity be approached in order to consider the anarchic and creative aspect of the drive, not conformed, *a priori*, to any privileged path, thus delinking it from the imperative character of the binary constitution of gender, as well as deidealizing the ways of mothering, when they present themselves.

Keywords

Freudian psychoanalysis; femininity; motherhood; Oedipus complex; feminism.

Sumário

Introdução	11
Contradições sobre a pílula: liberdade de escolha?	17
Ambiguidade de discursos: a volta da boa mãe do naturalismo	22
Metodologia	25
1. História das Mulheres na Civilização Patriarcal	30
1.1. Da Vulva da Deusa para a Semente do Homem	32
1.2. Matrimônio e Patrimônio	41
1.3. Entre Eva e Virgem Maria	45
1.4. Iluminismo e Transformação da Imagem da Mulher	56
1.5. Modernidade e Sexualidade Feminina	62
1.6. Resumindo	64
2. A Maternidade para o Feminino na Psicanálise Freudiana	69
2.1. Um homem oitocentista e a criação da Psicanálise	69
2.2. Complexo de Édipo na Constituição do Psiquismo	80
2.2.1 Édipo “Normal” Masculino	82
2.2.1 Édipo “Negativo” Feminino	83
2.3. Mulher e feminilidade: uma teoria de contradições	87
2.4. Feminilidade e Maternidade	89
2.5. Ser mãe é padecer no paraíso? Masoquismo e feminilidade	94
2.6. Resumindo	99

3. Ondas e Vertentes dos Feminismos	102
3.1. Primeira onda: direitos iguais	107
3.2. Segunda onda: o pessoal é político	113
3.3. Terceira onda: pluralidade de narrativas	122
3.4. Interseccionalidade como metodologia de análise crítica	126
4. Reflexões críticas sobre a universalidade do complexo de Édipo	132
4.1. Divisão sexual do trabalho e família tradicional burguesa	133
4.2. O Problema do complexo de Édipo	141
4.3. Binarismo sexual edípico e normatividade	144
4.4. Complexo de Édipo a interseccionalidade?	147
5. Pulsão de morte, Maternidades e Performatividade	155
5.1. Pulsões, feminilidade e maternidade	156
5.2. Maternidade, pulsão de morte e pluralidade	160
6. Considerações Finais	170
7. Referências	176

Lista de Figuras

Figura 1 – Deusa Mesopotâmica Ishtar	33
Figura 2 – Astarteia	34
Figura 3 – Comparativo de órgão sexuais	38
Figura 4 – A Criação do Homem	47
Figura 5 – A Bruxa	60
Figura 6 – Charcot em exposição clínica sobre a histeria	76
Figura 7 – Camiseta Feminista Dior	110
Figura 8 – Sojourner Truth, 1870	113
Figura 9 – Anúncio bateadeira Kenwood Chef, 1961	118
Figura 10 – Revista Cláudia, 1963	119
Figura 11 – Jornal das Moças, 1961	119

Introdução

Maternidade, ao contrário de uma escolha, é um tema que se impõe, de diferentes formas, a todas nós, mulheres. A ideia de que possuímos um instinto maternal, um dom natural, não apenas para a geração, mas para os cuidados com os filhos é, ainda nos dias de hoje, quase inquestionável. É como se o caminho natural de toda menina para se tornar uma mulher *completa* tivesse de ser atravessado pela realização da fertilidade. Assim, maternidade está, no imaginário social, como um dom natural e divino que deve ser cumprido por todas, porém, tanto na atualidade, como em outros períodos históricos, a maternidade deve ser realizada em idade e condições específicas.

Apesar dos diversos avanços das lutas feministas, vivemos, ainda, impregnadas por discursos sociais que regulamentam nossos corpos e psiquismos, especialmente quando se aproximam da questão da reprodução. Esses discursos, que persistem há milênios, são formas de sustentar o sistema patriarcal de organização social, ou seja, um sistema em que tudo que é considerado masculino se sobrepõe ao feminino. Não se sabe exatamente quando os seres humanos passaram a se relacionar desta forma generificada de distribuição de poder, mas se pode afirmar que este paradigma e todas as suas consequências para a vida são historicamente construídos, ou seja, não é natural (Lerner, 2019).

Entendemos o termo *patriarcado* como a “formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens.” (Hirata et al., 2009, p. 173). Apesar de algumas críticas, dentro do próprio feminismo, ao uso do termo *patriarcado* por seu caráter um tanto genérico, que universalizaria as diferentes formas de opressão masculina como se fossem homogêneas (Butler, 2019), entendemos ser seu uso válido, pois ainda nos serve

como a expressão desse modelo específico de dominação gendrada. Por isso, optamos por manter a ideia de *patriarcado* nesta tese como forma de sempre lembrarmos que a opressão das mulheres não é dada, mas estabelecida pelas relações sociais. Esse paradigma é tão enraizado e constantemente repetido através dos relatos históricos que faz parecer natural a posição de poder masculina, em todos os âmbitos.

Para fazermos, porém, seu uso crítico, trazemos para a discussão a importância de se considerar as interseccionalidades (Collins & Bilge, 2021) sempre tendo em mente que as formas como o patriarcado se expressa, na vida das mulheres, são diferentes de acordo com suas condições econômicas, de raça, etnia, religião, etc. Ou seja, compreendemos que não há uma forma universal e homogênea de opressão dos homens para com as mulheres, como nos alerta Butler (2019), tendo em vista que a própria noção de “mulheres” como grupo é relativizada pela filósofa estadunidense.

A naturalização de um construto social acaba por impossibilitar qualquer tentativa de debate e transformação, pois aloca o fenômeno para um campo pré-discursivo, no qual não é possível haver análise e transformação. Justificativas biológicas, anatômicas, morais, religiosas e psíquicas dificultam que pautas fundamentais, como a autonomia feminina em relação aos nossos corpos e desejos, sejam colocadas na mesa. A ilusão a-histórica do patriarcalismo nos impede de nos conscientizarmos deste sistema de poder que atravessa todos os âmbitos da vida em todos os âmbitos da vida.

Nós, que estamos empenhadas nessa iniciativa de redefinição, enfrentamos um triplo desafio de definir de forma correta, desconstruir a teoria existente e construir um novo paradigma. Encaramos não apenas a dificuldade de não

termos uma linguagem adequada, mas também problemas únicos como mulheres para superar nosso treinamento tradicional e a psicologia enraizada e historicamente condicionada. (Lerner, 2019, pp. 281-282)

Por isso, para enfrentarmos esse desafio de nos desvencilharmos de nossa própria discursividade patriarcal, dentro da qual fomos socializadas – afinal toda nossa formação é enviesada pelo olhar e pelas narrativas masculinas –, e pensarmos criticamente nossa prática como psicanalistas mulheres mães e feministas, propomos, no primeiro capítulo, um resgate histórico da posição das mulheres e suas maternidades através da história, desde a Antiguidade até a Idade Moderna, momento da criação da teoria psicanalítica. Com essa leitura, poderemos analisar o quanto práticas e ideias tidas como naturais ou essenciais são, de fato, construídas historicamente como parte de projetos sociais de grupos dominantes. Essas construções, como veremos, são realizadas e transmitidas por mitologias, discursos religiosos, jurídicos e científicos, ou seja, instituições de conhecimento estabelecidas como mais próximas da *verdade*. A psicanálise freudiana não está fora desta lógica, então entender como ela se insere e reproduz este discurso, principalmente ao tratar do tema da maternidade, é nosso objetivo central.

Percebemos que a relação com o saber psicanalítico, assim como com todas as demais instituições de conhecimento já desenvolvidas pela humanidade, pode se dar de diferentes formas. A maneira dogmática, em cujo interior as ideias não podem ser questionadas e as leituras se repetem mesmo com as transformações da realidade, é uma armadilha sedutora para os e as psicanalistas, afinal mesmo mulheres internalizam ideais dominantes e os reproduzem. O dogma traz certa segurança, a de que se pode confiar naquela teorização, da mesma forma que a religião: não importa o que aconteça, as coisas são como são. Por outro lado, o que

propomos neste trabalho é a forma de um diálogo crítico, um questionamento, pois cremos que esta é a principal maneira de pensarmos outras leituras para a psicanálise freudiana. Com o dogma não há transformação; ou se o acata ou se o descarta, sendo que apenas com a possibilidade de crítica e abertura para novas ideais uma teoria se mantém viva.

Alguém pode nos questionar: mas a psicanálise já avançou muito depois de Freud, logo por que analisar a teoria freudiana? Bem, a própria psicanálise nos ensina que sintomas atuais são retornos do que não pôde ser assimilado, simbolizado, representado, dito na época de sua formação. Assim, entendemos que as construções iniciais acerca da relação das mulheres com a sociedade, da feminilidade e da maternidade na psicanálise freudiana reverberam ainda em toda teoria construída posteriormente.

Para conseguirmos compreender com maior profundidade e apontar nos próprios textos de Freud outras possibilidades de compreensão, partimos no segundo capítulo para um estudo metapsicológico da teoria freudiana acerca da feminilidade e como a maternidade se insere nesta. O olhar da psicanálise, em geral, para a mãe, é o da sua função na constituição de outro ser, ou seja, a mãe é lida pelo ponto de vista do filho, daí a máxima “a culpa é da mãe”, que, se não foi a psicanálise sua criadora, foi sua principal disseminadora. Nosso questionamento neste capítulo é: como a maternidade é teorizada por Freud pelo lado da mulher? Para entender melhor esta questão, passamos, principalmente, pelos conceitos de complexo de Édipo, complexo de castração e inveja do pênis, que são, na teoria freudiana, centrais na constituição das subjetividades masculinas e femininas.

No terceiro capítulo, realizamos um breve estudo da história, das vertentes e de alguns conceitos contemporâneos das teorias feministas. A compreensão das

demandas e conquistas de cada onda, bem como o estudo do conceito de interseccionalidade (Collins & Bilge, 2021), que nos servirá de base para uma análise crítica, no quarto capítulo, da centralidade do complexo de Édipo na metapsicologia freudiana e suas consequências.

Finalmente, no último capítulo, vislumbramos, com suporte da própria psicanálise, algumas alternativas de compreensão da maternidade, por um viés que não o edipiano, portanto de forma menos normativa e que abarcasse as múltiplas possibilidades e realidades performáticas (Butler, 2019). Para isso, nos baseamos na teoria pulsional, especialmente na ideia de pulsão de morte como pulsão anarquista (Zaltzman, 1994), que nos permite romper com a associação de mulher-mãe-natureza-aglutinada e possibilita análises mais realistas, além de saídas criativas para o mal-estar materno.

Objetivamos com essa pesquisa questionar ideias comuns, até caricaturais, muitas vezes fomentadas pela própria psicanálise freudiana, que circulam na cultura contemporânea, como as de que os filhos completam uma mulher e que se referem às mães como todas igualmente surtadas, superprotetoras, cansadas e sofridas. A manifestação máxima da associação entre sofrimento e maternidade pode ser exemplificada na popular expressão *ser mãe é padecer no paraíso*, que normaliza a exaustão desta dedicação imposta, naturalizando as dores das mães como uma expiação, sendo a boa mulher aquela que consegue tirar prazer dos sacrifícios necessários para a manutenção do funcionamento da família (Nunes, 2000).

Esta compreensão silencia nossos sofrimentos, silêncio este que adoece. Não obstante, somos colocadas como as grandes responsáveis – leia-se culpadas – por quaisquer transtornos ou neuroses dos descendentes, não sendo incomum frases do tipo “cadê a mãe dessa criança?”, quando algo parece errado, ou até mesmo

quando os filhos já são adultos: “foi muito mimado pela mãe” ou “não recebeu amor suficiente da mãe”.

No consultório, temos escutado mulheres exaustas, ansiosas e deprimidas em busca de um espaço para si, e é recorrente a fala “este é o único momento da semana que tenho só pra mim”. Muitas outras não conseguem nem isso, pois, em nossa prática, é comum a presença de filhos pequenos durante a sessão, afinal, quem além da mãe pode se responsabilizar por eles? Questionamos por que em nossa cultura é considerado normal e até esperado que mulheres, especialmente ao se tornarem mães, renunciem a ter vida e desejos próprios em prol de servir a outros? A quem interessa que assim seja? E quem está adoecendo?

É imprescindível que levantemos estas reflexões para além das quatro paredes do consultório e/ou do âmbito familiar e busquemos uma leitura psicanalítica extramuros. Os próprios escritos de Sigmund Freud (1856-1939), além de nos oferecerem princípios acerca do funcionamento intrapsíquico, são fontes essenciais para pensarmos as implicações da relação entre sujeito e cultura. Freud, que criou a psicanálise na modernidade, sempre situou muito bem a infelicidade e sua relação com a civilização, bem como o conflito entre desejo e cultura, porém, ao que nos parece, para as mulheres esse destino esteve – e é ainda muitas vezes lido – como para além da cultura, algo quase essencial, determinado pela anatomia e suas consequências na constituição do psiquismo (Freud, 1925/2018). Para nos situarmos diante a complexidade do cenário cultural contemporâneo e a urgência de pensarmos sobre o tema, vejamos alguns fenômenos que nos atravessam em nossas experiências com a maternidade, diferentes e, ao mesmo tempo, semelhantes às mulheres da Viena de Freud.

Contradições sobre a pílula: liberdade de escolha?

Até a década de 1960, filhos eram a consequência natural de um casamento e destino inevitável para toda mulher que tivesse sido bem sucedida na vida. A representação de mulher ideal até os Anos Dourados, quando a pílula anticoncepcional foi criada, era a da moça recatada, prendada, que “se dava ao respeito” e se dedicava à família. Toda a infância e a juventude eram voltadas para a preparação à vida matrimonial: ser uma boa esposa, cuidar bem dos filhos, do marido e da casa eram os principais objetivos da vida da mulher de classe média (Pinsky, 2018).

Além do fator cultural, a falta de métodos contraceptivos eficientes até então colocava a maternidade como o destino inevitável para todas que tivessem vida sexual ativa. Por isso, a criação da pílula foi considerada um avanço científico revolucionário para maior planejamento familiar e liberdade sexual feminina. A fatalidade da maternidade começava a ganhar novos contornos e a possibilidade de adiá-la transformou profundamente a maneira como as mulheres puderam passar a encarar a vida, abrindo novos caminhos para suas relações sociais.

Contudo, esta revolução não se deu e ainda não se dá livre de ambivalências e mal-estares. Enquanto conservadores, religiosos e moralistas consideravam a pílula uma autorização para a promiscuidade, economistas e políticos debatiam a necessidade de controle da natalidade, por outro lado, feministas comemoravam a possibilidade de desvincular sexo de maternidade. Assim, muito em relação à contracepção não se referia ao direito reprodutivo feminino ou empoderamento de nossos corpos, mas sim a interesses econômicos e políticos do Estado (Leal & Bakker, 2017).

Muitas propagandas pró-pílula defendiam, na época de seu lançamento e

ainda nos dias atuais, que seu uso significava a principal libertação feminina. É colocada como um dos, senão o principal marco, para a revolução feminista e a transformação das relações sociais e familiares. Mas questionamos: até que ponto um medicamento seria capaz de provocar uma revolução ideológica desta magnitude, conseguindo superar milênios de herança social patriarcalista?

Não há dúvidas de que a pílula trouxe imensos avanços. Porém, apostar numa transformação social para as mulheres por meio de uma pílula nos parece ingênuo. A tal liberdade de escolha deve ser analisada com desconfiança, pois a possibilidade de utilizá-la não aparece, nos dias de hoje, como opção; criou-se um novo imperativo: controle seu corpo, controle sua fertilidade ou sofrerá as consequências. Travestido do discurso dominante de nossa época, o neoliberalismo, a ideia da pílula como algo que traria para a mulher maior liberdade de escolha para viver a vida como desejasse camufla as novas formas de dominação do corpo e vivências sexuais femininas: menstruação, gravidez, parto e menopausa precisam ser quimicamente controladas caso a mulher queira ter algum espaço na lógica mercadológica vigente (Granzow, 2007).

Assim, não há autonomia de fato: a pílula não alterou as regras do jogo social e econômico, apenas deu um ajuda, como um leve *empurrãozinho* para que pudéssemos começar a entrar na disputa, porém, ainda, com gigantesca desvantagem. O que se desenha é que, para que possamos participar mais da cena pública, precisamos controlar nossos corpos mantendo, portanto, o antigo dualismo mente – superior, masculina, cultural – *versus* corpo – inferior, feminino, animalesco. A natureza do corpo feminino precisa ser retirada de cena, precisa ser, de certa forma, masculinizada.

Aí se apresenta a grande contradição entre a ideia vendida com a pílula, a

da possibilidade de escolha, e o *ter que* controlar a reprodução para poder fazer parte do jogo neoliberal. Uma gestação não planejada, por exemplo, representa o fracasso da mulher em não seguir o novo *script*: estudar, trabalhar, casar e aí, sim, ter filhos. Mesmo as que são casadas e planejam a chegada dos filhos não são mais vistas com os mesmos olhos pela cultura produtivista. Recentemente, uma analisanda trouxe para a sessão seu mal estar ao ser avaliada na empresa onde trabalha como não apta para subir de cargo devido aos seus “hormônios doidos”. Ela, mãe de um bebê de um ano, tem plena consciência de que não possui hormônios doidos, mas a avaliadora – vemos o quanto o fato de a chefe ser uma mulher não interfere na lógica e na argumentação patriarcal, internalizada e reproduzida por ela – frisou, ainda, que, devido ao momento de vida da sua funcionária, esta precisaria de “cuidado e acolhimento”, não podendo exercer funções de maior responsabilidade na empresa. Essa vinheta clínica apenas exemplifica o tipo narrativa que escutamos tanto como psicanalistas em nossos consultórios quanto como mulheres e mães, em nossa vida pessoal, rotineiramente. A ideia de que o corpo feminino e tudo que ele possibilita é incompatível com a vida pública, intelectual e profissional é milenar, e ainda muito presente na atualidade.

Assim, o controle químico de nossos corpos trouxe a inquestionável possibilidade de abertura para o mercado de trabalho, porém com um acréscimo a novos ideais a serem cumpridos, ou seja, ser boa esposa, boa mãe, boa dona de casa, manter-se esteticamente atraente e, agora, produtiva no trabalho, não apenas como os homens, mas até superior a eles, para se provar capaz. Parece-nos que houve um deslocamento do controle externo da imposição do matrimônio e da maternidade para um controle mais internalizado: a concepção não é mais um destino inevitável,

mas os sentimentos de culpa e inadequação por não seguir o *script* ou a performatividade imposta – que, diga-se, é impossível – para as mulheres na matriz heterossexual (Butler, 2019). O mal-estar das mulheres na cultura patriarcal contemporânea é destino inevitável.

Por isso, a abertura de novos espaços, além da suposta liberdade, trouxe concomitantemente novas responsabilidades. Sem uma verdadeira revolução ideológica que questione o patriarcado como tabuleiro onde acontece todo o jogo social, qualquer mudança de regra ou peça não consegue subverter a dominação masculina. Assim, o que assistimos hoje é o normalizada sentimento de sobrecarga das mulheres, especialmente das mães, ainda mais das mães periféricas.

No Brasil, mulheres dedicam quase o dobro de horas semanais aos cuidados com outras pessoas e/ou afazeres domésticos quando comparadas aos homens. Enquanto a média feminina é de 18,1 horas, a masculina é de 10,5 e, mesmo as mulheres tendo maior taxa de frequência escolar e maior escolaridade, a diferença de rendimentos ainda é muito significativa, com uma média salarial de R\$2.306,00 para homens e R\$1.764,00 para as mulheres. Outro dado que nos chama atenção é a baixa representatividade na vida pública: apenas 10,5% dos assentos da câmara de deputados são ocupados por mulheres, metade da média mundial (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2018). Esses dados nos mostram que, apesar de estarmos avançando na ocupação dos espaços públicos e buscando desenvolver uma vida profissional, somos nós, ainda, as principais responsáveis pelos cuidados domésticos e parental.

Assim como as históricas da *belle époque*, mulheres contemporâneas ansiosas e deprimidas têm denunciado o mal-estar causado por este novo estilo de vida imposto, porém agora anunciado como uma escolha. Os principais recursos

utilizados por mães de filhos menores para não abandonar a vida profissional são deixá-los em creches, com babás, avós e, ainda, nas populações mais carentes, com vizinhas. O momento histórico que estamos vivendo, durante a escrita deste trabalho, a pandemia do Covid-19, iniciada em 2020, trouxe a necessidade de isolamento social e nos mostrou o quanto as estratégias que possibilitam buscar maior acesso à esfera pública conciliando-as com a vida doméstica estão ancoradas em uma estrutura frágil e ainda patriarcal. A rede de apoio feminina formada, predominantemente, por outras mulheres foi, neste contexto, de um dia para o outro desmantelada e muitas têm de se virar com afazeres domésticos, cuidados e educação formal dos filhos fora das creches/escolas e dar conta de seus trabalhos remotos. As medidas de isolamento, necessárias para controlar o avanço da epidemia, evidenciaram as condições já pesadas de sobrecarga física e mental das mães. Além disso, a dificuldade em delimitar um espaço não apenas físico, mas temporal e psíquico entre trabalho profissional, doméstico e materno, torna a rotina praticamente insustentável.

Para além do momento de pandemia da Covid-19, o acúmulo de funções e não apenas a abertura de novas possibilidades de vida, como idealizado pelas feministas, torna necessária e urgente a reflexão dos discursos acerca da parentalidade e a naturalização das mulheres como principais responsáveis não apenas pelas crianças, mas também com a rotina doméstica. Entendemos que a demarcação de papéis de gênero, a saber, mulheres responsáveis pelos filhos e pela casa, restritas à esfera doméstica, e homens responsáveis pelo sustento, abertos para a esfera pública, não é natural ou casual, pois há uma funcionalidade de servir e sustentar esta organização social capitalista com base na exploração do trabalho feminino não-remunerado (Federici, 2019b; Zanello, 2018).

Ambiguidade de discursos: a volta da boa mãe do naturalismo

Com as conquistas sociais e a abertura de novos espaços, nas últimas cinco décadas, muitas mulheres sentiram necessidade de lançar mão de estratégias nos cuidados com os filhos as quais facilitassem suas vidas. Creches, mamadeiras, chupetas, fraldas descartáveis agilizam os cuidados e favorecem que outros pudessem, também, atender às necessidades do bebê. Porém, assistimos concomitantemente a isso um fortalecimento do antigo ideal naturalista. Cada vez mais, discursos da pediatria, da ginecologia, da psicologia, que acreditam numa fusão do feminino com a natureza nostálgica, têm colocado, através de orientações práticas, como deve ser o maternar: a mulher deve estar totalmente disponível para satisfazer todas as necessidades naturais do bebê: é o que Badinter (2011) descreve como a volta do ideal da boa mãe.

A boa mãe contemporânea é ecológica, rejeita chupetas, mamadeiras, fraldas descartáveis, além das técnicas hospitalares de parto, interpretadas como um desapossamento do corpo; as novas regras são parto natural, amamentação em livre demanda, fralda de pano ou higiene natural. Nesse movimento, a pílula anticoncepcional que tinha sido recebida com entusiasmo, passa a ser vista com desconfiança por ser um hormônio artificial, portanto contra os processos naturais do corpo (Badinter, 2011).

Tomando a situação do parto como um exemplo emblemático do conflito de discursos em que as mulheres da atualidade estão inseridas, assistimos, por um lado, uma luta pelo retorno ao protagonismo feminino, pelo fim da violência obstétrica e intervenções desnecessárias na parturição, parto e maternagem mais naturais possíveis (Chauvet, 2013) e, por outro, um grande avanço tecnológico desde a pré-concepção, concepção, parto, até os cuidados com os bebês que

transmitam uma sensação de controle e garantias de um desenvolvimento ideal depositado nas mãos dos especialistas. A mesma cultura que exige nível de produtividade mais elevado das mulheres em relação aos homens, para receber a mesma remuneração, também defende o retorno da amamentação prolongada, em livre demanda, as fraldas de pano, mais ecologicamente corretas e alimentação 100% natural. A conta não fecha.

A boa mãe contemporânea coloca as necessidades do filho acima de tudo (Zanella, 2018). O leite materno, que é uma das primeiras e principais necessidades do bebê, está na ordem do dia da militância sobre o maternar ideal, enquanto grupos em defesa da amamentação estabelecem, nas redes sociais, uma verdadeira guerra contra a mamadeira e os leites em pó. Um dos maiores grupos deste tipo no Brasil, hospedado no Facebook, é o Grupo Virtual de Amamentação, conhecido como GVA, que no momento desta escrita conta com quase 260 mil membros. Dentre suas regras para entrar no grupo está o aceite das imposições:

Antes de postar ou de comentar, esteja ciente que tópicos e comentários contrários aos nossos princípios serão *deletados* sem aviso prévio. O GVA apoia: a amamentação exclusiva por seis meses e continuada até os dois anos de idade ou mais; os princípios da criação com apego.

O GVA não apoia: o desmame abrupto a qualquer momento ou o conduzido antes dos dois anos de idade; o uso de bicos artificiais (mamadeiras, chupetas, bico de silicone). (GVA, [s.d.] grifo das autoras)

Este é um exemplo do quanto um grupo formado, supostamente, para apoiar as mães, coloca como imperativo a amamentação, chegando ao extremo de deletar quaisquer postagens que vão contra o ideal de maternidade natural. Esse tipo de iniciativa vai contra a realidade de grande parte das brasileiras que não têm

garantidos nem 6 meses de licença maternidade; por isso, apesar de se propor a auxiliar mães que desejam amamentar, podem causar um grande desserviço ao incrementar os sentimentos de culpa nas que não conseguem ou não desejam seguir esse ideal.

Nesta lógica, se optamos por voltar ao trabalho quando acaba a licença maternidade, nos sentimos culpadas por não termos conseguido cumprir a tarefa primordial da boa mãe, amplamente divulgada nas mídias e no GVA como uma regra: amamentar, exclusivamente com leite materno até os 6 meses do bebê. Se ficamos em casa para nos dedicarmos integralmente ao filho, estaremos da dependência financeira de outro. Cada profissional dá seu parecer de como se comporta a boa mãe: obstetras, pediatras, treinadoras de sono, de amamentação, de criação, psicanalistas, etc. Condenam-se as creches para crianças menores de dois anos, apontando a necessidade do bebê em ficar perto da mãe, ao mesmo tempo em que se olha com crítica para a mulher que renuncia a projetos profissionais, dos cuidados com a estética, das atividades de lazer praticadas antes da chegada dos filhos para se dedicar a eles.

Apesar da falta de liberdade de escolha e todas as restrições da vida de uma mulher de classe média, até a década de 1970 o ideal era claro e específico: ser boa esposa e mãe. Na atualidade, observamos como esse apelo é renovado ao instinto materno (Badinter, 2011): o *plus* de ser bem sucedida profissionalmente, havendo um bombardeio de discursos contraditórios.

Com a pílula, passamos a ser ainda mais responsabilizadas pelos filhos que escolhemos pôr no mundo, devemos fazer o melhor possível pela criança, afinal, agora, tivemos opção. Não se trata mais de apenas contribuir com o aumento populacional e produzir mão de obra excedente; é necessário estar atento a todos os

detalhes das orientações sobre a educação e os cuidados adequados, sendo que qualquer deslize pode ser catastrófico para a formação de indivíduos performáticos, felizes e bem sucedidos. As tarefas maternas tornam-se cada vez mais pesadas e ambiciosas. O fracasso de uma mãe contemporânea é criar um indivíduo neurótico, infeliz ou malsucedido, ou seja, toda mãe fracassará.

Metodologia

Esse estudo tem como método a pesquisa bibliográfica de análise qualitativa. Propomos um diálogo entre a psicanálise freudiana e o olhar crítico das teorias feministas sobre o lugar das mulheres na cultura dominada pelo patriarcado, afinal “dialogar é um trabalho árduo” (Collins & Bilge, 2021, p. 11), porém extremamente rico e engrandecedor. Com a pandemia, os espaços de troca se reduziram ou se virtualizaram, e com a maternidade, que atravessou minha experiência no programa de doutorado, o tempo de troca se limitou ainda mais. As possíveis conversas se deram entre nós e as teóricas, por meio de seus livros, em como eles nos ressoavam e em como pudemos estabelecer um diálogo crítico e que, de certa forma, nos desse a sensação de não estarmos sós. Por isso, este trabalho é o produto final do que foi possível fazer com o que estamos vivendo na atualidade. As discussões aqui realizadas são a expressão, o grito, de mulheres mães pesquisadoras que se valem de seus lugares de fala (Ribeiro, 2020) sobre o que a teoria que embasa nossa escuta enquanto psicanalistas diz sobre nós.

A consciência da impossibilidade de uma neutralidade científica conversa muito bem com o que nos ensina a psicanálise. Ao conceber um sujeito que é constituído pelo banho simbólico, através das linguagens verbais e eróticas, Freud se distancia do pensamento naturalista. Assim, não estamos e nem pretendemos estar inseridas no paradigma dominante das ciências naturais, já que

compreendemos não ser possível – e nem pretendemos – adotar a suposta neutralidade acadêmica, uma vez que esse tipo de estudo também envolve a imersão subjetiva das pesquisadoras no campo estudado (González Rey, 2005). A admissão da sobreposição entre pesquisadoras(es) e o objeto de pesquisa é considerada uma das características da ciência contemporânea. Para Santos (2008), o modelo de racionalidade dominante, constituído pelos ideais das ciências naturais, encontra-se em um momento de crise. Na atualidade, as principais características desse paradigma, como a confiança epistemológica, a lógica matemática e mecanicista e o privilégio do conhecimento causal em detrimento do intencional, não só referentes às ciências exatas e naturais, mas também as aplicadas às ciências sociais, estão entrando em colapso. Essa crise é irreversível e resulta de uma série de condições tanto sociais quanto teóricas. Para o autor, já é possível observar um novo paradigma se delineando.

Não é possível negar, todavia, que a psicanálise freudiana foi, fundamentalmente, influenciada pelos estudos de Darwin sobre a evolução, pela embriologia e pela fisiologia (Gay, 2012; Roudinesco, 2016). Como veremos, Freud possui forte influência do positivismo iluminista, porém sua teoria é cheia de contrastes. Para considerar a existência de uma realidade psíquica inconsciente, foi necessário ir além dos ideais predominantes. Assim, para construir a psicanálise, Freud, também alimentou-se de fontes antropológicas, sociológicas, filosóficas e artísticas. A ambivalência é constante e a “delimitação do campo psicanalítico como um pensar para além da Ordem da Natureza não se dá sem dificuldades. O próprio Freud, em seu trajeto, fez várias idas e vindas.” (Hilferding et al., 1991, p. 111).

Deste modo, entendemos ser possível realizar uma interlocução de saberes

psicanalíticos e feministas, legitimadas por este novo paradigma de ciência que permite a pluralidade metodológica e que “incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem.” (Santos, 2008, p. 77). É exatamente isso que nos arriscaremos a realizar nesta pesquisa: ao utilizarmos conceitos das teorias feministas para ampliarmos nossas leituras sobre a psicanálise freudiana, estamos, consciente e respeitosamente, realizando migrações conceituais.

Esse trabalho, portanto, além dos objetivos teóricos e acadêmicos, intenciona abraçar empaticamente outras mulheres com seus dilemas em relação à maternidade em todas as suas pluralidades, mulheres que, ao terem contato com este material, sintam que suas experiências não são reduzidas a teorizações normativas. Esperamos que, como psicanalistas que exercem a clínica, também possamos estar atentas para acolher com criticidade teórico-política e empatia o lugar de fala das analisandas. Intentamos ressaltar a importância de sabermos que existem opressões pelas quais as mulheres passam, por meio da maternidade, e que vão muito além de um sistema patriarcal de idealização e imposição, sendo, algumas vezes, situações de maternidade negada, outras desvalorizadas, outras ainda como forma de violência por se tornarem impeditivos para alçar espaços sociais mais facilmente conquistados por mulheres que não são mães.

Essa pesquisa, porém, não possui o intuito de determinar o certo e o errado, mas o de propor a abertura para novos pensamentos metapsicológicos que afetam nossa escuta clínica e nossa visão de mundo, mais próximo da realidade contemporânea e do instrumental teórico feminista. Caracteriza-se, portanto, como uma tentativa de aproximação entre esses dois campos, feminismos e psicanálise

freudiana, que ora conversam ora divergem profundamente, não se tratando de um produto acabado, mas de um movimento de reflexão e inflexão.

Consideramos ser de extrema relevância adotarmos uma leitura interseccional, por a considerarmos o instrumento que nos permite romper com narrativas imperialistas dominantes. Por isso, aqui, falamos em nosso nome, como mulheres, brancas, psicanalistas, pesquisadoras, de classe média, mães, brasileiras e nos autorizamos a fazer uso de nosso espaço acadêmico de fala, por meio da proposta metodológica interseccional, não para falar em nome de outros grupos, mas para perceber e apontar as experiências diferenciadas.

Além das diferenças individuais para as quais a psicanálise nos alerta, precisamos também alertar a psicanálise freudiana para as diferenças e opressões grupais, pois, para além das individualidades, existem também desigualdades impostas por matrizes de opressão comuns que atravessam as experiências de ser mulher e ser mãe. A metapsicanálise freudiana, ao se fazer uma teoria, paradoxalmente, individualizada e universal, muitas vezes apresenta uma visão acrítica das violências sofridas por grupos sociais que busca escutar. Posicionamo-nos, aqui, contra a universalização da visão de feminino e o lugar da maternidade anunciada por Freud (1933/2018), pois entendemos que esta é uma visão marcada por uma inteligibilidade cisheteropatriarcal branca, europeia, burguesa e falocêntrica. Existe uma especificidade que não pode ser transposta tanto para a nossa realidade sul global contemporânea quanto para tantos outros grupos sociais, raciais e étnicos diferentes, que contam com tantos outros atravessamentos sobre o ser mãe.

Compreendemos ser impossível uma análise neutra dos fenômenos sociais, históricos e psíquicos, pois toda teorização é uma “construção datada e assinada”

(Silva, 1993, p. 19). Reconhecemos a voz que Sigmund Freud deu às mulheres históricas, silenciadas em sua época, a revolução e os avanços com o desenvolvimento de sua teoria da sexualidade e de um inconsciente com dinâmicas e funcionamentos próprios. Porém, isso não nos impede de analisar se, de certa forma, em sua teoria, também não há normativas que atuam como formas de violência, já que limitantes e normatizadoras. Assim, nossas análises têm o intuito, não de trazer novas propostas ou conceitualizações, mas abrir o debate, e assim manter a psicanálise freudiana em movimento e viva.

1. História das Mulheres na Civilização Patriarcal

Neste capítulo, percorreremos um caminho histórico desde a Antiguidade até a Modernidade, buscando compreender normas e tradições que nos influenciaram e ainda influenciam na construção dos ideais sobre ser mulher e sua relação com a maternidade. O que objetivamos aqui não é contar a história geral das mulheres, por mais que ansiássemos em incluir o máximo possível de elementos, pois este não é o escopo principal desta tese e foge às condições que o cronograma de uma pesquisa de doutorado impõe. Por isso, o que almejamos, neste momento, é contextualizar e levantar algumas questões que coloquem em perspectiva as ideologias e estruturas institucionais que atravessam nossas percepções sobre o mundo e, mais especificamente, que atravessaram a construção da teoria freudiana e sua compreensão acerca da maternidade.

Ao longo da história, o sentido dado à maternidade e ao relacionamento mãe e filho nem sempre foi o mesmo. Significados e práticas relacionadas ao gerar, parir e maternar foram sendo produzidos por discursos sociais, dentre eles os religiosos, médico-científicos, filosóficos e, no ápice da modernidade burguesa, o discurso psicanalítico. Perguntamo-nos o que muda em cada discurso e em cada período histórico? O que se mantém? O que, segundo os registros, significava ser mulher e mãe em determinada época? E, atrelado a isso, como é que os homens governavam – e governam – as mulheres?

Do ponto de vista metodológico, gostaríamos de pontuar que, para não nos desviarmos demasiadamente do objetivo central desta tese e expandir a discussão sócio-histórica para além das nossas possibilidades atuais, traremos alguns pontos acerca da história do Ocidente, predominantemente no contexto europeu, não por a considerarmos a única ou mais relevante, mas para colocar em evidência os

modelos de pensamento que mais povoaram e ainda povoam o imaginário da nossa cultura, especialmente o clima cultural na época e local da construção da teoria freudiana.

Apesar de traçarmos uma narrativa cronológica, não nos posicionamos a favor de um progresso ou de um recuo da condição feminina nos diversos períodos históricos. A maneira como as sociedades e os Estados se organizaram é altamente complexa para traçarmos uma linha ordenada de sucessões de eventos evolutivos. A história sobre a construção dos ideais de maternidade faz parte da nossa história como mulheres em um mundo organizado sob o patriarcado (Lerner, 2019). Trata-se de como pudemos nos colocar neste mundo, como fomos colocadas e como fomos narradas pelos homens. Não se trata, portanto, da nossa história contada por nós, mas dos lugares que nos foram destinados e como pudemos ou não resistir a esses lugares. Não se trata, todavia, de vitimismo ou passividade, pois não fomos e nem somos peças marginais na criação da sociedade, mas fomos, e ainda somos, de diferentes formas, excluídas dos processos de registro, narrativa e construção de nossos pontos de vista.

Embora iniciemos nossos estudos pela Antiguidade Clássica, a origem da dominância patriarcal é muito anterior. Segundo Lerner (2019), ela foi sendo estabelecida através de um longo processo histórico que durou cerca de 2.500 anos, começando no terceiro milênio a.C. e já estando bem instituída nas escrituras da bíblia hebraica. Assim, com o passar dos séculos e das transformações sociais, o que ocorreu foram mudanças nas formas desta dominação. A autora identifica que o patriarcado, como “manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral” (p. 290), já era presente nos primeiros registros

históricos iniciados com a invenção da escrita.

O fazer história, os registros da vida humana, do ponto de vista ocidental, iniciou-se na Antiga Mesopotâmia e sempre esteve sob a letra dos homens. Essa história do ponto de vista da metade da humanidade, dos homens, portanto, parcial, foi convencionada como universal. Ter isso em mente é essencial para fazermos uma leitura crítica da construção dos conhecimentos e questioná-los, agora, a partir do nosso olhar como mulheres que fizeram parte dela, mas fomos impedidas, de diversas formas, de também contá-la.

1.1. Da Vulva da Deusa para a Semente do Homem

Até poucas décadas atrás as mulheres não puderam, por diversos meios, expressar seu ponto de vista dos acontecimentos históricos. Portanto, na Antiguidade existem poucos registros femininos, ou pelo menos, recebem pouco destaque. O que temos mais acesso são representações do feminino feitas por homens, sendo que grande parte destas representações, no mundo antigo, está no panteão através das deusas do Olimpo.

Mesmo com a subordinação econômica, social, educacional e legal das mulheres, o poder metafísico das deusas permaneceu, durante muito tempo, ativo e forte. Num período anterior à Grécia Clássica, na Babilônia, homens e mulheres procuravam a deusa Ishtar (figura 1) com oferendas e imagens de vulvas feitas de uma pedra preciosa. Considerada uma deusa Toda Poderosa, Ishtar era celebrada por um grande poder de cura, pela sexualidade feminina e a capacidade de dar a vida. A deusa, contraditoriamente às limitações da vida cotidiana das mulheres na Antiga Mesopotâmia, tinha poder por si mesma, assim como os homens, sem o intermédio de outro deus (Lerner, 2019).

A capacidade de gerar vida foi uma das principais características presente

nas deusas, de diferentes civilizações, ao longo de milênios. Desde estatuetas do período Neolítico a símbolos diversos, como murais, baixos-relevos, geogrifos, etc. mostram o quanto a Deusa Mãe era praticamente universal e adorada como fonte geradora de toda a vida, seja vegetal, animal ou humana. Na Suméria era venerada como Ninhursag; na Fenícia, como Astarteia (figura 2); em Canaã, como Anat e na Grécia como Hécate-Artêmis. Os povos antigos não viam contradição em celebrar as deusas por sua maternidade, virgindade e liberdade sexual, atributos aparentemente contrastantes.

Figura 1

Deusa Mesopotâmica Ishtar



Nota. Obra da antiga Babilônia, entre 1800-1750 a.C. Encontrada no sul do Iraque. Exposta no Museu Britânico, Londres.

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ishtar_goddess.jpg#metadata). Domínio público.

Aos poucos, uma longa transição do sistema politeísta para o monoteísmo

foi enfraquecendo o poder das deusas em favor de um único deus masculino. Na Grécia Clássica, a Deusa Mãe foi perdendo força por meio de narrativas cada vez mais dispersas sobre sua representação e imagem. Assim, todas as deusas vão, aos poucos, apresentando-se sem uma forma bem definida, diferentemente dos deuses masculinos. Ora tratadas como seres individualizados, ora como aspectos genéricos da vida “a meio caminho entre o concreto e o abstrato, entre o singular e o plural” (Duby & Perrot, 1990a, p. 49). Um exemplo dessa indefinição é a deusa Geia ou Gaia, que representa a Terra, a origem. Por vezes, é compreendida como a terra universal, outras como a *patris*, terra dos pais restrita às fronteiras gregas. Não possui uma mitologia clara, assim como a Grande Mãe, que possui muitas variações em torno de um mesmo nome.

Figura 2

Astarteia



Nota. Primeira metade do século 6 a.C., Museu de História da Arte em Viena. Retirado de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PhoenicianGoddess\(Astarte\)_onThrone_ViennaKunsthistorischesMuseum_cropped_FaustynaE.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PhoenicianGoddess(Astarte)_onThrone_ViennaKunsthistorischesMuseum_cropped_FaustynaE.jpg). Domínio Público. Acesso em: 01

de março de 2021.

Na Grécia Clássica, a Grande Mãe também é representada pela deusa de nome *Mêter*. De modo geral, o que se pode extrair das suas diferentes representações é que elas remetem à origem, representam o todo, mas são, também, compreendidas como fechadas em si mesmas escondidas no mistério do feminino. A Deusa Mãe, portanto, uma ideia dominante no antigo politeísmo, vai se tornando como um corpo sem medida. Todas as outras deusas, do panteão grego, de alguma forma, se referem à *Mêter* de modo que esta se torna uma representação condensada de todas.

Cadeias de assimilações ($A = x = y = z = \text{Mãe}$) que permitem que os seguidores da Deusa suprimam a individualidade das deusas, reduzindo de maneira mais ou menos expedita, conforme os casos, uma deusa a qualquer outra, e esta outra a uma Mãe, como se, no feminino, as figuras divinas fossem intermutáveis entre si como o não são nunca os deuses masculinos. (Duby & Perrot, 1990a, p. 57)

Essa maneira distante, abstrata e impessoal de retratar a mãe no politeísmo grego, nos mostra o quanto transformações políticas e econômicas são acompanhadas pelos simbolismos e crenças dos períodos históricos. Mantendo a Deusa Mãe cada vez mais num plano ideal e abrangente, ela aos poucos vai se tornando rarefeita e dividida, suas características vão sendo desmembradas entre outras deusas de menor poder, até chegar ao momento de ser destronada em favor do deus masculino, Zeus, Deus Pai, e seu novo lugar, com suas diversas facetas foram os de esposa, mãe e filha (Lerner, 2019).

Deslizando da mitologia para a filosofia, durante toda a Antiguidade Clássica, de Homero a Galeno, ocorreram férteis embates de ideias e

desenvolvimento de novas teorias. Porém, um ponto era constante e sem grandes alterações entre os diferentes pensadores: as mulheres são inferiores aos homens em todos os aspectos. (Duby & Perrot, 1990a; Holland, 2006; Lerner, 2019).

Para os filósofos da Antiguidade, na teoria dos corpos orgânicos, o sexo tinha apenas a significação biológica de definir quem dá à luz e quem gera os descendentes. Seria na vida social, por meio das aptidões pessoais, nos dias atuais diríamos pela meritocracia, que cada sujeito conquistaria seu espaço na *pólis*, segundo os escritos de Platão, homens e mulheres poderiam fazer qualquer coisa. Essa ideia, assim como ocorre na atualidade, nos parece-nos bastante justa: cada um com suas habilidades e esforços que lute para conquistar seu espaço na sociedade. Porém, neste mesmo texto de Platão, logo na sequência deste pensamento vem a importante observação: como homens são melhores que mulheres em todas as coisas “façam elas o que fizerem, e podem tentar fazer tudo, fa-los-ão menos bem.” (Duby & Perrot, 1990a, p. 86, *apud* Platão). Caberiam a eles, portanto, as funções mais importantes. Para as mulheres, fica a falsa ideia de igualdade de direitos, cada vez mais silenciadas e rebaixadas, não muito distante da lógica contemporânea.

No que se refere ao que, até então, era considerado o grande poder feminino, a fertilidade e a força da criação, a filosofia aristotélica termina por retirá-las e transferi-las também para os homens. Por meio da teoria da diferenciação orgânica, o homem seria o único capaz de gerar a vida por meio de sua semente viva, enquanto a função da mulher, nesta lógica, seria apenas o de receber e proteger a semente em seu ventre, como *Gaia*, a terra, necessária, porém, por si só sem vida. A função da mulher no processo de gerar a vida passa a ser entendido apenas como uma receptora do sêmen, este sim possuidor de todo o potencial gerador com as

características de seu produtor: o homem. Assim, para Aristóteles, somente o pai é o gerador da vida. O corpo feminino seria marcado por uma série de características que demonstram sua natureza mais fraca, defeituosa e incompleta. Além de possuir cérebro menor, também este era visto como inacabado, sendo comparado com o de uma criança e, por isso, desprovido de todas as capacidades superiores, desde gerar a vida à capacidade de pensamento abstrato (Duby & Perrot, 1990a; Laqueur, 2001; Lerner, 2019).

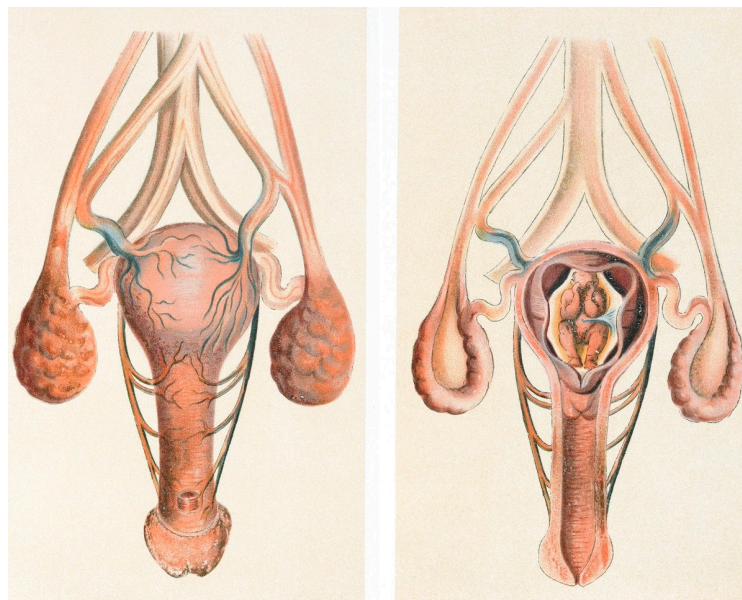
A explicação para a suposta pequenez e fragilidade do corpo feminino seria a falta de calor vital responsável pelo metabolismo, o que esclareceria, também, o fluxo menstrual. Para Aristóteles, segundo Laqueur (2001), o líquido sanguinolento seria o resíduo da alimentação cuja cocção não foi suficientemente bem realizada. Já no homem, que possui calor suficiente para completar os processos biológicos, todo alimento possui cocção completa, o que produziria o sêmen. Assim, o que acarretaria a distinção entre homens e mulheres, inclusive anatômicas, é a diferença de temperatura. As mulheres seriam, essencialmente, homens aos quais faltou calor vital.

A teoria anatômica de Galeno tinha em conta que as mulheres teriam a mesma genitália dos homens, mas nelas esta ficou internalizada devido à falta desse calor (figura 3). Desta forma, mulheres que, por algum motivo, conseguissem aumentar o calor vital poderiam ter sua genitália exteriorizada e adquirir diversas características masculinas e, o contrário, homens poderiam perder calor e, assim, perder rigidez e definição de seus corpos, regredindo para a feminilização. Nesse entendimento, a concepção de gênero é estabelecida dentro de uma escala em que as mulheres frias, moles e fracas estão no extremo inferior e homens quentes, rígidos e fortes na ponta superior da evolução, tanto física quanto moral (Laqueur,

2001).

Figura 3

Comparativo órgãos sexuais masculino e feminino



Nota: retirado (<https://images.app.goo.gl/jKqYvMcmja4T5man6>) Acesso em 20/05/2021.

Neste contexto, a maternidade e a fertilidade feminina já não possuem mais a importância simbólica que houvera em tempos remotos. Para Aristóteles, “a fêmea está presente, mas apenas para fornecer matéria, o sangue menstrual. A maternidade torna-se suporte alimentar e físico de um processo que depende essencialmente do macho.” (Duby & Perrot, 1990a, p. 107). O corpo materno seria o local e o sangue menstrual a matéria, uma substância inerte, que depende do princípio vital masculino para a geração da vida. A alma ou o psiquismo seriam transmitido pelo espermatozoide, devido à natureza quente dele, que apenas o homem possui.

Notamos o quanto a filosofia clássica estava caminhando junto com as crenças míticas na passagem do poder de reprodução da mulher para o homem.

Essas ideias desembocam no monoteísmo, que vai se apoiar nessa visão de criação da vida para fortalecer sua Gênese: Deus Pai Todo Poderoso cria os homens à sua imagem e semelhança, o homem gera o homem (Duby & Perrot, 1990a; Lerner, 2019).

Sendo o homem possuidor do poder de geração da vida, o responsável por transmitir tanto a alma quanto a forma – semelhança – através do espermatozoide, como explicar o nascimento das meninas? Como toda a explicação da diferença de sexos era baseada na ideia de mais ou menos calor vital, a criação de um produto supostamente mais fraco e imperfeito só poderia ser interpretado pelo enfraquecimento da *dymanis* masculina, uma vacilação da sua potência. A diferença sexual na reprodução, assim, dar-se-ia como uma modificação por um enfraquecimento da força masculina, “Tendo nascido fêmea por causa de uma espécie de impotência de seu pai, a mulher caracteriza-se, por sua vez, por uma impotência.” (Duby & Perrot, 1990, pp. 103–104). O problema se coloca de forma mais complexa quando são notáveis as semelhanças de filhas e filhos com as mães. E é com este problema que Aristóteles precisa se abrir para a possibilidade de a mulher também possuir um papel ativo no processo da reprodução. Apesar de ele acabar reconhecendo que há dois genitores, toda a concepção de geração e transmissão unilinear das características impactou profundamente a compreensão ocidental, bem como serviu e ainda serve de embasamento para múltiplas teorias sobre o nosso lugar na cultura.

Apesar de toda esta concepção, casamento e nascimento dos filhos são as principais funções destinadas às mulheres na Grécia Antiga. Após passar por todos os rituais do casamento, que consistia em transferir a mulher do domínio do pai para o marido, por meio de um acordo entre as famílias do casal, a jovem esposa

grega só se tornaria uma mulher completa após dar à luz ao primeiro filho. Mesmo sendo o homem a força geradora da vida, a necessidade da mulher para a procriação dava a ela alguma importância social que tinha a maternidade como uma das suas principais colocações na *pólis*. O filho, porém, apenas era legitimado quando fosse reconhecido pelo pai como um semelhante de si, se fosse menino, ou uma promessa de futuras alianças, se fosse menina (Duby & Perrot, 1990a).

Todo esse processo de nascimento e reconhecimento de uma criança era acompanhado por diversos ritos que garantiam a purificação da mulher e a aceitação do bebê que nasceu. A mulher, logo após o parto, era considerada impura e deveria ficar afastada do marido por vários dias até ser limpa em uma cerimônia ritual, acompanhada pela parteira que a ajudou a dar à luz. Esses rituais envolviam sacrifícios e oferendas no santuário de Ártemis.

As mulheres eram as responsáveis por esses processos de purificação, pois eram consideradas as intermediárias naturais, já que seriam, diferentemente dos homens, inerentemente dotadas de uma selvageria e poderiam entrar em contato com as fontes da impureza sem correr riscos. Além dos ritos do nascimento, as mulheres eram as responsáveis, também, pelos ritos da morte, pois ambos os fenômenos da vida eram considerados como fontes de perigo. Investidos de um valor sagrado ameaçador, já que são da esfera do incontrolável, não dominados pelo pensamento superior, apenas um ritual rigoroso poderia conter, de algum modo, as consequências nefastas do contato com esse lado obscuro e incontrolável da vida.

Os dois pólos opostos do puro e do impuro podem assim unir-se e confundir-se. Em última análise, é puro aquilo que é inteiramente interdito, isto é, aquilo com que o homem vivo nunca deve entrar em contato. Por aqui se vê como as mulheres se podem tornar intérpretes necessárias e as

intermediárias dos homens tanto em relação ao impuro como ao sagrado.

(Duby & Perrot, 1990a, p. 452)

Após passar pelo ritual de purificação pós-parto, as mulheres da casa avaliavam a viabilidade da vida do bebê: sendo considerado apto para vida, o ritual que o acolhe como alguém que faz parte daquela família e da cultura era conduzido pelo pai:

Consistiria na volta que o pai dava à lareira, levando nos braços o filho que reconheceu como seu. Em seguida, coloca-o no chão, e é com este rito que se iniciaria a vida social da criança. Isto significa que as mulheres o consideraram viável e que o pai aceitou ficar com ele... O contato com o solo do *oikos* é um rito de integração que faz do filho um ser humano – porquanto é do pai que depende não apenas a vida biológica, mas também a vida social da criança, à qual, de certa maneira, ele confere um segundo nascimento. (Duby & Perrot, 1990a, p. 449)

Ficava, então, a cargo do pai tanto a gênese da vida quanto a introdução do bebê no mundo social. Aos poucos, estes ritos sociais vão ganhando o *status* de lei. A criação do direito romano é um dos grandes marcos desta transformação. A divisão dos sexos e suas respectivas funções passaram a ser, também, uma questão jurídica, uma norma e não mais apenas um pressuposto natural. O principal objetivo do casamento e dos filhos era a manutenção sucessória familiar masculina e a garantia à herança, pois um filho apenas receberia os bens do pai falecido se tivesse ele próprio se tornado um *pater familias*, pai de família (Duby & Perrot, 1990a).

1.2. Matrimônio e Patrimônio

Pater familias era o termo designado para o homem que assumisse a liderança de uma família. Ser um pai de família não significava apenas ter filhos,

e sim se relacionava com a morte do próprio pai, momento em que ele deixava de ser um filho e passava a se responsabilizar pela família, assumindo o direito sobre ela, descendentes e bens. O poder da família passava de pai para filho, estando as mulheres sempre sob o controle de um tutor, pai ou marido.

Já o termo *mater familias* se referia à esposa de um cidadão – o reconhecimento legal de uma mãe no sistema jurídico romano, portanto, era atrelado ao casamento. Pai e mãe não se referem, neste contexto, apenas a filhos, pois *pai* é o estatuto do homem chefe de uma família em plena posse de todas as suas capacidades jurídicas e herdeiro direto de seu ascendente masculino, sendo que *mãe* se refere à esposa que está sob poder do marido. Ser esposa, na Roma Antiga, significava dar ao marido herdeiros legítimos. Por isso, o título de *mãe* implicava ter filhos dentro de um casamento legal. Essa é a origem da palavra *matrimônio*: condição legal de *mater*, bem diferente da palavra *patrimônio*, que se refere aos bens de um homem.

O direito, ao forjar o nome *mater familias* para designar a esposa legítima, constrói a maternidade da mulher como um estatuto que se realiza unicamente no facto de ela estar unida a um *pater familias*: o código das dignidades institucionais desnaturaliza a maternidade para a absorver, ideal e ficticiamente, no estado de esposa de um cidadão maior. (Duby & Perrot, 1990a, p. 167)

Assim, crianças geradas fora de um casamento legítimo não tinham vínculo legal com a parturiente, e apenas o estatuto social da mãe, no momento da concepção, era herdado pelo bebê. Uma mulher grávida escrava daria à luz um bebê escravo; uma escrava liberta dava à luz um filho livre e cidadão; se uma grávida fosse condenada à morte, esperava-se o parto para realizar a execução e seu filho

nascia na condição de escravo. Após o nascimento, porém, o bebê era considerado sujeito autônomo em relação à mãe, não existindo vínculo de dependência jurídica entre eles:

Cada um deles vivia posteriormente a sua existência estatutária própria, que oscilava independentemente uma da outra: nenhum cimento jurídico os mantinha unidos; nenhum artifício de direito estabelecia entre eles uma unidade indissociável. (Duby & Perrot, 1990a, p. 175)

Portanto, gerar, dar à luz e cuidar do filho não eram pressupostos para a maternidade. Uma mulher, para ser considerada mãe, tinha de estar casada. O que se esperava das mulheres não era apenas a reprodução para a manutenção da espécie, mas garantir a transmissão dos estatutos privilegiados da linhagem paterna. Para que o *pater familias* tivesse o direito de receber a herança, existia a condição legal de que tivesse pelo menos três filhos legítimos; caso contrário, seria esta transmitida para outros parentes próximos que estivessem dentro das exigências legais ou, ainda, a herança poderia ser encaminhada para o Estado.

Depois de conseguirem os três filhos necessários, mulheres buscavam a todo custo evitar novas gestações, tendo vista o elevado risco de mortalidade feminina associada à maternidade. Sendo a geração de herdeiros legítimos a principal função social da mulher na Antiguidade romana, os riscos das gravidezes e abortos eram altos e a morte precoce era o horizonte normal da vida de cada uma.

O principal método contraceptivo era a abstinência sexual. As esposas da alta sociedade romana, por isso, não viam problemas nas relações extraconjugais de seus maridos e, muitas vezes, elas próprias escolhiam e ofereciam concubinas a eles como presentes para, assim, livrarem-se das obrigações sexuais e do risco mortífero da gravidez. Diante esta realidade, também como uma forma de prolongar

suas respectivas vidas, as meninas eram educadas para que, assim que conseguissem os três filhos necessários, passassem o resto da vida abstinentes. Essa educação envolvia ensinar-lhes o comedimento, em todos os aspectos, como na alimentação, nas palavras, no olhar, na proibição do vinho, tudo para conseguirem domar as sensações corporais. A frigidez assim conquistada era considerada uma bênção.

Essa realidade, porém, foi sendo substituída por uma nova ideologia que ganhou força no final da Antiguidade, o cristianismo. Neste novo ideal, cresce uma valorização do casamento monogâmico, assim os “homens deviam mandar embora a sua concubina e tomar sua esposa legítima: era tornar impossível o dispositivo que, na sociedade, permitia a proteção das esposas legítimas.” (Duby & Perrot, 1990a, p. 397).

Aqui, vale abriremos um parêntese para chamarmos a atenção sobre a diversidade do grupo mulheres. Esse exemplo das esposas legítimas e das concubinas evidencia o quanto é impossível desconsiderar as interseccionalidades (Collins & Bilge, 2021) que atravessam as experiências femininas em relação às suas maternidades. Essas mulheres, de diferentes formas, sofrem os impactos de viverem em um mundo organizado, há milênios, sob o sistema patriarcal, de sempre ocuparem um lugar de inferioridade em relação ao homem, porém também ocupando posições de privilégio em relação a outros grupos sociais. Observamos aqui o ponto de vista da classe dominante. Mulheres de famílias mais pobres, que nunca chegariam a se casar, prostitutas, mães que eram solteiras, estavam numa posição mais à margem. Isso nos alerta a não pensarmos a condição da mulher, da mãe, como um grande bloco homogêneo. Não deixa de nos chamar a atenção o fato de que mulheres de classes mais abastadas garantiam uma vida mais longa ao custo

da vida das mais pobres que, ao engravidarem para oferecer satisfação sexual aos homens, viam a morte muito mais próxima por meio do risco das múltiplas gestações, partos, abortos ou, se tivessem sorte, teriam *de* cuidar de filhos ilegítimos, que nunca teriam os mesmos privilégios dos filhos dentro do casamento.

Tendo em mente estes pressupostos, da condição de opressão do sistema patriarcal (Lerner, 2019) que nos une, e das diferenças que nos coloca em posições sociais diferentes, podemos retomar nossa digressão histórica sobre como as sociedades se estabeleceram em relação às mulheres e sua capacidade reprodutiva. A civilização ocidental europeia moderna, da qual a psicanálise freudiana é produto, retira da bíblia muito de suas definições de gênero e moralidade. O crescimento do discurso cristão, com o início da Idade Média, trouxe novos elementos para a inteligibilidade social e influenciou profundamente as relações familiares e a visão sobre o feminino e a maternidade.

1.3. Entre Eva e Virgem Maria

O domínio do cristianismo e a retomada da filosofia aristotélica servem de justificativa, na Idade Média, para reduzir ainda mais a circulação das mulheres dos espaços públicos e sua reclusão no interior das famílias ou dos conventos, a intensificação do seu silenciamento, de modo a perderem voz até mesmo para educação dos próprios filhos.

Por sua suposta natureza excessiva e carnal, a mulher medieval deve ser permanentemente domada pelo homem, seus afetos refreados; buscando o controle de seus impulsos naturais, deve sempre demonstrar moderação. A visão do feminino como mais próximo à natureza não é uma novidade, como vimos na Grécia Antiga, mas, neste momento, se fortalece influenciando, de maneira duradoura, o pensamento ocidental da antítese mulher/natural *versus*

homem/racional.

O estudo e a escrita intelectual da Idade Média estava, predominantemente, dentro dos mosteiros e, portanto, todo registro desta época é atravessado pela ideologia cristã. Estudiosos da época, fechados dentro dos claustros, construíram uma imagem do feminino baseados nas escrituras sagradas, de forma que se justificasse cada vez mais o isolamento e controle das mulheres. Duas figuras do cristianismo representam os pólos extremos dentro dos quais são representadas as mulheres na Idade Média: Eva como exemplo de pecado e perigo para o homem, e a Virgem Maria como um modelo santificado e inatingível (Duby & Perrot, 1990b).

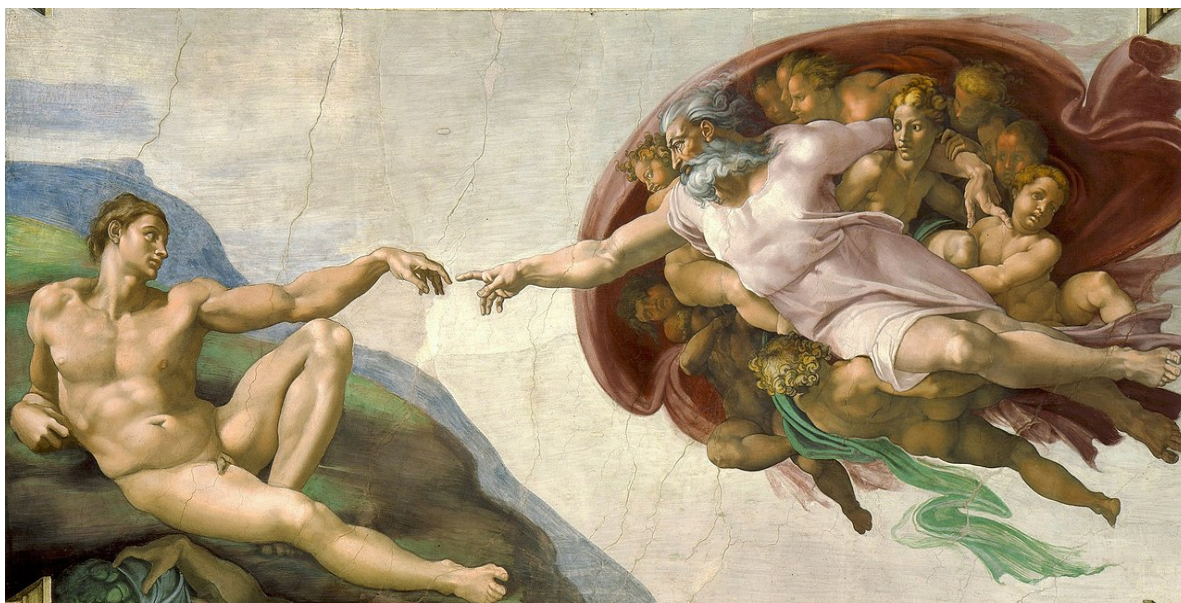
Vimos como a Deusa Mãe foi destronada em favor do Deus da Tempestade no politeísmo grego, e esse movimento foi fundamental para a retirada de um dos únicos e principais poderes dados à mulher na história da humanidade: sua fertilidade. Restava todo o panteão ser substituído por um único Deus Todo Poderoso, sendo que essa mudança para o monoteísmo ocorre na civilização ocidental com o livro do Gênesis. Jeová passa a ser o único criador do universo e tudo que nele existe, não possuindo aliança com deusa nenhuma e não há mais necessidade de uma fonte materna. É, também, deste livro que vieram os principais simbolismos e normas referentes aos gêneros presentes ainda na atualidade (Lerner, 2019).

A nova mitologia é a de que Deus Pai cria o universo e o homem (figura 4) e, a partir deste homem, cria a mulher: “O Homem se define aqui como ‘a mãe’ da Mulher” (Lerner, 2019, p. 226). Eva nasceu de uma parte de um homem com o objetivo complementá-lo e servi-lo, mas deixa-se seduzir pela cobra/diabo e arrasta seu companheiro à desobediência, fazendo com que a humanidade caísse em desgraça. Essa narrativa é fortemente repetida como prova da necessidade de

subordinação da mulher ao homem e tem exercido um poderoso efeito de reforçar valores e práticas baseadas na diferença sexual.

Figura 4

A Criação do Homem



Nota. Michelangelo (1475–1564), cerca de 1511, Capela Sistina ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Creation_of_Adam,_Michelangelo_\(1475%E2%80%931564\),_circa_1511.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Creation_of_Adam,_Michelangelo_(1475%E2%80%931564),_circa_1511.jpg)). Domínio Público. Acesso em: 05 de abril de 2021.

Assim, sob a personagem de Eva, a culpa pelo pecado original recai sob mulher. Até sua chegada, o homem vivia solitário no paraíso em perfeita harmonia com os desígnios de Deus. Foi ela, incapaz de conter seus impulsos, que desgraçou não apenas suas vidas como a de todos os seres humanos que viriam depois. A punição divina por tal desregramento seriam os sofrimentos da carne relacionados à reprodução: os desconfortos da gravidez e as dores do parto. O pecado original impõe, assim, a dicotômica divisão sexual do trabalho, pois o homem deverá trabalhar com suor para retirar seu sustento e a mulher dará à luz com dor e criará

as gerações. A maternidade passa a carregar, deste modo, o estigma de sofrimento necessário como uma punição por um desvio moral feminino; desde então, ser mãe é padecer no paraíso.

As descrições sobre o feminino no transcorrer da Idade Média até o século XII foram, pouco a pouco, engrossando o caldo da misoginia ao descrever o feminino como um perigo que precisava ser constantemente vigiado e combatido, evitando-se a aproximação das mulheres aos homens da Igreja. A nova ordem, que veio com a bíblia, do sacerdócio restrito aos homens, rompe com milênios de prática religiosa, já as mulheres não tinham mais a comunicação direta com o divino como tinham na Antiguidade (Lerner, 2019).

A mentalidade predominante no cristianismo desta época, portanto, era a da mulher como uma das piores armadilhas no caminho do aperfeiçoamento moral dos homens e da qual esses deveriam se proteger. Dissimuladas, raízes do mal, frutos de todos os vícios, conectadas com a natureza de forma selvagem, éramos consideradas natural e originalmente impuras. Assim, observa-se nos escritos medievais um gradual deslocamento semântico do termo *femina* para *meretrix*, a prostituída, bem como um desaparecimento do nome Eva, o qual vai se tornando quase um tabu – a referência à figura ainda estava lá, mas se tornou tão perigosa que passou a ser inominável (Duby & Perrot, 1990b).

A partir do século XII, a visão da mulher como uma potência demoníaca e devastadora ganha um importante contraponto: a Virgem Maria surge como o grande ideal de feminilidade através da maternidade divina e virginal. Considerada pela Igreja como a Mãe por excelência, sua representação coloca para a humanidade uma nova concepção de mulher que se opõe a Eva. Essa imagem redentora do feminino, porém, era um ideal inalcançável, pois sua criação “tem por efeito, não

fazer de Maria um modelo próximo das mulheres, mas projectá-la no céu inacessível de uma maternidade virginal sem a menor fenda.” (Duby & Perrot, 1990b, p. 42). A obsessão pela construção de uma mulher totalmente casta era tanta que se chegava a falar de uma virgindade no parto, sem abertura do útero, afinal para Deus tudo é possível.

Uma terceira figura surge, ainda, nesse caldo cultural, entre os séculos XI e XII, Maria Madalena. Sua narrativa introduz uma novidade no imaginário social sobre o feminino que perdura até os dias atuais, a da pecadora que se redime. Ela, de certa forma, localiza-se entre a natureza desvirtuosa de Eva e a santidade de Maria. O pecado de Madalena é o ponto fraco de todas as mulheres por sua natureza, o pecado da carne. Uma prostituta com insaciável luxúria, confessa seus pecados a Cristo e por isso alcança redenção, mas não sem grandes penitências: jejuns, orações inesgotáveis e vigília servem de modelo para as mulheres reais. Junto com a Virgem Maria, Madalena apresenta uma saída para o sexo feminino ante a maldição de Eva, uma possibilidade de perdão, contanto que consistisse no arrependimento e que nos mantivéssemos reclusas, sob o controle de um homem.

Madalena é uma metáfora da fragilidade moral da natureza, não representando apenas a mulher, mas o feminino, inclusive o feminino no homem, e ensina que todos devem vigiar-se contra as tentações da carne, do diabo, que está sempre à espreita, à espera de um afrouxamento da repressão. O masculino representa o espírito; o feminino, a carne pecadora. Nos textos medievais, fica evidente a associação entre feminino e diabo e, portanto, a necessidade de constante vigília e contenção para evolução da humanidade “A mulher é pecadora e, por essência, da carne. A salvação para ela não vem senão pelo arrependimento e pela penitência, no castigo dessa carne culpada.” (Duby & Perrot, 1990b, p. 52). Somos

culpadas por nosso próprio corpo e sexualidade que passam a ser definidos, exclusivamente, pela função reprodutiva, nossa “sexualidade foi definida para servir a função maternal e limitada a duas condições: teria de se subordinar ao marido e dar à luz aos filhos com dor.” (Lerner, 2019, p. 243). Com essa noção de arrependimento e redenção, surge um novo sentimento no imaginário feminino construído pela cultura cristã, o sentimento de culpa.

Portanto, nosso lugar social que, por excelência, sempre foi de ser boa esposa e mãe, ganha cerceamentos ainda mais duros e conotação ainda mais pesada ao ser associado com um pecado original e com a punição divina. Segundo os textos medievais, o modelo de esposa ideal era baseado na personagem sagrada Sara. Obediente e devota, exemplifica as obrigações das mulheres no interior da família, a saber: honrar os sogros, amar o marido, cuidar dos servos e filhos (Duby & Perrot, 1990b).

A maternidade, assim, a partir da Idade Média, passou a ser uma experiência bastante ambígua. Ao mesmo tempo em que era colocada, pela Igreja, como uma obrigação necessária à manutenção do vínculo conjugal, gerar e parir também representavam a condenação pelo pecado original. O empenho na geração da prole não era um evento esporádico, como na atualidade, era contínuo e, portanto, mulheres passavam boa parte de suas vidas cumprindo as penitências herdadas de Eva.

Os cuidados com os filhos se referiam mais aos aspectos fisiológicos do que aos afetivos e morais, e a função feminina era a da procriação, parto e aleitamento, portanto garantir a vida e a saúde. A educação, segundo os escolásticos, deveria ficar a cargo do pai, já que apenas o homem teria envergadura moral para tal tarefa. Alguma atribuição pedagógica era dada à mãe em relação às filhas, porém esta não

passava de uma repetição da atitude repressiva que recebiam dos pais e maridos a fim de garantir o valor fundamental do corpo feminino, a castidade (Duby & Perrot, 1990b).

Isso não quer dizer que o amor maternal era totalmente ausente como, Ariès (2017) chega a afirmar. Na literatura pastoral, a afetividade materna aparece como um fato, porém considerada inferior quando comparada à paterna. Seguindo a lógica do pensamento medieval, o amor de mãe, apesar de intenso, seria menos nobre porque menos racional, sendo que mulheres não poderiam amar de outra maneira que não de forma passional e natural, quase selvagem. Ao pai, apesar de amar com menos intensidade, era atribuído um amor virtuoso que tende mais para o aperfeiçoamento da alma do que do corpo (Duby & Perrot, 1990b).

A grande contribuição de Ariès (2017) foi nos mostrar que o conceito de infância e a forma como se tratam as crianças e, portanto, como se entende a função da maternidade, é totalmente atrelada à realidade sócio-histórica, não sendo natural ou instintiva. Sua tese é a de que, na velha sociedade tradicional, a ideia de infância, a concepção sobre elas tal como temos hoje, como sujeitos de grande importância, algo quase central na família e com especificidades importantes de acordo com a idade, não existia. Os maiores cuidados com o filhote humano apenas se referiam aos primeiros anos de vida, de total dependência e fragilidade, e assim que a criança superasse essa fase, se conseguisse sobreviver a todos os riscos, misturava-se aos adultos participando de jogos e trabalhos. A transmissão de valores e de conhecimentos era feita por essa convivência, ou seja, não eram asseguradas nem controladas pela família ou nenhuma instituição.

A conciliação dos cuidados com as crianças de tenra idade e o trabalho nas famílias de camponeses e artesãos eram, por vezes, incompatíveis, e por isso era

observado um número muito maior de filhos dentre os nobres. Crianças entre dois e quatro anos eram as principais vítimas de acidentes, tanto nas casas quanto no campo quando acompanhavam os pais, pois já estavam muito grandes para ficarem amarradas e ainda muito pequenas para entenderem os perigos da vida. As com mais de quatro anos, por outro lado, prontamente podiam ser destacadas para ajudar nos trabalhos domésticos aliviando o fardo da rotina laboral diária sobre a mãe (Duby & Perrot, 1990b).

Aos poucos, a criança foi deixando de ser apenas mais um sujeito na multidão e ganhando alguma visibilidade social por meio da *paparicação* (Ariès, 2017), um novo sentimento despertado nas pessoas, reservado apenas às muito pequenas, com quem se divertiam por achá-las engraçadinhas, assim como achavam um animalzinho ou um “macaquinho impudico” (p.x). Ariès observou, por meio das representações artísticas iconográficas da época, expressivas transformações nos costumes das famílias para com as crianças no decorrer do tempo: de insignificantes passaram a ser paparicadas para, em seguida, serem consideradas dignas de alguma educação formal. Essa preocupação com a formação não implicou, a princípio, numa aproximação dos filhos com a família. Pelo contrário, era comum que fossem entregues para outras famílias que lhes ensinariam a viver e a cumprir as obrigações sociais, enquanto que os pequenos, em troca, deveriam lhes servir: "O serviço doméstico se confundia com a aprendizagem, como uma forma muito comum de educação." (p. 156). Esse afastamento, segundo Ariès, fazia com que as famílias não pudessem nutrir algum sentimento mais profundo pelos filhos, “a família era uma realidade moral e social, mais do que sentimental” (p. 158).

Duby e Perrot (1990b), por outro lado, reforçam não ser real a afirmação de

ausência de ligação afetiva entre mães e filhos, na Idade Média. Segundo os historiadores, “sobretudo nos estratos mais baixos, onde a proximidade espacial entre a mãe e o filho era assinalável, pela obrigatoriedade de dar de mamar e pelo facto de os filhos dormirem na cama da mãe ou dos pais.” (p. 383). A ligação entre mães e filhos existia, porém não era algo relevante para a ordem social da época a ponto de ser significativamente representada nas artes, o que muda drasticamente ao longo do Renascimento.

Entre os séculos XVI e XVIII, a sociedade ocidental passou por profundas transformações que renovaram as relações políticas, econômicas e sociais. Num momento de grande instabilidade das sólidas referências seculares, o debate sobre os gêneros ganha força. Ao longo do período que vai da Idade Média à modernidade, mulheres conquistaram e perderam espaços, mas é fato que o tema do feminino vai ficando cada vez mais presente na ordem do dia.

Segundo Ariès (2017), o sentimento de família, assim como a já citada noção de infância, começou a surgir apenas entre os séculos XV e XVI, mas ganhou força mesmo no século XVII. Para o historiador, o fato de a família não ser tema tão recorrente na arte iconográfica da época não significa que não existisse, mas que não tinha função educativa e afetiva. Como vimos na história da Antiguidade, a família tinha uma função mais ligada à preservação e ao direcionamento do patrimônio e, durante a Idade Média, era mais integrada e dissolvida na grande massa social.

Com o Renascimento, porém, as famílias de classes mais baixas já não eram mais tão grandes devido ao casamento tardio, a mortalidade comum das crianças pequenas e o aleitamento prolongado, que postergava novas gestações. Entre os aristocratas a quantidade de filhos já era maior devido à idade mais precoce dos

casamentos e à prática comum de não amamentar os próprios filhos, encaminhando-os para amas de leite (Hufton, 1991).

Apesar da prática comum do uso de amas de leite ser mencionada por historiadores para exemplificar uma suposta indiferença das mães em relação aos filhos e supor, assim, a ausência de um sentimento materno, autores como Ariès (2017), Hufton (1991) e Optiz (1990), consideram, em análise, dentre outras coisas, de diários e cartas de mães medievais e renascentistas, que estas demonstravam preocupação e apreço por seus filhos, sim. Seriam muitos os relatos das angústias frente às doenças e mortes dos pequenos, e quanto mais idade tinha a criança, maior a expressão do sentimento de perda. Além disso, segundo os autores, uma análise mais detalhada dos documentos históricos demonstra que, de acordo com cada grupo social, diferentes fatores influenciavam as famílias a recorrerem às amas de leite. A orientação médica de aleitamento prolongado, muitas vezes, não era compatível com as necessidades laborais das mães, ademais o ambiente de trabalho insalubre para um bebê também estava entre algumas das razões pelas quais a amamentação era delegada a outra mulher que não a mãe. Esta realidade não difere muito do que vivemos ainda na atualidade: a necessidade de deixar os filhos com babás ou em creches, pode – assim como lá também poderia – refletir mais os imperativos sociais e econômicos do que a indiferença das mães em relação aos filhos.

Conforme a preocupação com a sobrevivência dos bebês foi crescendo, a prática de enviá-los para amas de leite foi sendo cada vez mais condenada por médicos e moralistas. Os mais abastados começaram a optar por manter os bebês em casa e as amas passaram a se deslocar para suas residências. Além disso, os progressos de higiene e assepsia, com a passagem do Renascimento para a

Modernidade, permitiriam utilizar, com menos riscos, o leite de origem animal. As crianças, assim, vão progressivamente conquistando um lugar definitivo junto à família biológica e as mulheres se solidificando no ambiente doméstico, cumprindo o papel de responsáveis pelos filhos.

Importante destacar que essa família, porém, ainda não se equivale à estrutura nuclear como conhecemos hoje. A família renascentista estava inserida em uma enorme massa de sociabilidade; nas grandes casas, como uma pequena sociedade, complexa, hierarquizada e gerida por um patriarca. A família nuclear moderna começou a surgir apenas no século XVIII ao separar-se do mundo num pequeno grupo solitário de pais e filhos com maior privacidade e senso de intimidade (Ariès, 2017; D’Incao, 2018).

A ascensão do modo de produção e acumulação capitalista fez decair as relações de senhores feudais e servos para o surgimento uma nova classe: a burguesia, e com ela a necessidade crescente, neste novo sistema econômico, de trabalhadores. Com esta necessidade de aumento populacional para mão de obra, os cuidados básicos e a educação das crianças passaram a ganhar importância para a sociedade e, com isso, alguém que voltasse seu tempo e energia para esses cuidados. Novas práticas e expectativas sociais em torno das mães surgiam. As publicações da época começam a exaltar o amor materno incentivando as mulheres a assumir direta e integralmente os cuidados com a prole numa vida familiar que vai se tornando cada vez mais privada. Nosso principal papel era o de sermos mães, e o papel de uma boa mãe, até então, era alimentar e manter o filho vivo. Médicos e escolásticos já nos responsabilizavam por deformidades, defeitos de caráter ou morte precoce dos filhos, porém ainda existia certa liberdade em relação às formas de exercer esses cuidados: “havia muito rancor nos escritos dos médicos a propósito

da maternidade” (Hufton, 1991, p. 59) por, muitas vezes, não seguirmos os manuais.

O deslocamento do foco ideológico da autoridade paterna para o amor materno com a ampla valoração deste amor foi a grande jogada para, finalmente, nos capturar a assumirmos a maternidade como principal incumbência de nossas vidas. E, agora, com uma série de regras e orientações estabelecidas pelos homens das ciências e das letras.

1.4. Iluminismo e Transformação da Imagem da Mulher

No século XVIII, tratados filosóficos que se ocupavam do desenvolvimento moral da humanidade e, portanto, da educação das crianças, eram cada vez mais volumosos. Nesses escritos, as mães ganham destaque como formadoras de futuros cidadãos. Aqui, uma contradição se impõe: como colocar nas mãos de seres sempre considerados moralmente inferiores, naturalmente voltados para os excessos e luxúria, o futuro da humanidade?

Ora, neste momento fica evidente o quanto a necessidade de acumulação de capital está acima de qualquer preocupação com moralidade. Até o fim da Idade Média, não éramos consideradas como responsáveis o suficiente para nada além de realizar os cuidados básicos, como educar os filhos. Portanto, para que passássemos a ocupar esse lugar, com a necessidade socioeconômica de cuidado mais atento às crianças, nossa imagem social precisou passar por importante reforma.

Até então, considerava-se, sim, que uma das principais funções da mulher no mundo era a reprodução e o cuidado com a prole, porém a maternidade era muito mais um fato biológico do que moral. A ligação entre feminino e maternidade, no século das Luzes, passa a ter uma nova conotação, muito mais profunda moral e afetivamente. Foi essa a principal virada em relação ao tema que ocorreu no século

XVIII (Nunes, 2000).

A relação mãe-filho passa a ter importância fundamental para a manutenção do novo modelo de família: “a mulher burguesa vai ser ‘promovida’ ao estatuto de principal responsável pelos cuidados e pela educação dos filhos. É nesse momento que se dá sua fixação no lugar de esposa e mãe.” (Nunes, 2000, p. 21). Até então, apesar de a mãe ser a responsável pela sobrevivência inicial dos filhos, amas de leite, criadagem, organização familiar ampliada, davam conta do recado. A família burguesa, ao se separar da massa social da Idade Média, passa a se restringir a pai e mãe e alguém precisa assumir todas essas funções que antes, de algum modo, eram distribuídas no grupo maior. Quem deve permanecer no espaço doméstico para cuidar dos filhos? Na civilização patriarcal, homens não devem perder tempo com problemas do lar, e sim se ocuparem com questões mais importantes como a manutenção dos sistemas sócio-econômicos e a evolução da civilização, portanto, sem dúvidas, a função doméstica e parental é cada vez mais fortalecida como sendo da mulher, afinal somos anatomicamente definidas para essa função. Assim, as ideias de que a maternidade e o amor materno são nossas vocações instintivas foram produzidas e implantadas no imaginário social de homens e mulheres (Badinter, 1985).

O antagonismo entre mulheres boas e más foi ficando cada vez mais demarcado como uma forma de pedagogia do papel social destinado a nós. As consideradas boas, castas, prendadas, de respeito, mães de família, eram crescentemente santificadas; por outro lado, as más foram, literalmente, demonizadas. Observamos, no Renascimento, a intensa perseguição às mulheres que não se enquadravam no novo ideal de feminilidade. A construção da figura da bruxa demonstra esse contraponto e o preço que mulheres pagavam – e ainda pagam

– por não estarem dentro da inteligibilidade de gênero de cada época.

A imagem da velha corcunda, com uma verruga na ponta do nariz, sem dentes, pobre e amargurada está enraizada no imaginário de todos, como uma das primeiras referências infantis do mal, a bruxa dos contos de fadas está em oposição à bela e recatada princesa. Os dois modelos de mulher presentes nas clássicas histórias infantis ensinam meninas sobre o que se esperam delas bem como quais as consequências para as rebeldes: solidão, amargura e morte.

Estas personagens não são apenas criações fantasísticas: essas mulheres existiram: rainhas, princesas, camponesas e feiticeiras. A história acerca da caça às bruxas, para além dos contos e filmes, tem atraído um crescente interesse de historiadores e sociólogos que têm reconhecido o tema como fenômeno fundamental para a compreensão de toda uma visão de mundo e das relações entre os gêneros nas sociedades do Antigo Regime (Sallmann, 1991).

A visão da mulher como detentora do mal e uma ameaça aos homens, como vimos, já vinha de longa data, mas ganha força com a ascensão do cristianismo na Idade Média e tem seu ápice no Renascimento. Porém, para compreender melhor o surgimento desse fenômeno, a construção das representações sobre o feminino e a perseguição de mulheres, é necessário considerar as condições sociais que o favoreceram. Segundo Federici (2019a), a caça às bruxas do Renascimento foi um movimento de controle do conhecimento, do corpo e da sexualidade feminina, fundamental para o surgimento do capitalismo agrário, portanto, uma precondição importante para o salto capitalista moderno.

Diferentemente do que normalmente nos é ensinado, o final do feudalismo com o início do capitalismo, nos séculos XVI e XVII, não veio apenas como uma grande evolução que livraria os servos de um trabalho praticamente escravo para

serem livres, donos de sua força de trabalho. O outro lado da moeda é que os cercamentos e a privatização de terras deste processo desalojou milhares de agricultores e colonos que dependiam dela para sobreviver.

Um dos grupos mais vulneráveis e, portanto, mais atingidos com a privatização das terras, eram as mulheres mais velhas sem marido ou filhos. A remoção dos direitos consuetudinários as deixou sem ter de onde tirar o sustento. A figura da senhora sozinha e pobre que precisa pedir esmolas para sobreviver se tornou parte do cenário social cotidiano. Porém, com a Reforma e o novo espírito comercial, pedir e fazer caridade passou a ser proibido e essas mulheres foram, cada vez mais, entrando para um submundo. Não surpreende, portanto, porque a reconhecida imagem da bruxa é a da mulher velha, pobre e ressentida. A pobreza, todavia, não era motivo para a acusação de bruxaria. O que Federici (2019a) observa é que nossas ancestrais consideradas bruxas não eram apenas vítimas, mas, pelo contrário, eram as que resistiam a essa pauperização e exclusão social. O característico ressentimento pode demonstrar uma forma hostilidade frente à injustiça social sofrida, uma rejeição à marginalização.

Além dos aspectos econômicos, o patriarcado que nos rebaixa a uma posição social de subordinação foi um forte ingrediente para, por meio da acusação de bruxaria, controlar o comportamento de mulheres que não se submetiam ao papel de mãe e esposa submissa. Geralmente, as jovens que eram acusadas eram mulheres que agiam com mais liberdade social e sexual, sendo que muitas vezes, tinham filhos sem serem casadas e comportamentos contrários aos ideais da feminilidade mariana-virginal, tão valorizados na época. A figura da bruxa como uma mulher com sexualidade desenfreada, que não nutre um amor divino pelas crianças e que copula até com o diabo, sanciona uma degradação da imagem social da mulher no

Renascimento (figura 5).

Figura 5

A Bruxa



Nota. Albrecht Dürer, 1501, no Museu Britânico, Londres.
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:31_The_Witch.jpg). Domínio Público.
Acesso em: 10 de abril de 2021.

A perseguição e o assassinato de mulheres acusadas de bruxaria se relaciona, portanto, à pauperização ocasionada pelo cercamento das terras, mas, também, ao cercamento dos saberes femininos sobre a natureza pela demonização de preparados e poções, comumente utilizadas, até a Idade Média, para fins medicinais, além das crenças e práticas típicas da Europa rural pré-capitalista. Entre as condenadas havia curandeiras, parteiras, mulheres que tinham atingido certo grau de poder na comunidade e que passaram a ser consideradas, mais que improdutivas, potencialmente perigosas para nova ordem econômica e social. Cercamento, também, dos corpos por meio do controle da sexualidade e autonomia reprodutiva.

A moralidade cristã ensinava que a sexualidade feminina era perigosa, e qualquer ato considerado promíscuo era visto como um sinal de que aquela mulher era uma bruxa, portanto se relacionava com o diabo, devendo ser caçada e punida (Federici, 2019a; Sallmann, 1991).

A caça às bruxas do Renascimento foi, portanto, uma grande caça ao pouco que ainda existia da liberdade feminina, e milhares de mulheres foram queimadas em fogueiras sob o julgamento do crime de feitiçaria. Esse processo:

Instituiu um regime de terror contra todas as mulheres, do qual emergiu um novo modelo de feminilidade a que as mulheres tiveram de se conformar para serem socialmente aceitas durante o desenvolvimento da sociedade capitalista: a feminilidade assexuada, obediente, submissa, resignada à subordinação ao mundo masculino, aceitando como natural o confinamento a uma esfera de atividades que foram completamente depreciadas no capitalismo. (Federici, 2019a, cap. 4 para. 17)

Apenas no final do século XVII a feitiçaria deixa de ser julgada como crime, mas isso não faz com que nosso estatuto social fosse ressignificado. Aos poucos, a sexualidade feminina deixa de ser assunto para os juristas e passa a ser controlada pelos médicos. Quanto à noção de feitiçaria, ela:

(...) desliza insensivelmente do domínio da heresia para o da doença. Ela, que outrora tinha feito um pacto com o Satanás, torna-se vítima da sua imaginação. O mito demonológico dá lugar à histeria, cujos contornos nosográficos se aperfeiçoam no século XVIII e, sobretudo, no século XIX. (Sallmann, 1991, p. 533)

Assim, a ciência foi se sobrepondo ao discurso religioso, porém sem possibilitar o questionamento da condição das mulheres na cultura. Pelo contrário,

o conhecimento nomeado científico desenvolveu ainda mais argumentos e teorias que fortaleceram nossa constituição biológica como determinante para o status social.

1.5. Modernidade e Sexualidade Feminina

A sexualidade feminina, que sempre esteve na pena dos pensadores ao longo de toda a história, passou a estar ainda mais na ordem do dia com os estudos médicos nos séculos XVIII e XIX. Seguindo na esteira das teorias iluministas de filósofos como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), médicos modernos se preocuparam em esmiuçar a anatomia feminina em busca de diagnosticar desvios morais e sexuais e, assim, propor terapêuticas para melhor controlá-los. De possessão demoníaca, a dificuldade em garantir a domesticidade feminina passou para doença dos nervos, causando tanta repulsa quanto a primeira teoria. Por isso, a medicina passou a ser meio de controle de algo que era tido como uma das mais perigosas ameaças à manutenção da família burguesa – mulheres que transgrediam a ordem procriadora e se recusavam a ser esposas e mães obedientes.

O crescimento de uma medicina social e higienista fortaleceu a mentalidade moderna de separação entre os espaços públicos e privados. As residências, que eram grandes ambientes de convivência comum, passaram a se estruturar em diferentes cômodos: os salões para receber os visitantes em reuniões, jantares e festas cheias de regras, etiquetas e máscaras sociais de sucesso e família perfeita e, por outro lado, as alcovas, espaços de intimidade e segredo, onde eram permitidas as lágrimas e as explosões de sentimentos, ou seja, “a separação entre o desejo e a possibilidade de sua manifestação (...) delineia as personalidades fragmentadas, divididas entre as aparências e os sentimentos mais profundos” (D’Incao, 2018, p. 238). As transformações na arquitetura das casas traduzem o novo tipo de família e

subjetividade, a burguesa, determinada, portanto, pela intimidade e a exposição controlada ostentadora de uma suposta perfeição.

Neste contexto, ser uma mulher bem-sucedida significava conquistar um bom casamento, de preferência que possibilitasse ascensão financeira para sua família de origem. Cada vez mais foi sendo reforçada a ideia de que a esposa ideal, para o casamento burguês, seria a esposa e a mãe dedicadas que ajudassem a manter toda estrutura doméstica e a aparência da boa posição social do marido.

Comportamentos femininos inaceitáveis como a falta de comedimento e a não preservação da castidade passaram a ser explicados como desvios que precisavam de tratamento médico, degenerações, doenças consideradas tipicamente femininas e, por isso, associadas à presença de um útero. A etimologia do emblemático transtorno feminino moderno, a histeria, é a palavra grega *hysteria*, que significa útero. Portanto, a noção de uma doença histórica não é moderna, remonta à Antiguidade, porém no século XIX a preocupação com as mulheres e seus desvios aumenta na busca por melhores formas de coibir transgressões. O tratamento da histeria se apresenta para a medicina como a solução para esse problema.

A mulher do século XIX é considerada eternamente doente. O ideal de feminilidade da época reflete esta imagem: a mulher pálida, frágil, delicada, que precisa de constante vigilância e proteção de um homem (Nunes, 2000). Assim, vemos a teoria da complementaridade de Rousseau, que ensina que homens e mulheres são opostos complementares perfeitos para a manutenção da ordem social, se fortalecer com o desenvolvimento da medicina anatomista, bem como a dominação paternalista que, baseada numa suposta troca, mantém as relações de poder: o homem traz sustento e segurança; a mulher paga com servidão sexual e

trabalho doméstico (Federici, 2019b; Lerner, 2019). Então,

Era por causa da constituição biológica e função materna que mulheres eram consideradas inadequadas para a educação superior e muitas atividades vocacionais. Menstruação, menopausa e até gravidez eram vistas como debilitantes, doenças ou condições anormais, que incapacitavam mulheres e as tornavam de fato inferiores. (Lerner, 2019, p. 45)

A ideia de que homens são física e intelectualmente mais aptos ao convívio social, mais capazes de abstração, de pensamento racional e, portanto, para trabalhar para o desenvolvimento da civilização, e mulheres mais passionais e afetivas, por isso naturalmente favorecidas a exercer funções de cuidado, encontra campo fértil para se enraizar na família nuclear burguesa.

Surge, assim, a família moderna, um amadurecimento dos ideais renascentistas, agora, porém, isolada num pequeno grupo doméstico. As mulheres são, finalmente, convencidas por meios médicos, educativos e da imprensa que seu papel natural e divino é o de ser a guardiã do lar e da família, nem que para isso precisasse renunciar a qualquer pretensão de realização pessoal, seja intelectual, profissional ou amorosa (D’Incao, 2018). A instituição família deve vir acima de tudo.

1.6. Resumindo

Vislumbrando essa digressão, podemos constatar que a organização social estruturada sob o patriarcado, ou seja, a institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres, não se limita a um determinado período ou cultura, tendo iniciado muito antes da Antiguidade Clássica e perdurando até a atualidade. O que vemos, de tempos em tempos, são adaptações, diferentes formas assumidas de acordo com as diferentes épocas, culturas e condições econômicas (Lerner,

2019).

Desse modo, a manutenção do patriarcado como base das relações sociais entre os sexos ao longo de toda a História nos mostra o quanto este é adaptável e sorrateiro. A ideia de continuidade, de eternização da ordem das coisas, não apenas dentro das famílias, mas, principalmente, por instituições consagradas como escola, igreja, ciências, cria uma *des-historização* da divisão sexual e traz uma falsa naturalização dos fenômenos. A violência física e simbólica vai se tornando cada vez mais internalizada tanto para homens quanto para nós, mulheres, que acabamos por contribuir com a perpetuação deste tipo de relação (Bourdieu, 2019).

É importante trazer à tona que “para que as mulheres possam ser inteiramente dominadas é preciso apagar sua história (...) saber da história é indispensável para sua emancipação” (Lerner, 2019, p. 24). Por isso, a relevância deste capítulo, para nos situarmos em uma perspectiva histórica e crítica, e ao *re-historicizar* as estruturas sociais baseadas na divisão sexual, temos a oportunidade de deixar de vê-las como naturais para que sejam possíveis de ser alteradas, pois, se foram construídas podem ser destruídas. Observamos, deste modo, um longo percurso até o estabelecimento do ideal materno contemporâneo. Fica evidente que o papel da maternidade na vida da mulher e o idealizado amor de mãe tal como entendemos hoje não é instintivo do feminino, mas construído e que, ao ser internalizado, essa imposição passa ser sentida como natural (Badinter, 1985).

Na Antiguidade, vimos que, apesar de alguns historiadores descreverem uma Grécia Clássica repleta de representações femininas fortes com certa valorização das mulheres, compreendemos que, na realidade, além de não termos tido participação nas decisões da *pólis*, éramos destituídas de poder sobre nossas próprias vidas, inclusive sobre a maternidade, pois éramos compreendidas como

versões defeituosas ou enfraquecidas dos homens (Duby & Perrot, 1990a; Laqueur, 2001; Lerner, 2019).

Neste período, apesar de as mulheres serem as responsáveis pelas tarefas domésticas e pelos cuidados com as crianças pequenas, não eram consideradas com igual participação na geração da vida. Tanto as gregas quanto as romanas da Antiguidade só existiam como cidadãs sob a tutela de um homem, primeiramente o pai, para, posteriormente, ficarem sob a tutela do marido. O rito do casamento demonstra, ainda nos dias atuais, esse simbolismo da passagem domínio da mulher de um homem para o outro.

A ideia grega antiga de transmissão unilinear da vida, do homem para os descendentes, sem interferência da mulher, ainda transita em nossa cultura ao ser perpetuada pelo cristianismo na visão da gênese humana, uma criação do Deus Pai como sua própria imagem e semelhança. Neste raciocínio, apenas o homem, único com o potencial de geração, poderia conceber outros seres humanos. A explicação para o nascimento de mulheres com forma, evidentemente, diferente do único genitor, seria o de algum tipo de vacilação da sua força vital. Há pouco tempo ainda pudemos testemunhar o argumento aristotélico nas palavras do então deputado federal, atual presidente da República do Brasil, Jair Messias Bolsonaro: “Eu tenho cinco filhos. Foram quatro homens, aí no quinto eu dei uma fraquejada e veio uma mulher” (Grego, 2017) disse ele em uma palestra.

Com o desenvolvido do direito na Roma Antiga, o domínio da mulher pelo homem passou a ser judicializado. Um homem, fosse ele pai, marido ou irmão, era o responsável legal da mulher e tinha todos os direitos sob ela. Para as mulheres, ser mãe na Roma Antiga, além de uma obrigação social, também era uma possibilidade de direito à possível herança deixada pelo marido.

Na Idade Média, isso não se alterou muito, porém a cultura cristã se fortaleceu, encerrando de vez com o politeísmo e adotando o cristianismo como religião oficial; isso tornou a vida das mulheres mais estreita, tendo em vista que antes ainda tinham a opção de, após dar os herdeiros necessários a sucessão patrimonial da família, abster-se dessa função e fazer outras coisas que lhe interessassem.

A nova inteligibilidade cristã instituiu a relação entre feminilidade, sexo e mal e passou a impor um modelo ideal de mulher que pudesse ter sua sexualidade, interpretada como naturalmente desenfreada e diabólica, controlada. O ápice do controle e perseguição a qualquer manifestação de liberdade feminina veio com o fenômeno de caça às bruxas (Federici, 2019a).

A visão de maternidade até o fim da Idade Média era mais fisiológica e patrimonial. Cabia à mãe ou a outras mulheres da casa alimentar e realizar os cuidados básicos com a criança pequena, e toda educação moral, porém, deveria ficar a cargo do pai, já que era considerado superior. A ampliação dos cuidados maternos veio com a necessidade, no início do capitalismo, de acompanhar mais de perto a reprodução e a sobrevivência de novos cidadãos trabalhadores para o franco crescimento do novo sistema econômico. As mulheres passam a ser responsabilizadas, para além das funções de gerar, parir e alimentar, a também dar uma boa educação moral, ou seja, passamos a ser as principais responsáveis pelo desenvolvimento global dos filhos. Essa ampliação das responsabilidades maternas é imposta com uma sedutora ideia de valorização da mulher-mãe, a rainha do lar que tinha um certo poder dentro de casa, e como uma das únicas possibilidades de redenção perante sua natureza originariamente pecadora, desde que não transcendesse o domínio doméstico.

A caça às bruxas e o discurso religioso, com o início da Idade Moderna, dão lugar ao discurso médico-científico que demonstrava muito interesse em diagnosticar a sexualidade feminina. De bruxas, fomos nos tornando degeneradas necessitadas de tratamento ou contenção institucionalizada, sendo que uma mulher que não aceitava a posição de mãe rainha do lar só poderia ser considerada doente e a “medicina do século XIX torna-se uma das peças-chave do agenciamento da sexualidade feminina” (Nunes, 2000, p. 93). Na intimidade da família nuclear burguesa, tornamo-nos cada vez mais sufocadas pelos espartilhos e máscaras sociais. A cisão e a discrepância entre o que era possível mostrar publicamente e o que se vivia na vida interior culminaram no grito corporal da histeria. É nesse contexto que nasce a Psicanálise.

2. A Maternidade para o Feminino na Psicanálise Freudiana

2.1. Um homem oitocentista e a criação da Psicanálise

O jovem Sigmund Freud (1856 – 1939) cresceu em uma tradicional família judia vienense do século XIX. Nascido numa pequena vila morávia, mudou-se, ainda em tenra idade, para Viena e lá permaneceu até sua saída para Londres, já no final de sua vida, forçado pela ascensão do nazismo.

Na capital austríaca, seus pais fizeram tudo que podiam para oferecer ao notável filho a melhor educação desde muito cedo, mesmo que para isso precisassem restringir as possibilidades dos demais filhos, especialmente das filhas. Freud era o único que tinha um quarto exclusivo e quando estava estudando todos deveriam permanecer em silêncio (Gay, 2012; Roudinesco, 2016). Sem sombra de dúvidas, ter tido acesso a uma das melhores faculdades de medicina do mundo, estar em uma grande metrópole podendo conviver com pessoas cultas e ter um público suficientemente numeroso e rico para o estabelecimento de sua clínica foram ingredientes importantes para possibilitar a criação da Psicanálise.

Uma teoria criada por um cidadão vienense não poderia ser mais urbana e burguesa. A cidade abrigava, nesta época, uma fértil mistura de elementos contrastantes, inevitavelmente, internalizadas por Freud e expressos em sua obra. Nenhum ser humano, por mais genial e atemporal que nos pareça, pode ser descolado de sua cultura e momento histórico. Donna Haraway (1988) propõe a noção de *conhecimento situado* para colocarmos em evidência o momento e o local de elaboração de uma ciência, considerando que não há neutralidade possível, sendo o corpo teórico constituído pelos pontos de vista daquela comunidade de pensadores. Situar o conhecimento e permitir múltiplas leituras e traduções é o que

nos possibilitaria desenvolver um olhar crítico, reflexivo e até irônico da teoria em questão, permitindo, assim, o desenvolvimento de uma noção mais rica de universalidade e objetividade, que incluam a contestação, a responsabilidade, a paixão. Neste sentido, nosso objetivo com esta contextualização não é realizar uma psicanálise das questões pessoais de Freud, como muito já foi feito, criticar a teoria psicanalisando seu autor, mas situar o conhecimento construído por ele para que possamos, do momento em que vivemos e do lugar que ocupamos, realizar uma crítica criativa e em favor de uma contribuição à própria psicanálise. Somos alimentadas pelos simbolismos de nossa época e o máximo que podemos fazer, para além de reproduzi-los, é construir algo novo a partir deles. Foi o que Freud fez. Pela análise das pacientes histéricas, conseguiu capturar muito da sua cultura. Com sua extrema sensibilidade, descreveu representações que habitavam o imaginário da humanidade e, assim, construiu uma concepção inédita sobre a organização do psiquismo e seu funcionamento.

A Viena de Freud tinha um misto de melancolia e boemia. Essa mistura estava presente na arquitetura, pela coexistência de edificações modernas e góticas, na literatura romântica alemã, que trazia grande erudição e beleza com o pessimismo, e no clima cultural vivido pela decadência e pelo apego à família imperial. A distração nos bailes, cafés e teatros era uma forte característica dos vienenses, que pareciam sempre estar à procura de prazeres como um dos principais remédios, independentemente da classe social, para se esquecer as mazelas da vida, e o clima da cidade *parecia* ser sempre alegre e leve (Bertin, 1990). É neste caldo cultural que Freud cresce, constrói sua família e sua teoria.

Na organização familiar moderna, como vimos no capítulo anterior, a autoridade do marido, a subordinação da mulher e a dependência dos filhos era

inquestionável (D’Incao, 2018; Roudinesco, 2016). Mesmo na família de origem de Freud, em que seu pai era visto por ele como um velho homem fraco, já a mãe, por outro lado, era contemplada pelo filho como bela, inteligente e com grande apreço pela liberdade, mesmo assim “não teve (...) meios de rebelar-se contra a condição de esposa no lar.” (Roudinesco, 2016, p. 22), tendo oito filhos em dez anos.

A relação de Freud com sua mãe era mutuamente idealizada. Para ela, seu primogênito era motivo de grande orgulho e vaidade, tinha nele a expectativa de que seria um homem de feitos grandiosos, chamando-o de “meu Sigi de ouro” (Roudinesco, 2016, p. 23) não se furtava de tornar explícito que era o filho predileto. Freud, por sua vez, via na mãe uma mulher jovem, ativa e sedutora, amava-a profundamente. Talvez, justamente pela intensidade desta mistura de encantamento e horror de um afeto sublime e carnal, tenha sido tão difícil para o criador da psicanálise fazer considerações que não fossem tão contraditórias sobre o feminino e a maternidade, mesmo tendo, em sua maioria, pacientes mulheres.

Passando de seu papel de filho para o de enamorado e, posteriormente, marido, Freud era um conservador, tendo sido um perfeito exemplar dos costumes burgueses modernos. A noiva escolhida deveria ser meiga, delicada e dedicar-se, integralmente, à casa e aos filhos. Apesar de Freud ter traduzido para o alemão a obra de Stuart Mill sobre a emancipação feminina, deixou claro para sua noiva, Martha Bernays, que sua *doce princesa* devia renunciar a qualquer projeto de autonomia. Dizia isso como um generoso presente para ela. Fazia questão de ter uma família nos moldes tradicionais e preservar o ideal de feminilidade.

Tinha uma atitude conservadora, também, até em relação à própria sexualidade. De acordo com o ideal romântico moderno, o amor platônico, a atitude

amorosa estava mais próxima da alma que do corpo, e o amor deveria ser idealizado e não realizado (D’Incao, 2018). Foi esta a relação de Freud com seus amores. Apesar de viver a juventude atormentado pela repressão de seus impulsos via na exibição libidinal uma possibilidade de excesso e destruição; por isso, optava pelo desejo não saciado ao encontro dos corpos (Roudinesco, 2016).

Com a efetivação do casamento, Freud pôde, por um curto período, permitir-se a satisfação sexual, ideia que lhe é tão cara na construção de sua teoria. Porém, o lugar de Martha como cuidadora do lar e dos filhos se solidificou e “passou do estado de noiva ardorosamente desejada ao de esposa e mãe realizada, respeitada e deserotizada” (Roudinesco, 2016, p. 64). Além disso, como uma forma de poupar a esposa das recorrentes gravidezes, numa época em que não havia muitas alternativas contraceptivas, optou pela abstinência sexual ainda aos 40 anos. A sublimação se tornou, assim, seu principal recurso para lidar com a sexualidade impedida.

A precisa diferença de papéis sociais generificada que Freud, e que quase a totalidade da população da época adotava sem questionar, é herdeira da longa história de construção civilizatória calcada em relações sociais de gênero em que o homem sempre esteve numa posição de dominância em relação a mulher, como vislumbramos no capítulo anterior (Delphy, 2009; Lerner, 2019). As teorias sobre a determinação dos papéis sociais baseados nas diferenças morfológicas entre os sexos, da filosofia iluminista, estão na base da formação do pensamento de Freud. Com a expansão da ideologia liberal no século XVIII, o surgimento da noção de subjetividade privatizada e os novos ideais igualitários, a visão hierárquica entre os sexos tornou-se contraditória e os pensadores iluministas passaram a ter de repensar a dominação masculina e a condição da mulher cada vez mais tolhida de direitos.

Como uma sociedade idealmente justa e igualitária poderia defender que homens seriam superiores e, por isso, possuíam mais direitos e poderes? A solução do filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau amplamente aceita e adotada, foi a teoria de que homens e mulheres não são hierarquicamente distintos, mas anatomicamente desenhados para desempenhar papéis diferentes, ambos fundamentais para o perfeito equilíbrio social. O modelo da complementaridade entre os sexos, além de solucionar de forma perspicaz o problema da incoerência de nossa histórica exclusão com os novos ideais igualitários, consegue solidificar de vez as diferenças ao ancorá-las na anatomia (Nunes, 2000).

A narrativa sobre as mulheres, do iluminismo à modernidade vitoriana de Freud, passou de nos descrever como inferiores, indignas e perigosas para perfeitas em nossa especificidade: a maternidade. A ideia de complementaridade entre os sexos baseados na morfologia dos corpos estabelece, definitivamente, a função materna como nosso destino, não apenas biológico, mas moral.

Porém, é importante destacar: apenas as com melhores condições de vida poderiam realizar o ideal romântico de feminilidade doce e delicada, restritas aos cuidados com a casa, marido e filhos consideradas, assim, boas cidadãs. Portanto, o destino inevitável era vivenciado de maneiras completamente diferentes de acordo com as condições de vida de cada mulher. As mais pobres tinham de trabalhar para sua sobrevivência. Em 1890, 6,7% da população vienense eram de criadas, amas de leite, cozinheiras, mulheres que trabalhavam por um local para morar, praticamente, escravas brancas. Existiam, também, os ofícios ligados ao vestuário, como os de modistas, bordadeiras, passadeiras e, em maior número, em trabalhos mais pesados, as operárias. Todas, não importando a ocupação, muito mal remuneradas, o que as obrigava a viver em condições insalubres e, pela cultura

patriarcal, devendo se manter resignadas com suas condições (Bertin, 1990; D’Incao, 2018).

Essas mulheres não chegariam ao consultório de Freud. Para o desenvolvimento de sua clínica, era necessário um público culto e rico e isso, consideramos, traz algumas consequências para sua construção teórica sobre os dilemas da feminilidade e da maternidade. O criador da psicanálise tinha uma visão crua e até pessimista, em diversos aspectos, ao tratar da relação entre ser humano e civilização, porém, no que se refere ao feminino e à maternidade, parece-nos uma visão bastante romântica, pertinente a uma realidade histórica e social específica.

Assim, as histéricas que expuseram seus corpos e suas falas à escuta freudiana, possibilitando a criação da Psicanálise, não representavam uma pluralidade de realidades. Eram mulheres de um grupo bastante homogêneo e restrito da elite vienense. Com elas, Freud e Breuer (1895/2016) iniciaram a aventura nos obscuros conteúdos do inconsciente com o objetivo terapêutico de trazê-los à luz da consciência. Este é, inegavelmente, um projeto de forte influência iluminista e positivista: trazer ao controle do pensamento racional o escondido/obscuro/inominável. Esse ideal, juntamente com o tema da sexualidade feminina, estavam no cerne das discussões acadêmicas dos quais Freud fazia parte. O problema da medicina da época, como vimos, era conter essa sexualidade considerada perigosamente arriscada ao descontrole, que a qualquer vacilo poderia deixar de subordinar-se pacificamente à vida conjugal e maternal.

O primeiro contato mais próximo de Freud com uma paciente histérica foi por meio de seu amigo Dr. Breuer, que assumiu o tratamento de Bertha Pappenheim. Alguns anos depois ele próprio passou a receber casos similares. O interesse de Freud pelo curioso fenômeno de intensa expressão corporal de algo sem aparente

correlação neurológica, encaminhou-o a aprofundar nesses estudos estagiando na mais avançada instituição de doenças nervosas, o hospital La Salpêtrière, com o maior especialista em histeria da época, Jean-Martin Charcot (Gay, 2012; Roudinesco, 2016).

Até Charcot, a histeria ainda era muito impregnada, mesmo na medicina, de uma compreensão quase religiosa, vista como expressão de uma loucura sexual feminina de origem uterina. Durante muitos séculos, sustentou-se a ideia de que o diabo entrava no útero das mulheres, desviando-as de sua função divina: a reprodução da espécie (Roudinesco, 2016). Esse entendimento nos remete ao fenômeno de caça às bruxas (Federici, 2019a; Sallmann, 1991) intenso no final da Idade Média e no Renascimento, mas que persiste até os dias atuais em diferentes formas de manifestação, na medida em que, por quaisquer motivos que sejam, nos desviamo-nos das funções de mãe e esposa dedicada, somos julgadas e condenadas tanto pela corte religiosa, política, médica, social. A fixação masculina em controlar nossa sexualidade nunca teve fim, apenas tendo transitado em diferentes campos do saber dominante-masculino, que criaram diferentes formas de controlá-la. De desequilíbrio de um fluído universal presente nos corpos para possessão demoníaca ou, ainda, como grandes simulações, qualquer que fosse a interpretação, a ideia do nosso corpo sexuado como nocivo à sociedade era o centro.

Os estudos de Charcot foram inovadores ao trazer novos entendimentos para este campo. Por meio da hipnose, em sessões quase teatrais na presença de alunos, médicos e intelectuais (figura 6), demonstrou que histeria não se tratava de simulações diabólicas ou distúrbios ligados ao útero, mas tinha origem traumática ou funcional hereditária. Essas aulas foram decisivas para Freud iniciar a investigação da origem dos sintomas histéricos nas expressões psíquicas

(Roudinesco, 2016).

Freud, assim como seu professor, iniciou suas investigações e tratamentos por meio da hipnose, porém logo abandonou esta técnica, considerando que os resultados não eram significativos e duradouros. Passou para o método catártico para, posteriormente, finalmente, adotar a livre associação, inaugurando, assim, um espaço de fala. Ao buscar desvendar a origem dos sintomas histéricos por meio da escuta analítica da fala livre e romper com a indiscutível ideia de hereditariedade, propondo a sua etimologia em um trauma sexual vivenciado na infância, afastou-se de vez de seu mestre Charcot (Freud & Breuer, 1895/2016).

Figura 6

Charcot em exposição clínica sobre a histeria.



Nota: “Une Leçon Clinique à la Salpêtrière”, por Pierre-André Brouillet Charroux, 1887. Óleo sobre tela, Museu de Nice.
(<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3820726>). Domínio Público.
Acesso em 29 de junho de 2021.

Freud inaugurou a clínica psicanalítica com um ato revolucionário: em vez de apenas supor, do alto de sua posição de homem médico, calou-se para ouvir as mulheres que chegavam ao seu consultório e escutar do que falava a histeria. A partir disso, pôde conceber a ideia de uma mente cindida em que a inconsciência é predominante, complexa e pungente. Descorporificar a histeria foi uma das grandes revoluções de Freud, ao mostrar que a “perturbação no corpo exhibe a fratura interna do sujeito” (Nunes, 2000, p. 142) causada pela discrepância entre a essência sexual humana e a imposição de uma moral oitocentista, especialmente para as mulheres (Freud, 1908/2015).

Sua terapêutica teve o objetivo de ajudar o analisando a reconstruir sua história primitiva com base nos fragmentos que emergem durante a sessão e trazer para a consciência/Eu/razão as vivências ligadas à formação dos conteúdos traumáticos que, inconscientes, provocavam a formação dos sintomas (Freud, 1937/2018). Os ideais positivistas e iluministas, como apontamos, são fortemente encontrados nesta proposta, mas não foram as únicas e mais importantes influências de Freud.

Assim como na cidade natal da Psicanálise, Viena, complexa e contraditória, vemos em Freud o otimismo das Luzes da razão lado a lado com uma forte atração pela consideração do irracional, importância da profunda auto-observação e até um pessimismo, tão presentes no romantismo alemão, do qual era grande admirador. A literatura clássica atraía muito à Freud, Shakespeare, Goethe, Schiller, Heine, Hoffmann, Dostoiévski, Stefan Zweig, Roman Rolland, Thomas Mann, entre outros foram, frequentemente, citados na obra freudiana (Gay, 2012). Essa complexidade nos indica um característico aspecto do sujeito psicanalítico: a convergência do racional, guiado pela consciência, e do irracional, inapreensível pela razão, mas que sempre se impõe.

É na virada do século XIX para o século XX que a Psicanálise ganha o status de uma nova teoria, descolada da psiquiatria, neurologia ou psicologia – apesar de conversar com todas, tem seus próprios fundamentos. Tornou-se, desde então, uma das principais correntes de pensamento sobre a *psique*, influenciando toda a compreensão do século XX sobre ser humano e suas relações. Amado e odiado, a imagem de Freud mantém-se no imaginário popular como poucos outros pensadores da história.

Mesmo estando totalmente intrincado nos ideais oitocentistas de sua vida cotidiana, Freud (1905/2016, 1940/2018) conseguiu transcender seus mestres ao ampliar a noção de sexualidade para uma disposição psíquica primordial, a essência de toda atividade humana, não a considerando mais apenas como prazer genital e com função reprodutiva. Assim, ele desmoraliza a sexualidade humana e desdemoniza a feminina. Rompe com séculos de tradição filosófica e científica misógina ao apontar a causa da histeria não como um desregramento da sexualidade feminina, mas, pelo contrário, afirmando que o adoecimento se daria a partir de sua repressão pela cultura patriarcal e conservadora (Freud, 1908/2015).

A psicanálise freudiana extrapolou sua origem Viena *fin-de-siècle* (Mezan, 1998) e, justamente por isso, para fazer jus às barreiras que foram quebradas naquele momento, faz-se necessário refletirmos sobre as que devemos transpassar hoje; devemos permanecer atentas para não nos aprisionarmos em ideais que devem ser superados, pela valorização de tudo que foi construído, possibilitando seu avanço.

Para além da ampliação da noção de sexualidade, outra inovação importante da teoria psicanalítica é a concepção de uma estrutura, uma lógica e uma dinâmica próprias da realidade psíquica (Freud, 1900/1999, 1915/2010a, 1923/2011,

1940/2018): “ele introduz racionalidade ali onde tudo parecia sem sentido, pois a grande revolução freudiana consiste em provar que o ‘sem sentido’ na verdade transpira sentido por todos os poros.” (Mezan, 1998, p. 293). A psicanálise se tornou, assim, um grande instrumento de compreensão sobre a subjetividade, bem como uma técnica clínica única ao trabalhar não apenas para a eliminação de sintomas, mas sim uma reformulação da dinâmica intrapsíquica, no sentido de oferecer aos sujeitos maior liberdade sobre impulsos sintomáticos aprisionantes. Freud inseriu uma nova lógica clínica ao deslizar da simples descrição de comportamentos para a reconstrução das vivências recalcadas e interpretação dos discursos (Freud, 1937/2018).

Foi por meio da escuta atenta dos materiais trazidos pelas pacientes históricas, de sua autoanálise e interpretação de seus sonhos, que observou uma dinâmica comum nos conflitos e desejos que a criança, presente no adulto, carrega em relação às figuras parentais. Denominou esse conjunto de afetos amorosos e hostis como um romance familiar, e para dar forma às suas observações encontrou na tragédia Édipo Rei seu modelo. Freud se apoiou, em diversos momentos da sua obra, de narrativas míticas como fontes de referência, inspiração e modelos na construção de conceitos. O complexo de Édipo é, com toda a certeza, o mais célebre exemplo dessa simbologia que fornece sustentação para as observações freudianas. Ao notar correspondências de sua teoria à tragédia, diz ele:

Essa descoberta [romance familiar edípico] é confirmada por uma lenda da antiguidade clássica que chegou até nós: uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que

tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a Tragédia de Sófocles que traz o seu nome. (Freud, 1900/1999, p. 287)

Assim, Freud (1940/2018) postula a pré-história afetiva do sujeito com seus pais como a base sob a qual se desenvolve a organização do psiquismo, seja de forma neurótica ou normal. O roteiro por meio do qual essa pré-história se desenrola foi conceitualizado, na teoria psicanalítica, como complexo de Édipo. Para Freud (1905/2016, 1924/2018, 1940/2018), o complexo edípico é universal, todos precisam se ver com essa triangulação que envolve o desejo incestuoso com um dos pais e a rivalidade com o outro. O que vai diferir é o modo como cada um consegue solucionar essa fase e partir para novas relações objetais. Outra diferenciação importante que Freud apresenta depois de 1923 é a forma como os sujeitos de cada sexo tendem a realizar essa solução: “agora a diferença entre os sexos tem sua primeira expressão psicológica” (Freud, 1940/2018, p. 247) determinando, portanto, duas formas primordiais de passar pelo complexo, uma masculina, considerada a forma normal ou positiva, e outra feminina, a forma invertida (1923/2018).

A importância do complexo de Édipo, na constituição psíquica, é tamanha que, no entendimento de Freud, apenas essa descoberta já seria o suficiente para colocar a psicanálise entre as mais importantes conquistas da humanidade (Freud, 1940/2018). Por isso, para compreendermos a noção freudiana de feminilidade e o papel da maternidade para sua constituição, faz-se necessário entendermos como ocorre e quais as consequências deste complexo para a organização do psiquismo de cada sexo.

2.2. Complexo de Édipo na Constituição do Psiquismo

Tal como a tragédia de Sófocles, Freud (1905/2016, 1924/2018, 1940/2018)

descreve o desenvolvimento sexual humano em torno dos desejos incestuosos do filho, na primeira infância, em relação a sua mãe e os sentimentos hostis em relação ao pai, considerado seu rival. Segundo essa teoria, todos terão de lidar com esta triangulação e a forma como cada sujeito se posiciona em relação a esses afetos e sua impossibilidade de realização é definidora, não apenas da organização sexual adulta, mas do núcleo neurótico. Por isso, para Freud (1905/2016), não há discussão quanto à universalidade do conflito edípico, chegando a colocar a admissão ou relativização dessa conceitualização como a linha que separa o que é ou não psicanálise, pois, para ele: “O avanço do trabalho psicanalítico tornou cada vez mais nítida a importância do complexo de Édipo; o reconhecimento dele se tornou o xiboleto que distingue os adeptos da psicanálise de seus opositores.” (Freud, 1905/2016, p. 149, nota de rodapé).

Apesar de a forma como cada pessoa vivencia e soluciona o conflito edípico ser singular, o romance triangular mãe/filho/pai, envolvendo desejos incestuosos e parricidas, seria universal, atravessando qualquer época e cultura, portanto, não importando se há uma estrutura familiar nuclear, propriamente dita, na realidade (Laplanche & Pontalis, 2001). Por isso, esse é um conceito central para a compreensão da metapsicologia freudiana sobre o feminino.

Assim como a tragédia grega, o complexo foi descrito por Freud pelo viés masculino, ou seja, baseado na experiência do menino. Durante muito tempo, Freud (1905/2016) entendia que este modelo podia ser simplesmente transposto para a menina, invertendo os sexos dos genitores amado/odiado, portanto, era considerado único tanto para meninos como meninas. Porém, a partir de 1923, com o artigo “Organização Genital Infantil”, Freud (1923/2018) passou a considerar o ápice do conflito edípico na fase fálica que conta com uma importante diferença entre os

sexos: presença e ausência do pênis. Por isso, foi necessário repensar as influências desta consideração para desenvolvimento e desfecho do complexo, de modo que a teoria inicial de que todo o processo seria igual para ambos os sexos não cabia mais com esta nova compreensão de ênfase no pênis. Freud, então, passou a qualificar o complexo edípico de duas formas distintas, uma positiva/normal/masculina e a *outra* negativa/feminina.

2.2.1 *Édipo “Normal” Masculino*

O complexo de Édipo do menino, assim como o da menina, inicia-se com o apaixonamento pela mãe, primeiro objeto de amor para ambos. A consequência disso, para o menino, é que passa a perceber o pai como um rival, pois com ele divide a atenção e os afetos da mãe. Ao entrar na fase fálica, esses sentimentos se intensificam na medida em que começa a haver, de fato, uma excitação genital. Nesta fase, o interesse pelo genital é predominante, note: pelo genital, no singular, pois o único considerado visível para as crianças de ambos os sexos seria o masculino, portanto, único existente. Por isso, não se diz que há um primado dos genitais para meninos e meninas, mas um primado do falo (Freud, 1923/2018).

Esse superinvestimento no prazer fálico, por meio de manipulações do órgão, é fortemente combatido pelos adultos, especialmente, segundo Freud (1940/2018) pela mãe que “compreende muito bem que a excitação sexual do garoto diz respeito a ela mesma” (p.249), então a proibição à masturbação é acompanhada da severa ameaça de tirar dele a coisa com a qual está fixado, o pênis.

Ao descobrir que este não é um benefício comum a todas as pessoas, pela visão do genital feminino, o menino começa a elaborar teorias sobre o porquê dessa diferença. Dentre uma série de possíveis explicações, a que se estabelece como a mais adequada e assustadora é a possibilidade de que a mulher tinha um órgão como

o dele, mas foi castrada como forma de um castigo. Agora, a ameaça de castração se torna real e a pequena criança precisa lidar com essa possibilidade, o medo de ter o mesmo destino das mulheres, pela masturbação e, por estar rivalizando o amor da mãe com o pai, isso o faz renunciar da disputa e do prazer genital saindo, assim, da fase fálica e entrando no período de latência (Freud, 1923/2018, 1924/2018).

Porém, o menino, simplesmente, não rompe com esse primeiro amor. Para conseguir abdicar desta satisfação, passará a buscar, no futuro, em outras mulheres, sua substituição. Assim, a mãe é considerada o primeiro objeto de amor e referência segundo o qual todos os futuros objetos se referenciam (Freud, 1910/2018).

O menino, então, sai do complexo de Édipo pelo interesse narcísico que dedica ao seu pênis e o medo de perdê-lo pela castração. Da mesma forma que a mãe é internalizada como modelo objetual, a autoridade paterna, que realiza a interdição do incesto, é introduzida no Eu, formando o núcleo do Supereu. Mais do que um recalque, a angústia de castração e esses mecanismos de identificação promovem uma destruição ou dissolução do complexo de Édipo (Freud, 1924/2018).

Como dissemos, ao colocar a fase fálica como primordial para os desdobramentos do romance familiar edípico, Freud se confronta com o problema de meramente espelhar a dinâmica masculina para as meninas. Como estas, que já não possuem um pênis e, portanto, não têm mais o que perder, declinariam do amor incestuoso? Além disso, o que faria a menina trocar o primeiro objeto de amor, a mãe, para a figura masculina, o pai?

2.2.1 *Édipo “Negativo” Feminino*

Após colocar a angústia de castração como o principal acontecimento que leva ao desfecho do complexo, Freud (1924/2018), baseado na ideia de que “anatomia é

o destino” (p. 252), vincula a construção das identidades masculina e feminina, que ocorre pelo atravessamento edípico, à diferença anatômica. Assim, torna-se inevitável a existência de uma distinção entre os processos de meninos e meninas fundamentado na presença e na ausência do pênis (Freud, 1925/2018). Observamos, deste modo, a inauguração de um segundo tempo na compreensão do feminino na teoria freudiana. Antes disso, pensava-se o feminino como o masculino: até a época do complexo de castração a menina era tida, basicamente, como um homenzinho (Freud, 1905/2016), porém com o fortalecimento do primado fálico, Freud (1923/2018, 1924/2018) passou a atribuir à sexualidade feminina uma especificidade própria sem, todavia, deixar de considerar o falo como referência.

A menina, assim como o menino, tomaria a mãe como primeiro grande objeto de amor, apesar de só reconhecer tardiamente, em sua teoria, a importância e a duração deste primeiro vínculo, ou desta fase considerada pré-edípica (Freud, 1931/2018). Por outro lado, reafirma que, independentemente de como tenha sido esta primeira relação, é o desenrolar e o desfecho do complexo de Édipo que são os catalizadores da organização psíquica neurótica sempre o reiterando. Assim, sua centralidade na teoria.

Deste modo, para que se instale o amor incestuoso em relação ao sexo oposto, de acordo com o qual se desenvolve a trama edípica, seria necessário que a menina fizesse um movimento a mais que o menino, precisaria realizar uma mudança do sexo do objeto, uma mudança da meta pulsional. A menina, realizaria, então, um deslizamento libidinal da mãe para o pai, um processo mais longo e complicado que o do menino. A explicação para que esse movimento ocorra também toma a diferença anatômica como referência. Ao constatar a discrepância entre seu órgão genital e o dos meninos, a menina “vem a reconhecer sua falta do pênis, ou melhor,

sua inferioridade clitoriana” (Freud, 1940/2018, p. 203), sentindo-se inferiorizada por não compreender porque ela não foi, também, presenteada com algo tão extraordinário.

Segundo Freud (1924/2018), a primeira suposição das meninas para explicar essa diferença é que elas já tiveram um pênis, mas perderam, foram castradas: “a menina aceita a castração como um fato consumado, enquanto o menino teme pela possibilidade de sua consumação” (p.253), pois, ao perceber “seu próprio defeito” (Freud, 1931/2018, p. 295), sente-se inferior e, ao reconhecê-lo também em todas as outras meninas e mulheres, sente uma grande desvalorização de seu gênero, incluindo, principalmente, sua mãe.

Com a constatação de que este é um problema geral para todas as mulheres, a menina muda sua suposição e deixa de considerar que já teve um pênis que lhe foi retirado, mas que foi sua mãe que não a concebeu com o genital correto. Assim, a teoria freudiana sobre a sexualidade feminina descreve a mulher como se percebendo inferior e por culpa de outra mulher. A mãe, ela mesma mutilada, gera uma filha com o mesmo defeito, e a indignação provocada na menina, por isso, é tão grande que a faz abandonar como objeto primordial. Perguntamo-nos, aqui, “por que Freud não considerou que a menina poderia direcionar essa hostilidade ao pai, já que a inveja poderia despertar sentimentos de ódio e vingança?”. Ele próprio já colocou a inveja feminina como fator de hostilidade da mulher ao sexo masculino, que seria evidente, segundo ele, “nos esforços e nas obras literárias das ‘emancipadas’” (Freud, 1918/2018, p. 172), relacionando as obras e lutas feministas pela emancipação feminina, um problema de ordem histórica/social/econômica/racial, a uma teorização da subjetividade em torno do ressentimento de ter ou não o falo. Como seria o roteiro do romance familiar se

transferíssemos essa visão de ressentimento da mulher adulta, para a menina em plena fase fálica?

Para Freud (1931/2018), esse sentimento de desprezo e ódio ao perceber-se naturalmente castrada – por culpa da mãe – soma-se a tantas outras situações vivenciadas entre elas, como a divisão de seu amor com outras pessoas, a repressão da masturbação e o fato de não ter sido amamentada o suficiente. Uma série de desenganos finalmente afasta a menina da mãe em direção ao pai. Novamente, aqui, percebemos a centralidade da questão ausência/presença do pênis no estabelecimento do complexo de Édipo, pois esses outros desenganos poderiam ser sentidos por crianças em relação às suas mães independentemente do sexo, mas os caminhos tomados são totalmente diferentes, definidos pela relação que cada um estabelece com a diferença anatômica.

Complexo de castração feminino é a inveja do pênis e o ódio à mãe conceitualizados e é o que levaria a menina a redirecionar seu investimento libidinal da mãe para o pai. É isto que permitiria a entrada da menina na relação edípica, portanto, está na base do desenvolvimento feminino. Se o falo é a grande referência em torno da qual a sexualidade humana, tanto masculina quanto feminina, se desenvolve, para Freud (1905/2016, 1918/2018, 1923/2018, 1924/2018) até a puberdade só existe o masculino, sendo que seu contraponto não é o feminino, mas o negativo do masculino, a castrada.

Assim, no menino, o Édipo é considerado uma formação primária; já na menina, secundária, pois ela primeiro deseja a mãe, sente a falta do pênis e por isso passa a desejar o pai para, finalmente, desejar um filho/pênis do pai. O apego ao pai e, portanto, a entrada na experiência edípica da menina, é uma consequência da inveja do pênis, enquanto que para o menino o complexo de castração é sua saída

(Freud, 1925/2018, 1924/2018).

2.3. Mulher e feminilidade: uma teoria de contradições

Ao nos depararmos, nos dias de hoje, com toda essa teorização freudiana rapidamente poderíamos acusá-lo de machista. Interpretá-lo desta forma seria reducionista, pois seu pensamento é muito mais complexo do que nos aparenta em uma primeira leitura. Além disso, como já citamos, Freud é um homem que viveu numa certa época e certo local, e esperar que ele pudesse se descolar totalmente de sua realidade e olhar para o ser humano, de um outro lugar, sem nenhum tipo de vínculo com seu contexto, é esperar algo sobre-humano. Por isso, faz-se importante lembrar: o que está em análise não é o homem, mas a teoria. É a psicanálise freudiana que sobrevive através das décadas e, acreditamos, precisa, constantemente, ser relida à luz das novas realidades e questões que se apresentam para se manter viva.

É justamente pela genialidade e, ao mesmo tempo, pela humanidade de Freud que sua construção teórica é um terreno atravessado, contraditoriamente, por subversões e conservadorismos. Podemos identificar a coexistência de dois pensamentos contrastantes. Por um lado, a conceitualização de uma sexualidade originariamente perverso-polimorfa como uma predisposição humana universal (Freud, 1905/2016), ou seja, uma sexualidade sem formas de satisfação *à priori*, que nos remete à noção de unidade sexual, sendo que a princípio homens e mulheres seriam essencialmente iguais. Seria por meio, principalmente, da educação que moções sexuais parciais originárias seriam unificadas, moldadas e direcionadas a um masculino ou feminino. Por outro lado, apoia-se na anatomia, como já exposto, para construir as ideias em torno das diferenças no desenvolvimento psicosexual, o que nos remete à noção de uma dualidade primordial de gênero (Freud,

1924/2018, 1931/2018, 1940/2018).

Essa contradição pode ser herança de dois sistemas de pensamos diferentes: o pensamento filosófico galênico, que consistia no monismo sexual, ou seja, apenas o masculino existiria e a mulher, como vimos no primeiro capítulo, era um homem com menos calor vital, atrofiado, com algo a menos “Temos de reconhecer que a menininha é um homenzinho” (Freud, 1933/2018, p. 320); e, por outro lado, a tradição iluminista, que demarca a diferença sexual anatômica entre homens e mulheres como uma complementaridade imprescindível para o funcionamento da sociedade (Nunes, 2000).

Outra contradição importante se refere ao fato de que, ao mesmo tempo que subverteu a noção de sexualidade, ao descrevê-la como função primordial na constituição psíquica humana e, justamente, a impossibilidade de sua satisfação a causa das neuroses, especialmente para as mulheres devido a severa educação, não sendo, assim, a sexualidade feminina *per si* o problema, como vinha sendo descrito nos manuais médicos e tratados cristãos, mas a cultura repressora (Freud, 1908/2015), Freud (1924/2018), por outro lado, não deixa de buscar, também, algo inerente ao feminino para justificar suposto menor interesse sexual das mulheres. Atribui, assim como os gregos clássicos – ao postularem a ideia de menor calor vital – e os iluministas, que descreveram o papel social da mulher baseados na anatomia dos corpos, uma pré-disposição psíquica por “menor contribuição sádica para a pulsão sexual, que sem dúvida podemos juntar com o atrofiamento do pênis” (p. 253) como responsáveis pelo menor interesse e pela atividade sexual feminina.

Quer dizer, para Freud não temos saídas. Se não é a cultura que nos reprime, são nossos corpos que denunciam nossa inferioridade ou, ainda, nossa pulsionalidade que possui menos potência. Toda a compreensão sobre o

desenvolvimento da sexualidade feminina se baseia nesses fundamentos e o melhor desfecho seria encontrar algum tipo de compensação. A plena aceitação de nossa condição de castradas só é suportada por uma contrapartida, a obtenção de um substituto fálico. O desenvolvimento de nossa feminilidade seria apenas possível ao reconhecermos no marido e, principalmente, nos filhos, pelo exercício da maternidade, a parte que nos falta.

2.4. Feminilidade e Maternidade

Pelo estudo da metapsicologia freudiana acerca do complexo de Édipo e seus diferentes direcionamentos em meninos e meninas, pudemos compreender o quanto este é, para Freud (1905/2016, 1923/2018, 1924/2018, 1925/2018, 1931/2018), o catalizador e organizador dos mais intensos afetos da história primitiva do sujeito, base fundante da organização psíquica. Teorizada nos moldes da tragédia de Édipo Rei, essa organização é marcada, principalmente, pelas relações parentais e pela percepção da diferença anatômica dos genitais masculino e feminino. Assim, compreendendo como se desenrola o complexo de Édipo para Freud, pudemos vislumbrar suas descrições sobre a feminilidade e o lugar dado à maternidade neste processo.

A feminilidade de que ele nos fala, segundo Kehl (2018), refere-se ao modo como habitamos nosso corpo, como simbolizamos nossa suposta castração e fazemos da falta do pênis a condição para desejar um homem. Mais do que desejar um homem, o que Freud (1933/2010) coloca em destaque como objeto substitutivo privilegiado para a falta feminina é um filho.

Após considerar que o complexo de Édipo da menina não se dá como no menino devido aos efeitos da percepção diferença anatômica, Freud (1925/2018, 1924/2018) investe na tentativa de descrever os trilhamentos afetivos realizados

pela garota para abandonar a relação incestuosa e entrar na cultura. Apesar disso, a visão falocêntrica, ou seja, o falo, como referência em torno do qual todos os processos se desenrolam, permanece.

Vimos que a menina realiza a troca do objeto primordial *mãe* pelo *pai*, uma mudança na meta pulsional de ativa para passiva (Freud, 1931/2018), e devido ao ódio e ao desprezo que passa a sentir pela mãe ao perceber-se sem o pênis, culpa-a por, dentre outras coisas, não ter lhe dotado do órgão símbolo de poder. Assim, dirige seu amor ao pai, primeiramente desejando ter um pênis como ele e, posteriormente, deslizando este desejo para ter um filho dele: “Ambos os desejos, de possuir um pênis e um filho, permanecem fortemente investidos no inconsciente e ajudam a preparar o ser feminino para seu futuro papel sexual” (Freud, 1924/2018, p. 253). Essa trama edípica feminina e futuro papel sexual de que Freud nos fala é a *maternidade*. Esta seria não apenas uma das possíveis saídas, mas a saída privilegiada para a mulher ante o reconhecimento da castração, “a superioridade do homem e sua própria inferioridade” (Freud, 1931/2018, p. 291). Segundo essa teorização, esse sentimento de ter algo a menos pode levar a menina a três possíveis caminhos, porém apenas um a encaminharia para o pleno desenvolvimento de sua feminilidade.

No primeiro deles, pelo susto resultante da comparação do seu corpo com o do menino, a menina se decepciona com seu pequeno clitóris e por isso desistiria da atividade masturbatória, renunciando não apenas à posição ativa/masculina, mas a qualquer expressão de maior potência/masculinidade em todos os campos da vida, logo o sentimento de frustração e inferioridade levam, neste caminho, a um afastamento geral da sexualidade, o que corresponde à neurose.

Outro possível caminho seria oposto ao anterior. O sentimento da falta não

levaria a menina a um afastamento da sexualidade, mas o contrário: acarretaria uma busca incessante pelo falo, tornando-se um dos grandes objetivos de sua vida. Esse “complexo de masculinidade” (Freud, 1931/2018, p. 291) seria uma das possíveis causas da homossexualidade feminina, além de levar mulheres à recusa de seu papel social primordial, a vida doméstica, e à identificação com atividades consideradas essencialmente masculinas, como o pensamento intelectual.

Alguém pode nos interpolar, neste momento, afirmando que Freud aceitou mulheres em seu círculo de estudos, algo muito subversivo para a época e que isso demonstra que ele não tinha nada contra a atividade intelectual feminina. Concordamos em partes, pois apesar de ter amigas de grande estima e admiração, como Marie Bonaparte e Lou Andreas-Salomé, ao ser questionado por estudiosas que reivindicavam seus lugares de fala como mulheres com suas experiências para contrapor os argumentos freudianos sobre a feminilidade, sua defesa era de que “isso não vale para as senhoras. As senhoras são uma exceção; mais masculinas do que femininas neste ponto” (Freud, 1933/2018, p. 319). Freud incluía qualquer postura ativa de mulheres, como a argumentação intelectual, como uma perturbação do caráter denominado do complexo de masculinidade. Contraditoriamente, o homem que criou a psicanálise a partir da escuta das histéricas, recusou-se a escutar o que as intelectuais podiam falar. Interrogamos se essa resistência de Freud não se deu justamente por estas se colocarem numa relação de maior igualdade e não na desigual relação médico-paciente.

Assim, para Freud (1931/2018, 1933/2018), apenas uma terceira via levaria ao desenvolvimento normal da configuração feminina. Esta seria unicamente o caminho da menina que consegue, ao invejar o pênis, tomar o pai como objeto e desejar ter um filho dele, filho que representa o falo. Veja que as outras duas

posições não estabelecem a equivalência simbólica falo = filho e, por isso, permanecem presas na ideia da falta que as levam ou para um afastamento geral da sexualidade ou para a eterna reivindicação de um pênis.

Assim, na vida adulta, a expressão do caminho considerado por Freud (1933/2018) normal para o feminino é a efetivação da maternidade. Nós, mulheres, apenas poderíamos chegar ao pleno desenvolvimento da nossa feminilidade ao alcançar a melhor solução para nosso problema edípico quando, finalmente, conseguimos deslizar do desejo de ter um pênis para o desejo por um filho e, finalmente, quando o realizamos concretamente. Esta seria “a meta do desejo feminino mais intensa. É grande a felicidade quando este desejo por um filho encontra mais tarde sua efetiva realização, contudo mais particularmente se a criança é um menininho que traz consigo o pênis almejado” (p. 333).

Fica evidente a grande idealização de Freud em torno do que significa a referência fálica para a sua psicanálise, o desejo de possuir um pênis perduraria toda a vida da mulher e o sentimento de inferioridade não pode ser resolvido, apenas atenuado mediante uma compensação. A maternidade, assim, entra na teoria freudiana da feminilidade como a solução ideal para o problema da inferioridade, o melhor destino para o desejo feminino por excelência: desejo do pênis. Apesar de reconhecer, ao longo de toda sua obra, suas dificuldades em construir uma teoria mais consistente sobre a feminilidade, no que se refere ao lugar dado à maternidade para a mulher, não há hesitações ou contradições. A relação maternal é, para Freud (1933/2018), o destino do feminino:

Só a relação com um filho traz à mãe satisfação ilimitada; de todas as relações humanas, ela é a mais perfeita e a mais isenta de ambivalência. Para o filho, a mãe pode transferir a ambição que teve de reprimir em si mesma,

e esperar dele a satisfação de tudo que lhe restou do seu complexo de masculinidade. O casamento mesmo não está assegurado enquanto a mulher não conseguir fazer do seu marido também o seu filho e agir como mãe em relação a ele. (p. 340)

Esta idealização, quase cristã, expressa por Freud em relação ao significado da maternidade para a mulher, demonstra-nos seu conflito em relação ao tema. Apesar de reforçar a função feminina como essencialmente doméstica e maternal, Freud (1930/2010) aponta que posição da mulher como representante da família e da vida sexual é um dos riscos para o desenvolvimento da civilização, pois adotaria uma atitude hostil frente a ela, tendo em vista que “o trabalho da cultura tornou-se cada vez mais assunto dos homens; coloca-lhes tarefas sempre mais difíceis, obriga-os a sublimações instituais de que as mulheres não são muito capazes” (p.67). Assim, as mulheres disputariam com a cultura a libido, limitada, dos homens. O suposto caminho ideal para feminilidade pelo amor de mãe – não apenas para com os filhos, mas também com o marido – conforme desenhado por Freud, aparece no texto *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010) como um perigo para a cultura.

Ou seja, ser mulher é estar, constantemente, em conflito. Eis o dilema de ser mulher na modernidade freudiana: ter de reprimir nossos impulsos sexuais e agressivos devido à educação moralista e por isso adoecer neuroticamente; se não os reprimimos e somos capazes de conquistar algum grau de sublimação, contribuindo para aquisições culturais, somos diagnosticadas com um transtorno de caráter, o complexo de masculinidade; ou ainda, na melhor das opções, abandonamos a atividade masturbatória clitoriana, pela inveja do pênis, em favor de metas sexuais passivas, o que desembocará no desejo à maternidade, porém a devoção à família, conforme os moldes sociais, colocam-nos como refreadoras do

desenvolvimento civilizatório. Lemos, com muita clareza, na teoria freudiana, a histórica antítese do conflito homem/cultura *versus* mulher/natureza.

Diante esse impasse, qual a possibilidade de não adoecimento para as mulheres? Todos esses destinos, porém, não são suficientes para se considerar o quão insuportável podem ser nossas vidas nesta cultura, se não for pelo caminho de mudar a realidade e os entendimentos sobre o que é ser mulher, cria-se a ideia de que essas dores não nos são tão dolorosas assim; na realidade, podem ser até prazerosas, porque uma das características fundamentais da feminilidade, segundo a teoria freudiana, é a capacidade de conseguir obter um quantum de prazer da dor e das restrições que nos são impostas.

2.5. Ser mãe é padecer no paraíso? Masoquismo e feminilidade

Freud (1924/2011) amplia a noção de masoquismo, assim como o fez com a de sexualidade, avançando as definições médicas da época que colocavam o fenômeno como um tipo de degeneração sexual, entendida aqui na sua forma mais restrita, como genitalidade. Desde 1905, Freud (1905/2016) descreveu a sexualidade como uma força pulsional presente já no início da vida e, originariamente, perverso-polimorfa, ou seja, não tendo como meta a genitalidade, assumindo diversas formas parciais de satisfação. Neste momento, inclui o masoquismo como uma possibilidade de expressão dessas moções parciais da sexualidade, estando presente, assim, na constituição sexual de todo ser humano.

A conceitualização freudiana posterior para o masoquismo, com o desenvolvimento da teoria pulsional, é de que parte da pulsão agressiva, que não pôde ser neutralizada pela pulsão de vida e nem direcionada para fora sob a forma sádica, permanece no sujeito atuando em sua forma denominada primária. Já o masoquismo secundário ocorreria quando a pulsão de morte, que já estava projetada

para o mundo externo, portanto, sádica, retorna ao sujeito sendo reintrojada. Freud (1924/2011) distingue três formas primordiais de manifestação do masoquismo: a erógena, que corresponde a uma condição para a excitação sexual; a moral, atrelada às exigências culturais, como uma forma de conduta relacionada ao sentimento inconsciente de culpa; e a feminina, descrita como uma expressão da própria natureza da feminilidade.

Portanto, apesar de apresentar o masoquismo como uma possibilidade para todo ser humano, reforça a associação já historicamente existente, como vimos no capítulo anterior, entre feminilidade e masoquismo. A descrição de um homem com fantasias masoquistas, por exemplo, é a deste se encontrar “numa situação caracteristicamente feminina, isto é, significa ser castrado, ser possuído ou dar à luz” (Freud, 1924/2011, p. 189).

Todo o processo descrito por Freud (1931/2018, 1933/2018) de desenvolvimento psicosssexual para se atingir a feminilidade adulta passa pelas antíteses ativo/passivo, depois fálico/castrada para, finalmente, chegar ao masculino/feminino. Assim, o desenvolvimento ideal da feminilidade deve tender, nessas dualidades, para o abandono da masturbação clitoriana, ou seja, fálica, e assumir a preferência por metas passivas (1925/2018), reconhecer sua condição de inferioridade/castrada abrindo o caminho para a construção do feminino na mulher e, posteriormente, para o ápice da realização feminina, a concretização da maternidade como principal fonte de gratificação pela substituição fálica (Freud, 1933/2018).

Até 1931, no artigo *Sobre a Sexualidade Feminina*, Freud (1931/2018) ainda associava atividade/passividade com masculinidade/feminilidade, e apenas em 1933 traz uma nova visão ao relembrar a bissexualidade originária humana. Assim,

na vida sexual, essa relação passividade-feminilidade-mulher não é tão direta, pois existem uma série de eventos pulsionais, sociais, familiares e anatômicos que levam à construção, atravessada pelo complexo de Édipo, do feminino e do masculino. Todavia, não podemos deixar de perceber a situação que, curiosamente, Freud (1933/2018) traz para exemplificar a não redução completa do feminino à passividade: a relação da mãe com o filho – nesta dinâmica a mulher é o elemento ativo.

Portanto, mais ao final de sua obra, Freud (1933/2018) abre algumas brechas para questionarmos a construção dos ideais de feminilidade de sua própria teoria. Desprendendo as noções de feminino e masculino de mulher e homem, reconhece haver algo de ativo também na mulher, bem como de passivo no homem, todavia mantém essa atividade feminina dentro de um ambiente seguro, onde a mulher não extrapole seu lugar de esposa e mãe. Caso essa postura mais ativa se manifeste em algum outro contexto fora da esfera doméstica, já possui um nome, o complexo de masculinidade, como já discurremos.

A ideia de tendência masoquista, que no artigo de 1924 era associada com a feminilidade de forma constitutiva, passa, a partir de *A Feminilidade* (Freud, 1933/2018), a poder ser também compreendida como uma imposição moral às meninas, recebida pela educação repressiva. Impedidas de expressar sua sexualidade e agressividade, tendem a mantê-las ou retorná-las para o interior do aparelho psíquico.

Essa leitura nos permite pensar, com a própria psicanálise freudiana, que não há uma essência masoquista, mas uma saída ante a imposição de normas rígidas e uma vida limitada. Conseguir obter algum prazer do conflito pulsão *versus* cultura, desde que não extrapolasse os limites do casamento, era não só aceitável como

desejável nas mulheres, pois desta forma seria mais fácil que suportassem as restrições impostas pela sujeição ao marido e à obrigação à maternidade (Nunes, 2000).

A precisa separação descritiva do que é cultural e do que é constitutivo no psiquismo nos parece muito complexa e até impossível, tento em vista que se transpassam. A constituição do psiquismo só é estabelecida pela relação com outro ser humano e, portanto, com os símbolos culturais (Freud, 1969/1995, 1926/2014); por outro lado, a própria cultura é construída pela pulsionalidade sublimada (Freud, 1915/2010b, 1930/2010). Por isso, mesmo reconhecendo o decisivo efeito das normas sociais para o estabelecimento das características consideradas femininas, Freud (1933/2018) se mantém firme ao afirmar que “o masoquismo é, portanto, como se diz, legitimamente feminino” (p. 318).

Percebemos que a aceitação de uma tendência masoquista feminina é necessária para a manutenção do modelo civilizatório patriarcal, sendo que a teorização freudiana reforça a ideia comum de que somos mais capazes de suportar o sofrimento seja físico, pelos desconfortos da gravidez e dor do parto, seja psíquico, pelo recalçamento de nossa sexualidade e imposição de uma vida conjugal e doméstica. Assim, o masoquismo é associado, de forma muito direta, à suposta manifestação última da feminilidade, a maternidade. A ideia da mulher que obteve sucesso no seu desenvolvimento psicosexual, a mãe, ser capaz de suportar sofrimentos de todas as ordens é comum e, ainda nos dias de hoje, muito reforçada, enraizando cada vez mais a inteligibilidade de que a boa mãe é a capaz de realizar todos os sacrifícios em prol dos filhos e da família, enquanto que um homem não teria tal capacidade. Essa *tendência feminina ao masoquismo* é muito pertinente para a manutenção do modelo patriarcal de família nuclear, em que a mulher com

multimpas jornadas de trabalho se desdobra para manter as condições ideais para o homem poder trabalhar da forma mais confortável possível. É nesta relação de privação e dor que a maternidade e a vida conjugal, da civilização pautada no patriarcado (Arán, 2006; Lerner, 2019; Nunes, 2000), nos impõe uma resignação por uma suposta capacidade psíquica de conseguir obter, desta realidade, um quantum de prazer. Ser mãe é padecer no paraíso, como já citado.

A leitura freudiana reconhece os efeitos da cultura para o psiquismo, mas os colocam como um mal necessário, inevitáveis para nossa sobrevivência diante à natureza selvagem. Apenas com a organização civilizatória teríamos condições de sobreviver e evoluir. Por isso, o constante conflito humano entre pulsionalidade e cultura é inexorável: não há saídas, pois o sofrimento, ante esta realidade, é inevitável (Freud, 1930/2010).

É inegável, porém, que, estando mais próximas da natureza, enquanto os homens estão mais próximos da cultura, soframos, em maior grau, as consequências da repressão e com isso as limitações de outras possibilidades de satisfação pulsional, como a sublimação. Ao nosso ver, o que Freud não consegue vislumbrar é que aquela cultura, a moderna oitocentista, não é o modelo civilizatório de todas as sociedades. Isso também pode ser verificado em suas explicações, reduzidas ao campo da sexualidade – apesar de compreendermos ser uma noção expandida desta – em relação aos sintomas histéricos. Para além de uma moral sexual conservadora, a moral *social* na qual as mulheres vitorianas estavam inseridas as reprimiam em todos os sentidos, o que leva a concluir que “o próprio Freud também pertence demais a seu tempo para levar em consideração as raízes sociais da histeria” (Bertin, 1990, p. 82). Para além da repressão da sexualidade, os sintomas histéricos denunciavam a repressão de vida. Não temos aqui a pretensão de afirmar que as

análises freudianas são incorretas, então o que intencionamos é colocar em perspectiva os discursos, histórico-socialmente datados, de inferioridade, passividade, maternidade como destino e como desejo de servidão da mulher, presentes na teoria freudiana e que esses aspectos, por ele reforçados, são, tanto quanto ou até mais, causa de sofrimento.

Não é que o modelo edípico, a construção da feminilidade e a função da maternidade tal como descritos por Freud não existiram ou não existam mais, mas não podemos tomá-los como modelos únicos sob os quais todas as mulheres, de diferentes condições históricas, culturais, econômicas e raciais se adaptam, como uma cama de Procusto.

2.6. Resumindo

Dentre diversas polêmicas, um dos pontos mais criticados da teoria psicanalítica foi a concepção freudiana sobre o feminino. Ao longo de sua obra, Freud (1930/2010, 1908/2015), esplendidamente reforça a importância da cultura para a constituição psíquica e as origens do sofrimento. Com ele, aprendemos que o ser humano é um ser pulsional e social e que só podemos nos constituir e nos manter vivos a partir da coletividade.

Porém, ao buscar descrever algo sobre nós, mulheres, e nossas experiências em relação à maternidade, parece-nos que não consegue ir além da narrativa naturalista já existente e predominante na história da humanidade patriarcal, sendo evidente que não criou toda essa teorização sobre o feminino e a maternidade apenas de suas observações clínicas e investido de sua cultura vienense oitocentista. Sob ombros de gigantes, suas ideias estão em consonância com o discurso da filosofia clássica de Galeno: a mulher é um homem a que falta algo, seja calor vital, seja um órgão fático. A solução freudiana para essa falta corresponde aos ideias iluministas

encabeçados por Rousseau: o papel fundamental da mulher é maternidade (Nunes, 2000).

Portanto, Freud caminha junto com os manuais morais e médicos da época, que tratavam de doutrinar a sociedade para a ideia de maternidade como centro da vida das mulheres que, como vimos, ganhou muita força com início do capitalismo, mas atingiu seu ápice na modernidade. Apesar de Freud ir além na forma de descrever a função da maternidade para o feminino, por meio das tramas pulsionais e romance familiar, sua conclusão final é a mesma dos demais pensadores: maternidade como melhor destino para a feminilidade.

A Psicanálise nasceu da escuta das mulheres, o que possibilitou a desconstrução de diversas teorizações aprisionantes sobre a sexualidade e a libertação feminina em vários aspectos. Freud (1908/2015) percebeu que o sintoma histérico é uma forma de questionar a moral sexual oitocentista, porém não conseguiu ouvir que os sintomas poderiam denunciar muito mais que isso, uma forma de protestar o lugar reservado às mulheres e seus desejos tanto na vida sexual quanto na social: “ele não vê que esta escapatória [adoecimento psíquico] é para as pobres, assim como para as ricas, a única escapatória para as rebeldes” (Bertin, 1990, p. 82). A fuga pela histeria não deixava de ser, exatamente, deste ideal de feminilidade que ele mesmo adota, a necessidade de se mostrar doce, passiva, naturalmente formatada para as atividades domésticas e maternas.

Portanto, a psicanálise de Freud, como qualquer outra produção humana, não é criada num vácuo, ela está enraizada numa história e cabe a nós psicanalistas mantermos uma constante análise da teoria aproveitando esta incrível capacidade que ela tem de poder ser produto e agente questionadora da cultura e de si mesma.

Apesar de colocar a maternidade como uma condição para a possibilidade de

desenvolvimento ideal do feminino, Freud (1933/2018), em seu último artigo dedicado exclusivamente ao tema, assume o caráter incompleto e fragmentário, sugerindo: “se quiserem saber mais sobre a feminilidade, então perguntem às próprias experiências de vida, ou voltem-se aos poetas, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informações mais profundas e mais bem articuladas” (p.341). Não optamos por perguntar aos poetas ou esperar respostas da ciência. Apesar de imaginarmos que, ao falar para olhar para as próprias experiências de vida, Freud tinha uma audiência muito mais masculina que a feminina, então aceitamos essa provocação, como mulheres e mães, para reler e questionar alguns dos posicionamentos aqui levantados com o apoio das teorias elaboradas por mulheres feministas, dando espaço para quem, de fato, tem lugar de fala sobre o tema com todas suas vivências, intensidades e dores.

3. Ondas e Vertentes dos Feminismos

Para realizarmos uma releitura crítica das formulações freudianas sobre o sentido da maternidade para a feminilidade, entendemos ser fundamental nos apropriarmos da história de luta e de construções teóricas feministas, considerando o que nós, mulheres, já falamos e reivindicamos sobre o tema para o colocarmos em diálogo com Freud.

Conscientes da abrangência desta proposta, é importante deixar claro que não pretendemos, neste capítulo, realizar uma extensa exegese, portanto o que aspiramos é uma visão panorâmica sobre os feminismos e alguns conceitos que nos servirão de base para a análise crítica posterior. A aproximação entre campos teóricos – psicanálise freudiana e feminismos, que possuem bases epistemológicas diferentes, e ora conversam muito bem, ora se distanciam drasticamente – pode ser arriscado, e assumimos o risco.

Partimos da concepção de que nenhum saber científico, por mais controlável e objetivo que se proponha, possa ser considerado realmente neutro e universalizável. É importante considerarmos que a construção do conhecimento se refere ao grupo social que sempre esteve numa posição de poder: homens, brancos, ocidentais do hemisfério norte, de classes dominantes. Estes homens ou estiveram à frente, pois eram os únicos permitidos a exercer a atividade intelectual, ou se apropriaram de ideias de mulheres que foram apagadas da história (Duby & Perrot, 1990a; Hirata et al., 2009; Lerner, 2019).

Pesquisadoras feministas nos ajudam, hoje, a questionar a universalidade destes conhecimentos, a pensar as consequências da divisão generificada da sociedade na constituição do saber científico e a propor novas metodologias que incluam o ponto de vista, não apenas da mulher em geral, mas de outros subgrupos

oprimidos e silenciados, como os das mulheres negras, pobres, homossexuais, latino-americanas, entre outras.

Assim como a psicanálise, que, com grandes conflitos fundamentais, se desenvolveu em diferentes vertentes, por vezes até opostas, concepções diversas também coexistem no pensamento feminista, transformando-o em feminismos. Sendo assim, podemos falar em nome de um grupo mulheres? O que diferenciaria a experiência de ser mulher da experiência de outros grupos subordinados? Butler (2019) faz uma crítica enfática ao uso, mesmo que apenas com objetivos políticos, do termo *mulher*. Ao estabelecermos esta categoria como grupo, apenas reforçamos as diferenças de gênero da matriz heterossexual normativa, tendo em vista que gênero, para a autora, não é uma categoria estável, como veremos com mais detalhes adiante. Butler, ainda, realiza mesma crítica em relação à ideia de *patriarcado*, ao afirmar não ser possível destacar uma estrutura universal de dominação masculina.

Lerner (2019), por outro lado, defende o uso do termo *patriarcado* como forma de evidenciar o fato de metade da população humana sempre ter sido subjugada pela outra metade, com justificativas baseadas na distinção biológica, assim não seríamos uma minoria ou um subgrupo, mas metade de um todo. Para a autora, portanto, feminismo seria a luta pelos direitos e pela emancipação da mulher, de forma mais ampla, e o nexo comum que uniria todos os feminismos é a luta pelo “reconhecimento de direitos e oportunidades para as mulheres e, com isso, igualdade para todos os seres humanos” (Garcia, 2015, p. 12).

Apesar de considerarmos essa discussão de extrema importância e concordarmos com a posição de Butler (2019), não aprofundaremos aqui o debate sobre a universalidade da ideia de patriarcado e suas consequências. Optamos por

utilizá-lo considerando que este termo ainda nos serve como forma de expressar um tipo de opressão específico da organização social baseada na construção binária de gêneros, especialmente quando pensamos na teoria freudiana.

Dentro das diferenças entre os feminismos, podemos identificar o objetivo comum de reconhecer os mecanismos de violência e propor soluções para mudar isso, uma vez que todos os feminismos admitem a hipótese do caráter transformável das relações entre os gêneros, ou seja, mulheres que rejeitavam e rejeitam a supremacia da cultura e ideais masculinos acreditam na possibilidade de mudança e lutam pela emancipação em diferentes aspectos da vida (Garcia, 2015; Hirata et al., 2009; Schrupp, 2019).

Cada vertente do feminismo vai ter uma visão de mundo, de feminino, de como os mecanismos de opressão funcionam e, conseqüentemente, terão propostas de solução para emancipação feminina diferentes, hora complementares, hora opostas. Compreendemos que cada perspectiva pode ser alvo de críticas ao mesmo tempo em que trazem contribuições inteligentes para o questionamento dos lugares ocupados pelas mulheres e os sentidos da maternidade na cultura.

A luta feminina contra as imposições de um sistema patriarcal não é um fenômeno moderno. Apesar de a primeira onda datar do final do século XIX e início do século XX, desde a Antiguidade, mulheres, de acordo com as questões e os problemas concretos de suas épocas e contextos sociais, brigam por exercer funções e formular pensamentos diferentes da normativa masculina (Garcia, 2015; Schrupp, 2019). Porém, de certo modo, eram casos mais isolados e, quando não, foram silenciadas pela história tradicional. Sempre existiu um inconformismo, mas não como uma organização política, propriamente dita, de mulheres. As primeiras manifestações de mulheres contra a dominação masculina, do Antigo Regime e

anteriores, são consideradas por Garcia (2015) como o protofeminismo. Ao longo da história, a luta destas mulheres foi se tornando cada vez mais organizada, complexa e plural. Para muito além de uma cadeira acadêmica, o feminismo diz respeito a uma multiplicidade temática com diferentes epistemes e práxis. Para compreendermos com mais detalhes estes diferentes posicionamentos e como isso afeta o entendimento sobre a maternidade, faz-se necessário realizarmos uma digressão para contextualizarmos, de forma breve, a história por meio das principais ondas do movimento feminista e seu desmembramento em diferentes vertentes, que nos servirão de base para nossas análises posteriores.

Tornou-se convencional separar a história do movimento feminista em três grandes ondas de acordo com o período histórico e principais temáticas abordadas. Algumas autoras levantam a hipótese de estarmos vivenciando, atualmente, a quarta, caracterizada, principalmente, pelo fortalecimento do feminismo negro, debate sobre a aceitação do corpo gordo, as múltiplas expressões da sexualidade e grande disseminação de informações e mobilização de jovens mulheres nas mídias e redes sociais (Hollanda, 2018; Mccann et al., 2019).

Essas classificações, porém, tanto das ondas como das diferentes vertentes não são consenso entre as estudiosas, pois existem diferentes formas de compreender. Tais classificações possuem, portanto, como único intuito o de favorecer a inteligibilidade de um movimento complexo, e não reduzir um amplo campo de estudos e de ações políticas. Consideramos, assim, as ondas e as vertentes do feminismo apenas como uma tipologia em nome da clareza didática. Garcia (2015), por exemplo, propõe a primeira onda já no século XVIII, com os escritos de Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft; a segunda onda no século XIX, com os movimentos proletários e sufragistas; e a terceira onda, iniciada com o *Segundo*

Sexo de Simone de Beauvoir. Já outras autoras (Hirata et al., 2009; Mccann et al., 2019; Schrupp, 2019) propõem a primeira onda iniciada com o movimento sufragista, a segunda onda já em torno da década de 60 do século XX, com Simone de Beauvoir e Betty Friedman, e a terceira onda em torno da década de 1980 com os questionamentos do feminismo negro. Adotamos esta segunda compreensão cronológica pelo fato de a encontrarmos mais comumente nos textos e discursos sobre feminismo, não considerando que este seja um ponto de relevante problematização, mas sim as pautas políticas e conteúdos teóricos levantados em todos esses momentos.

Assim, além da classificação histórica em ondas, também são descritas classificações políticas e epistemológicas, chamadas vertentes. Estas são as distintas formas, dentro do movimento feminista, de compreender a realidade, a origem da opressão e a proposta política, a práxis, para superá-la. É o que dá, portanto, a perspectiva teórica e a orientação política daquele movimento feminista. Por isso, essas vertentes não são apenas divergentes, mas incompatíveis, por conceberem o mundo, a mulher e as formas de opressão de pontos de vista discrepantes. Existem várias descrições e denominações: as mais comuns descrevem como vertentes o feminismo marxista, o liberal, o anarquista, o radical (Garcia, 2015; Mccann et al., 2019; Schrupp, 2019).

As ondas do feminismo se iniciariam, oficialmente, com as manifestações pelo direito ao voto e à educação no século XIX e se referem, predominantemente, à classe burguesa do norte ocidental. Isso não quer dizer que não houve movimentos de mulheres nos outros períodos históricos e localidades geográficas, mas que, justamente pelo seus lugares de privilégio e condições sócio intelectuais deste período, as mulheres brancas do norte global tiveram maiores condições de

organização e maior alcance.

3.1. Primeira onda: direitos iguais

A partir do século XIX, mulheres conseguiram passar a se mobilizar coletivamente de forma mais organizada para lutar pelo reconhecimento de direitos. O ideal de Igualdade Universal, proposto pelo iluminismo e pela Revolução Francesa – da qual, aliás, muitas mulheres participaram ativamente tanto nas frentes de batalha, quanto com produções intelectuais – trouxe mais consciência e senso de direito para questionarmos nosso status inferiorizado na sociedade. O Estado revolucionário que pregava ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, porém, não permitiu que a revolução chegasse a este ponto, sendo que a Igualdade Universal se aplicava apenas aos homens, brancos e com posses. Dentre as principais obras iluministas feministas que inspiraram as mulheres da primeira onda estão a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, escrita pela inglesa Mary Wollstonecraft, em 1790, e a *Declaração dos Direitos das Mulheres*, pela francesa Olympe de Gouges, em 1791, que foi morta na guilhotina em 1793, “por haver esquecido as virtudes que convêm a seu sexo e por haver se intrometido nos assuntos da República” (Garcia, 2015, p. 49, apud Cutrufelli).

É notável a distância temporal, de um século, entre esses escritos e as primeiras manifestações organizadas que caracterizaram a primeira onda. Os principais temas levantados pelas mulheres no século XIX se referem à busca por igualdade civil, como a relação mais igualitária dentro do casamento, o direito ao estudo, ao voto e à possibilidade de exercer profissões liberais. Com o início da industrialização, a maioria das mulheres de classe economicamente inferior já trabalhava, principalmente, como operárias na área têxtil, com condições de

trabalho e salários inferiores aos dos homens operários¹ (Bertin, 1990; Schrupp, 2019). Em 1869, Stuart Mill publica a obra escrita em conjunto com sua esposa e afilhada, Harriet Taylor Mill, e Helen Taylon, *A Sujeição das Mulheres*, que buscava, através de argumentações político-econômicas utilitaristas, defender a igualdade ilimitada entre homens e mulheres. A obra, que foi traduzida para diversos idiomas, inclusive para o alemão, por Sigmund Freud – não sem diversas críticas contrárias por parte dele –, não teve a assinatura das coautoras, pois a obra teria mais chances de ser difundida sem o nome de mulheres como autoras (Garcia, 2015; Schrupp, 2019).

A luta pelo sufrágio universal é o símbolo da primeira onda feminista e este também não se deu livre de contradições. Assim, já nesta primeira onda, por meio das discordâncias internas, vemos diferentes visões de mundo, do problema da desigualdade e, conseqüentemente, diferentes propostas para solucioná-las, dentre as feministas. Essas, denominadas como diferentes vertentes, já apontam desde a primeira onda e permanecem até os dias atuais apenas atualizando suas pautas conforme as questões de cada época, mas com a mesma abordagem de pensamento.

O grupo que primeiro conseguiu se organizar a dar mais alcance de voz às reivindicações femininas acreditava que seria apenas por meio do voto que as mulheres poderiam participar mais ativamente da democracia e assim eleger pessoas que as representassem. A ideia era de que, uma vez com direito ao voto e acesso ao parlamento, poderiam alterar leis e instituições a seu favor. Além da luta pelo sufrágio universal, também reivindicavam o acesso às universidades e o direito

¹ A obra *Os Miseráveis*, de Victor Hugo, publicada em 1862, mostra com riqueza de detalhes um retrato histórico de boa parte das relações sociais entre o final do século XVIII e meados do século XIX; dessa obra, destacamos a história de Fantine, mãe solteira e operária, longe dos ideais de maternidade da época.

de exercer profissões liberais, que eram exclusivamente masculinas, como mencionado acima. Estas feministas, consideradas liberais, não questionavam o sistema econômico político em que estavam inseridas. Suas preocupações eram ascender ao mesmo *status* dos homens e serem reconhecidas como cidadãs de direito. O feminismo liberal, assim, é condizente ao capitalismo, porque pode até reconhecer as desigualdades que esse sistema produz, mas não busca combatê-lo, indo procurar soluções para as mulheres se inserirem e alcançarem cada vez mais melhores colocações dentro desta lógica.

Na atualidade, uma das grandes influências do feminismo liberal é a norte-americana Sheryl Sandberg (2013). Seu livro *Faça Acontecer* dá orientações às mulheres sobre como prosperar profissionalmente, especialmente no ambiente corporativo, ainda ocupado, predominantemente, por homens e alcançar altos cargos em grandes companhias. [aqui houve um lapso de assunto...] Outra forma de expressão do feminismo liberal, na atualidade, é crença de o feminismo poder se beneficiar com o apoio de empresas e marcas, sendo essa ideia é muito muito criticada pelas demais vertentes, ao considerarem que, imbricado no capitalismo, não é possível uma plena conscientização, mas apenas um esvaziamento da consciência crítica, enfraquecendo a luta política por reais transformações sociais ao convertê-los em produtos rentáveis (figura 7).

Assim, o feminismo liberal é diametralmente oposto ao chamado feminismo marxista. Enquanto as feministas liberais da atualidade buscam o empoderamento feminino através do avanço econômico, as marxistas têm como base a crítica ao sistema capitalista e suas formas de produção, trabalho reprodutivo e propriedade privada. Ao compreender que, dentro deste sistema político-econômico, jamais haverá possibilidade de igualdade, seja entre gêneros ou classes, questiona a visão

de mundo do liberalismo.

Figura 7

Camiseta Feminista Dior



Nota: Modelo ultra magra e branca desfila com uma camiseta da grife Dior com os dizeres “Devemos ser todas feministas”. (<https://www.comciencia.br/mercantilizacao-da-resistencia-na-industria-da-moda/>). Acesso em: 10 de maio de 2021.

Para as feministas marxistas, a revolução da estrutura econômica e as relações de classe são determinantes. Assim, desde a primeira onda, mulheres de movimentos socialistas passaram a criticar as demandas consideradas acríicas das feministas liberais. Por um lado, as burguesas ficavam enclausuradas e restritas ao espaço doméstico e à maternidade; por outro, as proletárias lutavam contra condições insalubres de vida como classe trabalhadora. As feministas socialistas, em meados do século XIX, já questionavam, para além dos direitos civis, a instituição familiar: “condenavam a dupla moral e consideravam o celibato e o matrimônio indissolúvel como instituições repressoras e a causa de muitas injustiças e infelicidade” (Garcia, 2015, p. 66). Suas críticas, portanto, eram mais

amplas que as das feministas liberais, porém precisavam lidar com outro conflito dentro dos movimentos socialistas-marxistas: o enfraquecimento de suas demandas como mulheres, pois, para os marxistas não-feministas, as demandas femininas não tinham sentido já que, para eles, o que importava era a revolução do proletariado como um todo. Defendiam que, com a abolição do sistema capitalista, as condições das mulheres melhorariam automaticamente.

Por isso, um terceiro grupo passou a defender que, para que de fato fossem representadas em suas demandas, seria preciso criar coletivos feministas que fossem além de alianças partidárias. As anarquistas desacreditavam que a participação das mulheres em sistemas criados e dominados por homens pudessem melhorar as condições de vida, não apenas das mulheres, mas de todos os outros grupos oprimidos, como a classe trabalhadora e os negros. Um dos principais nomes do feminismo anarquista da primeira onda é Emma Goldman (1869-1940): para ela, a revolução não se daria pela conquista de poder, mas de liberdade. Seus ideais, muito avançados para época, encontram eco apenas em torno da década de 1970, com o surgimento da segunda onda feminista (Garcia, 2015; Schrupp, 2019).

Assim, observamos que, desde a primeira onda, já existiam pensamentos que apontavam para a falta de interseccionalidade (Akotirene, 2020; Collins & Bilge, 2021) nas concepções e nas demandas de grupos feministas, especialmente das liberais, ou seja, a falta de consideração das múltiplas fontes de opressão que uma mulher poderia sofrer e como isso afetava sua vida de forma única. Apesar de ainda não terem essa terminologia, socialistas e negras já denunciavam o movimento sufragista como mais voltado para os interesses das mulheres brancas e burguesas.

Em 1851, a ex-escrava Sojourner Truth (figura 8) faz um discurso disruptivo

e impactante na Conferência Americana de Mulheres, em que denuncia a supremacia branca dentro do próprio movimento feminista. Em sua fala, escancara que ela, como mulher negra, nunca teve ajuda para subir em carruagens ou teve cedidos os melhores lugares, que trabalhou pesado no campo, e o fez melhor do que a maioria dos homens, que gerou e pariu treze filhos e os viu todos serem vendidos, e questiona: se ela, apesar toda essa vivência, que ia contra os supostos ideais de feminilidade da época, não seria também uma mulher? Como ela poderia ser considerada frágil? Se feminilidade é sinônimo de delicadeza, maternidade e fragilidade ela, então, não seria uma mulher?

Com esse discurso, além de interpolar o feminismo branco que não considerava as especificidades e as demandas das mulheres negras, também confrontou o argumento masculino de que mulheres não poderiam ter igualdade de direitos e ocuparem funções públicas por serem um sexo frágil, formatado para a vida conjugal e maternal. Inicia-se, assim, o gérmen do feminismo negro, o de mulheres que eram, e ainda são, atravessadas por outras questões para além do patriarcalismo e que têm vivências e demandas muito diferentes das mulheres brancas – estas passaram cada vez mais a falar por si. Porém, é somente na terceira onda do feminismo, quase 150 anos depois do discurso de Sojourner Truth, que vemos o fortalecimento das vozes negras.

Figura 8

Sojourner Truth, 1870



Nota: Por Randall Studio. Domínio público.

(<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=86793423>). Acesso em: 15 de maio de 2021.

3.2. Segunda onda: o pessoal é político

Em torno da década de 60 do século anterior, novos questionamentos passaram a povoar a questão do ser mulher na cultura. Direitos foram conquistados com as manifestações realizadas pela primeira onda feminista, porém a condição de subordinação da mulher em relação ao homem não teve grandes alterações. Essa constatação provocou férteis reflexões sobre o conceito de *mulher e feminilidade*: por que, apesar de finalmente termos conquistado o status de cidadãs, continuávamos numa condição social de inferioridade? Seríamos, então, mesmo inferiores aos homens, naturalmente feitas para a vida doméstica e a maternidade? O que é ser mulher, afinal?

Inspiradas nas reflexões da filósofa francesa Simone de Beauvoir em torno destas questões no livro, que se tornou a bíblia da segunda onda do feminismo, *O*

Segundo Sexo (Beauvoir, 1949/2019), a agenda feminista, que até então era mais voltada para o campo dos direitos civis, passou a olhar com mais atenção para os costumes morais e culturais como grandes definidores dos diferentes papéis de gênero na sociedade. Constatou-se que não bastava apenas batalhar por novas leis, mas questionar as imposições da cultura patriarcal como um todo, que não é estabelecida apenas de forma jurídica, mas está presente em todos os lugares e aspectos da vida, sendo apoiada pela suposta ideia de essência feminina.

Foi nesta época que a palavra *patriarcado* mudou sua conotação original – de jurisdição de um respeitado homem chefe de família, para um caráter crítico, passou a ser a definição do sistema político do controle masculino sobre as mulheres em todas as esferas da vida: na família, relações sexuais, trabalhistas, etc. (Garcia, 2015; Hirata et al., 2009; Lerner, 2019). A conceitualização do patriarcado como um sistema de dominação de um sexo sobre o outro, presente em toda história da civilização como algo dado, natural, traz avanços importantes e novas discussões sobre como essa opressão se dá e o que significa ser mulher nesta cultura.

No ano de 1968, Robert Stoller introduziu a palavra *gênero* como uma forma de desvincular, teoricamente, as funções e características sociais do estatuto biológico sexual (Garcia, 2015). Nascer com uma vagina ou um pênis não determinariam, portanto, apesar de influenciar, a denominação do gênero mulher/homem. A cultura, como vimos nos capítulos anteriores, supervaloriza a diferença biológica para a atribuição das funções sociais, principalmente no que se refere à procriação, sendo que os cuidados com os filhos e a casa, quase majoritariamente, ficam a cargo da mulher. Nesta nova conceitualização, o sexo é o que permite à mulher ser mãe e o gênero diz que é ela quem deve cuidar do filho. A maternidade, assim, está no centro das discussões sobre as diferenças de gênero

e atribuições sociais, sendo um dos pontos mais impregnados da norma naturalista.

Essas reflexões, porém, não são unânimes no feminismo. Destacamos algumas discrepâncias importantes da segunda onda, na forma de compreender o estatuto das diferenças de gênero e suas consequências na cultura. Por um lado, defende-se a ideia de que homens e mulheres são iguais, que toda diferença é socialmente construída e efeito das relações de poder; por outro, busca-se a afirmação da feminilidade como forma de contestar a universalidade do masculino.

Beauvoir (1949/2019), ao postular que ninguém nasce mulher, mas torna-se, ressalta a ideia de que não existiria uma essência feminina *a priori*, mas uma categorização social com regras, como um *script*, que a pessoa considerada mulher ao nascer deve aprender e reproduzir. Assim, ela se relaciona com a primeira forma de se pensar o feminino. Essas categorizações sociais, segundo a filósofa, nos aprisionam e nos inferiorizam. Num mundo onde a norma é o masculino, somos o Outro, o segundo sexo. As adeptas dessa corrente de pensamento são consideradas feministas da igualdade ou universalistas, pois buscam uma concepção de total igualdade entre os sexos. Para elas, estabelecer diferenças essenciais entre os gêneros traria o risco de resgatar a antiga ideia iluminista de complementaridade e hierarquia, além de acabar por impor a ideia de heterossexualidade e a maternidade compulsórias.

Contrárias a essa concepção de igualdade, as consideradas feministas da diferença entendem que negar o reconhecimento da feminilidade como algo essencial, com características próprias, poderia culminar na armadilha de fazer com que o feminismo apenas assimilasse a cultura masculina, que é estabelecida como neutra e, assim, procurem se inserir sem questionar a apropriação do masculino como universal. Neste sentido, a afirmação do feminino seria um ato de resistência

a esse neutro/masculino. Nesta corrente de pensamento encontramos psicanalistas feministas como Julia Kristeva e Luce Irigaray, as quais, com ferramentas psicanalíticas, propõem a criação de uma cultura simbólica própria do feminino “na subversão da linguagem masculina, na reivindicação da escritura feminina e na criação de um saber feminino” (Garcia, 2015, p. 98). Uma das principais críticas a essa abordagem é o risco de adotar uma naturalização, enrijecendo assim os papéis de gênero (Hirata et al., 2009; Schrupp, 2019). Apontar para essas duas formas de pensamento dentro do feminismo, que ganharam corpo neste período, mas ainda permanecem presentes nas discussões, mostra-nos a grande complexidade dos debates que se ampliam e se enriquecem cada vez mais.

Amplios avanços políticos também foram conquistados na segunda onda feminista, sendo que a criação da pílula anticoncepcional trouxe maior liberdade sexual e aumento da participação de mulheres no mercado de trabalho; reivindicação de autonomia em relação ao próprio corpo, principalmente na luta pelo direito ao aborto; a exposição do problema de violência doméstica, que possibilitou o questionamento do casamento como suposta instituição de proteção à mulher. Assim, ao se darem conta de que o controle patriarcal estava, para além da legislação, as feministas reconheceram que seus problemas privados, na realidade, eram experiência comum entre as mulheres. Portanto, passaram a reivindicar e buscar novas possibilidades de vida para si mesmas, com a máxima de que o pessoal é político, ou seja, os problemas não são individuais e, mudando o estilo de vida pessoal, poder-se-ia, também, mudar o mundo.

Neste contexto, emerge a vertente conhecida como feminismo radical, que se coloca epistemologicamente como materialista, e a radicalidade aqui não trata de extremismos, como uma primeira leitura faz entender, mas de raiz, pois o

objetivo do feminismo radical é compreender a origem da opressão de modo a combatê-la onde se inicia. Por isso, as feministas radicais entendem que a origem da opressão não está nas leis, no sistema político-econômico, mas em algo mais arraigado que perpassa toda estrutura social sob a forma de patriarcado. Acreditam que não haverá mudança enquanto vivermos nestas bases culturais e, portanto, apenas acabando com o patriarcado seria possível outra realidade. Assim, o objetivo do feminismo radical não é alcançar a igualdade, como as liberais, ou acabar com o sistema capitalista, como as marxistas, mas provocar uma mudança da estrutura, escrever a própria história.

Se a realidade fosse um jogo de tabuleiro em que as peças fossem homens e mulheres, poderíamos pensar o feminismo liberal como a busca em dar às mulheres mais chances para alcançarem os homens; já o feminismo marxista entende que o jogo está errado, uma vez que não adianta mudar uma ou outra regra, sendo necessário pensarmos outras formas de jogar; já as radicais, por sua vez, trocariam o próprio tabuleiro.

A discussão sobre a categorização de regras sociais baseada nos gêneros, a saber, mulheres na esfera doméstica cuidando da casa e dos filhos, homens no espaço público provendo o sustento, a típica família nuclear burguesa, era um ícone dos anos dourados (Pinsky, 2018). Friedan (1963/2020) evidenciou o quanto que o modelo de mulher que estava sendo desenhado nos Estados Unidos – e, acrescentemos, exportada para os demais países ocidentais, na década de 1960 – era o da dona de casa com aparência impecável, consumidora de produtos da crescente indústria de eletrodomésticos (figura 9) e que deveria ter como maior gratificação da vida satisfazer a seu marido. A esse estilo de vida, muito vendido pela publicidade norte americana, Friedan chamou de *mística feminina*,

denunciando-o como uma forma de trazer as mulheres do pós-guerra, que estavam começando conquistar mais espaços no mercado de trabalho, de volta ao espaço doméstico. A autora ainda aponta que a mística feminina, da esposa sem ambições pessoais, intelectuais e políticas, apenas voltada para a casa, filhos e marido, com uma vida considerada vazia, era causa do grande adoecimento psíquico de mulheres com ansiedade e depressão. Essa causa é expressa por Friedan como “problema sem nome” (p.13), justamente por ser algo difícil de evidenciar, já que era dado como natural.

Figura 9

Anúncio bateadeira Kenwood Chef, 1961



Nota: Anúncio da bateadeira Kenwood Chef, de 1961 “O Chefe [a bateadeira] faz tudo, menos cozinhar. É para isso que existem as esposas”. Retirado de: <https://www.propagandashistoricas.com.br/2014/01/bateadeira-kenwood-chef-esposas-1961.html>). Acesso em: 15 de maio de 2021.

Figura 10*Revista Claudia, 1963.*

Nota: retirado de (<http://garotavodu.blogspot.com/2013/01/capas-antigas-revista-claudia.html>). Acesso em 10 de maio de 2021.

Figura 11*Jornal das Moças, 1961*

Nota: retirado de: (<https://images.app.goo.gl/rpN4Bjnup3nCBBSN6>). Acesso em 15 de maio de 2021.

No Brasil, esses ideais eram muito difundidos pelas revistas femininas Claudia (figura 10) e o Jornal das Moças (figura 11), por exemplo, que eram focadas nas mulheres da classe média, doutrinando-as sobre os benefícios de uma vida matrimonial resignada e sua importância como coadjuvantes do marido. As revistas, assim, tinham a função pedagógica de deixar muito claro qual o papel esperado da boa mulher: esposa e mãe dedicada². As normas de gênero eram rígidas, as revistas ocupavam-se de dicas de culinária, moldes de vestidos, formas de conquistar e manter um marido feliz, afinal, essa era razão final da vida feminina. Casamento feliz era sinônimo de homem feliz: não havia expectativa de outras formas de satisfação para a mulher que, sendo de classe média para cima, já podia estudar, mas não era de bom tom que exercesse uma profissão (Bassanezi, 2005).

Apesar de trazer à tona debates relevantes e, ainda, necessários, não passa despercebido que a mística feminina e as colunas das revistas brasileiras dos Anos Dourados se referiam a um grupo de mulheres bem demarcado: brancas de classes média e alta. Sabemos que esses ideais transpassam fronteiras e acabam chegando a todas, porém de formas muito diferentes. Mulheres de classe baixa e mães que não eram casadas, por exemplo, que nunca puderam deixar de trabalhar, não sofriam de tédio, depressão e ansiedade pelo vazio de suas vidas reclusas ao lar. Sofriam as dores causadas pelo patriarcado, sim, mas com outros contornos, como o preconceito por não corresponderem a este ideal de feminilidade, a necessidade de trabalhar para o próprio sustento e dos filhos em condições precárias, além de todas as outras questões que vinham junto com suas demais características sociais, raciais e regionais.

² A série brasileira *Coisa Mais Linda* traz referências diretas dos bastidores da redação de uma revista feminina, nos Anos Dourados, em que jornalistas, na sua maioria homens, escreviam, intencionalmente, apenas artigos banais e fúteis, assinando como se fossem mulheres. A série, também, retrata a mística feminina de classe alta no Brasil.

Em 1960, Carolina Maria de Jesus, uma mulher negra, favelada, mãe solo de três filhos, lança um livro, baseado nos seus diários, mostrando sua realidade, que se contrapõe a todos os ideais de feminilidade. *Quarto de Despejo: o diário de uma favelada* (Jesus, 1960/2019) se tornou, logo em seu lançamento, um sucesso dentro e fora do Brasil. Carolina mostra, com narrativa simples, direta e crua, como era seu cotidiano na favela paulistana do Canindé, e sua luta diária, solitária, para aplacar a fome, sua e de seus três filhos. Trabalhando como catadora, traz temas como a violência doméstica, a falta de políticas sociais e a fome. Nos relatos, observamos que sua maternidade não se aproxima, nem um pouco, dos manuais da boa mãe, pois cuida de seus filhos com afeto, da forma que lhe é possível, dentro de sua realidade. Afeto, este, muitas vezes representado pelo prato de comida. Cada entrada de seu diário é um soco no estômago da mística feminina.

Assim, observamos o quanto a idealização dos papéis de gênero que é imposto às mulheres não se adequa à realidade de todas e, por isso, não podemos tomá-lo como referência universal. Para a classe trabalhadora e negra, os ideais chegam, mas reverberam e reprimem de outros modos. Assim como Soujourner Truth, Carolina Maria de Jesus, outras mulheres negras conseguiram romper a barreira do elitismo e se fazerem ouvir.

Mais para o final da segunda onda do feminismo, emergem, com mais força, temas relacionados a essas diferentes dores que atravessam as mulheres em diferentes condições. A mulher, como um grupo unitário, passa a ser questionada cada vez mais, pois, se existe no feminismo uma mulher universal, esta acaba por ser a mulher de grupos dominantes, ou seja, é a branca, burguesa, norte-ocidental. Essa necessidade de olhar para as diferenças, sem enfraquecer a união do movimento, é um dos grandes temas da terceira onda, bem como o questionamento

da noção de sexo e gênero.

3.3. Terceira onda: pluralidade de narrativas

As produções teóricas e os movimentos políticos a partir da década de 1980 marcam a terceira onda feminista. Esta se diferencia das anteriores ao questionar a noção de mulher como categoria universal, reivindicando que diferenças sociais, raciais e regionais sejam consideradas para que suas outras formas de expressão e opressões não sejam invisibilizadas, como vinha acontecendo até então dentro do próprio movimento feminista. O feminismo branco norte-ocidental deu as regras e teve voz alta ao falar em nome das mulheres. A situação de uma mulher negra, indígena, sul-americana, africana, mãe solo, pobre, dentre outras tantas, não é a mesma da “mulher padrão”. Neste sentido, uma das grandes características da terceira onda feminista é a pulverização desta categoria unitária *mulher*, o questionamento do binarismo, da heterossexualidade e da maternidade compulsórias.

As experiências do grupo *mulher* são muito diferentes umas das outras e, no início da terceira onda, são as mulheres negras que começam a interpelar o movimento ao trazer suas especificidades para a agenda. Logo, outros grupos também começam a levantar suas pautas: mulheres lésbicas, trans, campesinas, moradoras das favelas, etc., mostrando cada vez mais essa impossibilidade da categoria unitária *mulher*.

Claro que, ao longo da história do movimento feminista, já existiram mulheres negras falando sobre sua realidade muito antes da década de 1980, as quais tiveram grande alcance, como o citado histórico discurso de Sojourner Truth, no século XIX, que já questionava o caráter discriminatório racial das pautas feministas brancas. Porém, é apenas a partir da terceira onda que se observa um

movimento coletivo mais organizado e forte neste sentido.

Um grande nome desta onda é Angela Davis, em seu livro *Mulheres, raça e classe* (1981/2016), que reflete sobre a importante diferença de compreensão sobre o feminino de acordo com a raça e a classe da mulher. Denunciou ela, por exemplo, o movimento sufragista da primeira onda como racista na medida em que este condenava o direito ao voto do homem negro, negligenciando, assim, o quanto esta conquista também poderia ser o início de avanço para as mulheres negras. Suas reivindicações seriam, portanto, específicas das mulheres brancas e economicamente privilegiadas, que buscavam, por exemplo, realizar cursos universitários e exercer as mesmas profissões dos homens, deixando de lado, segundo Davis, as necessidades das negras, escravizadas ou não, e das mulheres da classe trabalhadora. Sua obra foi um divisor de águas no feminismo.

No que se refere à questão da maternidade, ou a pauta do direito reprodutivo, fica evidente o quanto a consideração das categorias raça e classe afetam tanto as compreensões teóricas quanto o ativismo político. Para as brancas, a imposição social era a maternidade, com o sentido de “quantos mais filhos melhor”. Para as negras, a imposição era contrária: na escravidão seus filhos eram vendidos e, após a abolição, pelo movimento eugênico do final do século XIX, elas eram compulsoriamente esterilizadas. Para a “purificação” da nação norte-americana, segundo a autora, os corpos das mulheres deveriam ser policiados de acordo com a cor e a classe social. Assim, enquanto o feminismo branco buscava o direito de conquistar uma vida para além da maternidade ou, melhor, sem a maternidade, como levantou Beauvoir (1949/2019), as feministas negras reivindicavam – e ainda reivindicam! – o direito à maternidade. Não é preciso irmos muito longe para ver o quanto esta questão ainda se faz presente em nossa realidade: no Brasil, são os filhos

das mulheres negras periféricas que mais são executados pelas mãos do Estado (Araújo & Argolo, 2017; Ferreira, 2020).

Com essa discussão, não se pretende criar outras polaridades como: negras/brancas, heterossexuais/homossexuais, mulheres de classe economicamente privilegiadas/periféricas, mas trazer a amplitude e a complexidade do debate, pluralizando o movimento feminista.

Neste sentido, as reflexões pós-estruturalistas de Judith Butler (2019), no final da década de 1980, vão terminar por pulverizar as noções enrijecidas e binárias de gênero. A filósofa estadunidense, principal nome da teoria *queer*, realiza uma análise crítica sobre as categorias fundamentais, principalmente dos feminismos da segunda onda e da psicanálise freudiana e pós-freudiana estruturalista, de sexo e gênero, de forma não essencialista ou substancialista, ou seja, “recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína” (pp. 9-10). Assim, não existiriam apenas dois gêneros determinados, masculino e feminino, mas um espectro, uma multiplicidade infinita, que vai além, inclusive, da dualidade em termos simbólicos de função referente à feminilidade e à masculinidade.

A crítica da separação entre sexo, como o estatuto biológico, e gênero, como a construção social parece a Butler (2019) uma separação radical entre corpo e cultura, que provoca uma descontinuidade, entre ambos, sem sentido. Portanto, ela propõe que sexo e gênero são a mesma coisa, ambos construídos culturalmente na medida em que os corpos também são interpretados e significados por meio de narrativas simbólicas. Transcende, assim, a alternativa dual de sexo, localizado num registro biológico e, portanto, pré-discursivo, e gênero como um produto da cultura, que não seria capaz de inferir nenhum efeito no sexo. Seu objetivo é formular uma

crítica às predeterminadas categorias de identidade vinculadas ao sexo, na medida em que, para a autora, este também é construído, sendo o binarismo uma ilusão perpetuada por agências de controle social. A essa estrutura social normativa, engendradora da identidade, sexualidade e do desejo, Butler denominou “matriz heterossexual”.

Por isso, introduz um inédito argumento ao feminismo ao problematizar o uso da categoria *mulher*. Segundo a filósofa estadunidense, essa nomeação para um grupo tão amplo, mesmo quando usada de forma não ingênua, como estratégia política por lutas civis, acaba por reforçar a normativa binarista e heterossexual, desconsiderando outras múltiplas possibilidades de identidades de gênero e expressões sexuais que estão fora da matriz. Além disso, quando o feminismo utiliza a categoria *mulher*, reforçando a noção binária de gênero, acabaria alimentando as violências que, justamente, busca combater.

A matriz heterossexual é sustentada por normativas que, quando transgredidas, são imediatamente descritas como bizarrices, transtornos ou aberrações, por isso são consideradas motivo para tratamentos religiosos, médicos e *psis* – psicológicos, psiquiátricos, psicanalíticos – exclusão social e violências de todos os tipos, inclusive assassinatos. As punições servem de exemplo para os demais membros da sociedade, reforçando a estrutura. A repetição performática de feminino e masculino, segundo as normas específicas para cada gênero, ao longo da história, dá a falsa impressão de que o binarismo é algo fixo e natural.

Sexo, gênero e desejo seriam, para além de uma morfologia ou constructo social, maneiras de agir, interagir, estar, ser no mundo. Essa porosidade de fronteiras na definição de gênero leva Butler (2019) a propor a noção de *performatividade*, em que o corpo/gênero não possui status ontológico, ou seja, ele

não *é*, mas *age*. Assim, masculino e feminino são um conjunto de normas estabelecidas na lógica binária heteronormativa como um *script* a partir do qual os sujeitos, ao nascer, são nomeados como homem ou mulher e são ensinados/coagidos a *performar* de determinadas formas específicas.

3.4. Interseccionalidade como metodologia de análise crítica

Na outra ponta das críticas à categoria *mulher*, a noção de multiplicidade imbricada no termo torna impossível de este ser visto e entendido como unidade, e as crescentes denúncias das diferentes formas de opressão propiciou, ao final dos anos 1980, a concepção da ideia de *interseccionalidade*, desfazendo assim, também, a ideia de um feminismo global e hegemônico. A jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw o utilizou pela primeira vez para evidenciar, nos tribunais, que diferentes formas de discriminação não poderiam simplesmente ser hierarquizadas ou sobrepostas, mas que se inter cruzam e produzem outras condições que precisam ser consideradas (Akotirene, 2020).

Seu uso político pelo ativismo negro para interpolar o movimento feminista que falava, primordialmente, do ponto de vista de mulheres brancas, e as teorizações que dele decorreram, elevaram a importância da noção de interseccionalidade como essencial no feminismo contemporâneo. Como um instrumento metodológico de análise crítica, a interseccionalidade nos convida a conceber que diferentes categorias de relações de poder não se excluem mutuamente, portanto, ao questionar um discurso dominante, seja patriarcal, racista, sexista, classista, xenofóbico, etc., abordando-os de maneira que se sobrepõem. Sem privilegiar apenas uma categoria de análise, por exemplo, a ênfase da categoria *gênero* no movimento feminista, da categoria *classe* no movimento sindical, *raça* nos movimentos negros, essas análises monofocais, segundo Collins

e Bilge (2021), deixam pouco espaço para os complexos problemas que se apresentam nas diferentes realidades. Nenhuma estrutura de opressão é considerada mais importante ou com mais peso do que a outra. Esse método de análise crítica nos ajuda considerar diferentes experiências para interpretar a realidade e as teorias de maneira mais complexa e rica.

Portanto, a interseccionalidade, diferentemente do que muito tem se divulgado na atualidade, principalmente por meio das mídias sociais, não se trata de uma vertente do feminismo, pois não existe feminismo interseccional, mas antes diz respeito a um método. É uma forma de abordar um problema social ou objeto de estudo, fornecendo uma instrumentalidade teórico metodológica que nos atenta para a inseparabilidade estrutural do cisheteropatriarcado capitalista e racista. Ou seja, não é possível separar diferentes eixos de opressão (Akotirene, 2020).

Assim, a interseccionalidade é uma forma de olhar para os diferentes feminismos ou qualquer outra construção teórica: “em alguns casos, a interseccionalidade fornece novas direções para repensar áreas de uma disciplina tradicional (...) examinar conexões entre raça, classe e gênero *dentro* do próprio campo” (Collins & Bilge, 2021, p. 61-62; grifo das autoras). Por isso, não importa tanto o que a interseccionalidade é, mas o que ela nos permite fazer, como ela nos possibilita analisar os diferentes fenômenos e as teorias de forma crítica e localizada. Esta metodologia nos lembra de dialogar, constantemente, com os diferentes contextos e experiências do problema social ou do objeto de pesquisa em questão, seja ele qual for, de tal modo que, apesar de surgir por meio das demandas das feministas negras, pode ser aplicado a qualquer análise que busque compreender um fenômeno de forma complexa, considerando diferentes formas de opressão, evitando o desvio analítico para apenas um eixo.

Esse olhar ampliado exige um exercício para, além da consideração da raça e classe, a orientação geopolítica. A realidade das mulheres do sul global, países que em sua maioria foram colonizados está muito distante, por exemplo, da mística feminina, como vimos. Assim, a consideração da importância de um olhar interseccional para a construção de teorias e propostas políticas dentro do feminismo tem dado força, cada vez mais, às vozes de mulheres de regiões consideradas periféricas ou terceiro-mundistas que têm se construído até como uma nova vertente, o feminismo decolonial³, que busca a construção de saberes que nos dizem respeito, desviando-se da imposição cultural e intelectual imperialista, sem desconsiderá-la completamente.

Assim como Butler (2019), porém por um outro caminho, a metodologia interseccional nos atenta para a impossibilidade da categoria unitária de *mulher* ao apontar as diferentes demandas de diferentes mulheres, como negras, lésbicas, trans, drag queens, profissionais do sexo, deficientes, imigrantes, mulheres do sul global, etc.

Segundo Collins e Bilge (2021), alguns conceitos são centrais para uma análise interseccional, como a consideração das noções de: desigualdade, relações de poder, contexto social, relacionalidade, complexidade e justiça social. Segundo as autoras, não, necessariamente, precisam todos ser considerados, mas ao menos parte deles são essenciais para a análise crítica. Vamos considerar agora, a fins didáticos, um exemplo de análise interseccional que considere as categorias descritas por Collins e Bilge (2021). Peguemos como caso algo muito próximo a nós, acadêmicas, as normas estabelecidas por um departamento de Pós-Graduação

³ Infelizmente não conseguimos abranger as perspectivas decoloniais no escopo desta tese. Para maior entendimento sobre o tema, deixamos registrados os nomes de Glória Anzaldúa, Gayatri Spivak, Lélia Gonzalez, María Lugones, Anne McClintock, entre outras.

de uma Universidade para recebimento e manutenção de bolsas de estudo.

Digamos que o curso em questão estabeleça como critério para distribuição e para a manutenção de bolsas de financiamento de estudos o nível de produtividade dos discentes em termos de pontuação, de acordo com atividades realizadas no ano acadêmico, a saber: a quantidade de submissões em periódicos, publicação de livros ou capítulos, realização e/ou participação em eventos científicos. Constatamos de imediato que estes critérios se enquadram em uma lógica neoliberal produtivista, de meritocracia, segundo a qual quem mais produz em termos quantitativos é publicamente reconhecido como um aluno merecedor.

Uma instituição acadêmica interessada em realizar uma análise interseccional de suas normas, a fim de ampliar o acesso ao trabalho de pesquisa e, portanto, dar espaço e voz a grupos marginalizados, e assim, pluralizar seu ambiente e enriquecer suas produções, poderia considerar, já com o primeiro conceito proposto pelas autoras, a *desigualdade*, já que estes critérios não consideram as diferenças que atravessam os alunos. Ao estabelecerem regras horizontais, consideram que todos partem do mesmo lugar e com as mesmas condições, o que é irreal. Essa observação nos leva, automaticamente, para o outro conceito relevante da análise interseccional, que é a consideração do *contexto social*.

Neste exemplo, ao desconsiderar as diferentes realidades, como por exemplo a de mulheres que são mães – especialmente com filhos pequenos – alunas que vêm de outras regiões do país e precisam se manter na cidade, negras, periféricas, deficientes ou com comorbidades, imigrantes, a instituição de ensino superior não consegue vislumbrar que estas não possuem as mesmas possibilidades de engajamento acadêmico, na medida em que seus contextos são permeados por necessidades específicas que não se apagam ao entrar na Academia. Assim, quando

as normas estabelecidas pelo Programa de Pós-Graduação não dialogam, ou seja, não estabelecem a *relacionalidade*, pois a IES não examina as interconexões das diferentes realidades que suas alunas vivenciam, não consegue considerar, para além da produtividade, a raça, a cor, a classe social, o fato de uma mulher ser mãe ou não, deficiências e outros atravessamentos que venham a interferir nas condições de trabalho das acadêmicas.

A falta de uma metodologia interseccional, portanto, faz com que os critérios para distribuição e manutenção de bolsas de estudo no caso apresentado sejam simplistas, isto é, não abarcam a *complexidade* da realidade multifacetada e, por isso, não alcançam uma verdadeira *justiça social*, pois

A justiça social também é ilusória onde aparentemente as regras são aplicadas de maneira igual, mas ainda produzem resultados desiguais e injustos: nas social-democracias e nos Estados-nação neoliberais, todos podem ter o direito de votar, mas nem todos têm igual acesso para fazê-lo. (Collins & Bilge, 2021, p. 49)

Do mesmo modo, no nosso exemplo, o Departamento de Pós-graduação da Universidade considera que as normas são justas, pois são iguais para todos, porém não percebe que as condições para conseguir atingi-las não são.

Tomando a questão da maternidade, o Movimento *Parents in Science* tem realizado diversas pesquisas mostrando o impacto do nascimento de filhos para a carreira acadêmica, interseccionando gênero e raça. Um artigo recém publicado pelo movimento faz ainda o cruzamento das categorias *produção acadêmica*, *gênero* e *raça* com o atual contexto da pandemia de Covid-19 (Staniscuaski et al., 2021). A pesquisa mostrou que mulheres, que já sofrem o maior impacto na produtividade nos primeiros anos após o nascimento de um filho em comparação

com homens, os quais sofrem pouco ou nenhum impacto quantitativo em sua produtividade, têm sentido isso ainda mais no contexto pandêmico. Com as medidas sanitárias necessárias, de isolamento social, trabalho remoto e fechamento de creches e escolhas, essas diferenças de nível de produção acadêmica têm se acentuado, constatando-se, assim, a divisão desigual do trabalho doméstico e parental, ou, nos termos de Silvia Federici (2019b), a exploração da mulher pelo homem em relação ao trabalho doméstico, materno e sexual, pois que, mesmo conquistando cada vez mais espaços no mercado de trabalho, ainda são consideradas as principais responsáveis pelo trabalho não remunerado no âmbito privado.

Assim, mulheres com filhos foram as que mais tiveram queda de produtividade, e, ao incluir a categoria *raça*, observou-se que mulheres negras com filhos foram ainda mais prejudicadas. Nesse sentido, a pesquisa propõe que sejam considerados todos esses fatores nos critérios de avaliação dos currículos *Lattes*, bem como a elaboração de políticas por parte das Universidades e agências de fomento, que busquem impedir o retrocesso de anos de luta por maior acesso aos cursos de nível superior de mulheres brancas e negras com filhos, da graduação ao pós-doutorado, evitando o crescimento do já existente perfil hegemônico da Academia: homens, brancos, de classe média e alta (Staniscuaski et al., 2021).

Nestes exemplos, pudemos vislumbrar o impacto que a análise crítica interseccional provoca aos modelos tradicionais tanto para uma compreensão teórica quanto para a práxis, e o quanto ambos estão fortemente interligados. No exemplo dos critérios para bolsa de financiamento de estudo, o estabelecimento de normas que levou em conta apenas o viés quantitativo da produtividade, sem considerar a complexidade, o contexto social, a desigualdade, a relacionalidade e a

justiça social nas suas avaliações, não realiza uma análise crítica e, portanto, não consegue propor uma prática com políticas institucionais socialmente justas e transformadoras. A consequência disso é a manutenção de uma estrutura institucional patriarcal, classista e racista, pois dificulta o acesso e a manutenção de grupos já historicamente marginalizados à Academia, tais como mulheres, mães, negras e periféricas. Uma metodologia interseccional para a proposta de políticas institucionais é fundamental para a conquista de equidade, diversidade e inclusão no ensino superior.

Considerando a importância da interseccionalidade como uma forma complexa e crítica de olhar para os fenômenos e teorias e que seu uso pode assumir várias formas, voltemos, com essa visão – e tudo que pudemos vislumbrar na história e nas vertentes do feminismo – para a teoria freudiana a respeito da feminilidade e, mais especificamente, da importância da maternidade para a constituição deste feminino.

4. Reflexões críticas sobre a universalidade do complexo de Édipo

A teoria psicanalítica freudiana é base sobre a qual todas as demais psicanálises se desenvolveram. Segundo Mezan (2014), a teoria desenvolvida por Freud pode ser considerada o tronco e seus posteriores desdobramentos, os ramos. Assim, por mais que muitos possam considerar a psicanálise freudiana já ultrapassada por suas derivações, as supostas “evoluções” francesas, inglesas ou estadunidenses, não podemos deixar de considerar que os ramos, folhas e frutos se nutrem e se apoiam no tronco, que por sua vez está enraizado em uma localização geográfica, temporal, ideológica e epistemológica. Por isso, optamos por considerar, como recorte para essa nossa primeira aproximação entre maternidade, psicanálise e feminismo, os textos freudianos. Sabemos que muitos conceitos

originais foram reconfigurados e renomeados, porém acreditamos que ideias centrais em torno da maternidade como função do feminino ainda permeiam o imaginário tanto das psicanálises contemporâneas como do senso comum.

Nosso objetivo aqui não é fazer um cruzamento teórico com epistemologias tão diversas, mas pensarmos como conceitos considerados relevantes para o feminismo contemporâneo, como os de interseccionalidade (Collins & Bilge, 2021), e performatividade (Butler, 2019), podem nos auxiliar a realizar uma leitura crítica do lugar da maternidade para o feminino, desenvolvido por Freud.

4.1. Divisão sexual do trabalho e família tradicional burguesa

A noção da divisão gendrada de trabalho e o resgate da discussão da terminologia sexo/gênero são fundamentais para compreendermos os fundamentos das ideologias e práticas relacionadas à naturalização construída sobre a aderência da mulher e do feminino à maternidade. Partindo de uma concepção mais próxima à segunda onda do feminismo, em que o termo *sexo* é destinado para o aspecto biológico e *gênero* para as construções normativas sociais, o fato de mulheres gerarem filhos ocorreria em razão do sexo, mas a responsabilização pelos cuidados a esses vem das sociais, do imaginário do que é ser mulher, portanto da divisão gendrada de trabalho. Homens saem para o espaço público e mulheres cuidam do espaço doméstico (Beauvoir, 1949/2019; Lerner, 2019; Zanello, 2018).

A maternidade, assim, ocupa um lugar central e com importantes divergências dentro dos debates feministas. Por um lado, distinguem-se feministas que conferem à maternidade valor central, como algo essencial que as diferem dos homens, estimulando, portanto, que todas as mulheres vivenciem essa experiência como uma potência do feminino. Segundo Garcia (2015), essa corrente de pensamento, que pode ser caracterizada como feminismo essencialista, adota as

distinções homem/cultura e mulher/natureza, nesse contexto, sendo a capacidade feminina de gerar a vida, a maternidade, é concebido como algo positivo, a ser valorizado. Dessa perspectiva, derivam outros movimentos, como o ecofeminismo. Badinter (2011) denomina essa corrente como feminismo naturalista e, de uma forma crítica, descreve-o como um movimento que pode levar a uma idealização da maternidade e à naturalização de um suposto instinto materno, descrito por ela – e como vimos detalhadamente no primeiro capítulo – como histórico e socialmente construído, com objetivos ideológicos.

Dentro desta corrente, alguns grupos defendem a maternidade como algo essencial ao feminino, não questionando tanto a possibilidade de escolha em relação a ser mãe, mas propondo uma renúncia ao trabalho na esfera pública, compreendido como responsável pela sobrecarga, reivindicando ao Estado uma renda básica como auxílio. Sua defesa é a de que a maternidade não deveria ser vista apenas como um peso ou uma prisão, como muitos textos importantes (Beauvoir, 1949/2019) vinham direcionando, mas algo que também traria um prazer único (Badinter, 2011; Schrupp, 2019). Movimentos religiosos cristãos, em geral, também vão por essa perspectiva, seguindo o modelo do pensamento medieval de que a maternidade é uma espécie de redenção: ao lado de prover conforto ao homem, é principal papel feminino. Elevam a experiência materna como uma das mais sublimes e essenciais para as mulheres.

Por outro lado, demais feminismos, em sua maioria, acreditam que as exigências sociais em torno da maternidade são formas de restringir nossas vidas e escolhas. Simone de Beauvoir (1949/2019) chega a propor a anti-maternidade como uma forma de protesto ao estilo de vida recluso imposto à mulher. As descrições amplamente divulgadas, ainda nos dias de hoje, da suposta beleza e da força

feminina na renúncia, em *cuidar* da casa, do marido e dos filhos é uma forma poderosa de nos fazer aceitar esse tipo de exploração, fazendo-nos sentir importantes, quando “ser rainha do lar” é um *status* admirável para quem nunca teve muita relevância social.

Nesta linha de raciocínio, Silvia Federici (2019b) propõe, não apenas teoricamente, mas por meio de forte ativismo político, que o trabalho doméstico, o sexual e o reprodutivo sejam reconhecidos, não como manifestações de afeto, mas como um trabalho explorado/escravo que sustenta todo o sistema capitalista, pois fornece casa e roupas limpas, alimentação, conforto e reprodução, para que o trabalhador homem possa ter todo o suporte necessário para trabalhar e sustentar a máquina produtiva geradora de capital. Partindo da importância política do salário para a estruturação da sociedade, Federici luta pela remuneração para o trabalho doméstico e reprodutivo para, assim, desmascarar a naturalização desses trabalhos ligados ao feminino.

A feminista italiana de vertente marxista denuncia o quanto atributos relacionados à feminilidade não passam, na realidade, de funções de trabalho e que precisam ser reconhecidas como tal; por isso, apesar de ter uma proposta política semelhante à das feministas naturalistas, que demandam auxílio do Estado para cumprirem as funções domésticas e maternas, a base epistemológica por trás da reivindicação é oposta. Uma das principais críticas de Federici à teoria de Karl Marx é justamente lhe escapar que, por baixo da exploração da classe trabalhadora pelos burgueses industriais, havia – e ainda há – a exploração do trabalho das mulheres dentro das casas, considerado como algo natural, algo de sua essência e, por isso, não remunerado. Seria justamente todo esse trabalho invisível engendrado, pois considerado femininamente natural e afetivo, que seria a base do

desenvolvimento do próprio capitalismo, que precisa deste trabalho a fim de conter custos para extrair lucro. Sua denúncia é de que

O trabalho doméstico é muito mais do que limpar a casa. É servir aos assalariados física, emocional e sexualmente, preparando-os para o trabalho dia após dia. É cuidar das nossas crianças – os trabalhadores do futuro –, amparando-as desde o nascimento e ao longo da vida escolar, garantindo que seu desempenho esteja de acordo com o que é esperado pelo capitalismo. Isso significa que por trás de toda fábrica, de toda escola, de todo escritório, de toda mina, há o trabalho oculto de milhões de mulheres que consomem sua vida e sua força em prol da produção da força de trabalho que move essas fábricas, escritórios ou minas. (Federici, 2019b, p. 68).

A proposta da autora de reconhecimento por meio de salários é visibilizar todo este trabalho oculto e, conseqüentemente, explorado, transformando nosso cotidiano, pois a remuneração daria uma possibilidade de escolha de quais trabalhos desejamos ou não realizar, criando novas formas de relações, mais solidárias. Apesar de estarmos de acordo com as teorizações de Federici (2017, 2019a, 2019b), vale ressaltar que esse tipo de abordagem, a depender de como seria interpretada e implementada, corre o risco de acentuar ainda mais a divisão gendrada de trabalho, pois receber remunerações ou subsídios do Estado poderia terminar por reforçar ainda mais a ideia de que trabalho doméstico e reprodutivo, ou seja, funções especificamente de cuidado com outros, são destinos do feminino, agora validados pelo capital. Apesar das diversas vertentes e divergentes visões sobre a maternidade dentro nos feminismos, é quase unânime a ideia de que esta, de diferentes formas, é um dos principais dispositivos de dominação social sobre as mulheres.

Delegar a responsabilidade da reprodução e, principalmente, dos cuidados

com crianças como funções essenciais da vida feminina é algo repassado pela cultura há milênios e internalizada por nós como algo natural. Zanello (2018) nos alerta como discursos são criados e reproduzidos a fim de nos educar sobre como devemos agir, sentir e nos constituir psiquicamente. Além da educação parental e escolar, os discursos também são realizados e divulgados por meio de ações publicitárias, filmes, romances, contos de fadas, revistas, novela, etc., ou seja, primordialmente difundido pelas mídias, os discursos normativos de gênero têm o objetivo de colonização dos afetos por meio de uma pedagogia afetiva.

Dispositivos de controle social, ou seja, formas de manter os sujeitos se comportando de acordo com determinadas normas gendradas, existem tanto para mulheres quanto para homens. Para os homens se ensina certa virilidade que abarca a ideia de “consumir” o máximo de mulheres possível, além de alcançar sucesso profissional e financeiro, ou seja, seu ideal social é voltado para sua própria satisfação. Para nós mulheres, por outro lado, a pedagogia afetiva nos educa e direciona nossos processos de constituição subjetiva para o ideal de ser amada, ser escolhida por um homem, por isso a referência à estética e à boa dona de casa é, ainda nos dias de hoje, tão valorizada. Assim, a leitura de Zanello (2018) de pedagogia dos afetos coaduna com a crítica de Federici (2019b) sobre subordinação sexual, pois dar prazer ao homem é algo que nos é ensinado como um dever, e sexo, para a mulher, é um trabalho, parte do *script* performático imposto pela matriz heterossexual (Butler, 2019).

Além do dispositivo amoroso, outro que se impõe na constituição da subjetividade feminina é a maternidade. Assim, a mulher como sujeito apenas existe na sua relação com o marido e os filhos (Zanello, 2018). Não apenas a cultura popular, mas religiões, e as próprias teorias científicas também se constituem como

pedagogias de gênero. Vejamos em que medida a psicanálise freudiana pode fazer parte dos dispositivos sociais de controle do feminino por meio da maternidade, criando e reforçando normativas de gênero.

Independentemente da concepção de feminismo considerada, não podemos deixar de reconhecer que o modelo de família nuclear é o ideal para a manutenção das mulheres em condições cada vez mais restritas ao espaço doméstico e, quando também atuam no mercado de trabalho, sobrecarregadas. Embora a dominação masculina sob a cultura ideológica patriarcal sempre estar presente de alguma forma, nas sociedades pré-renascentistas existiam formatos de convivência social mais abertos em comunidades. Os cuidados domésticos e com as crianças, apesar de serem consideradas funções femininas, podiam ser compartilhados com os demais membros do convívio social, já que eram tarefas coletivas. Foi com o advento do capitalismo, da burguesia, da noção de subjetividade privatizada e de intimidade, em torno do século XVIII e XIX, que as famílias foram se fechando e se isolando dentro das casas. Neste movimento, alguém precisaria ficar a cargo da rotina doméstica e dos filhos no interior da pequena família e esse alguém, sem opção de escolha, fomos nós.

A partir daí, não pararam de surgir obras reafirmando a grandiosidade da esposa e da mãe como rainha do lar. Os textos que até então faziam, basicamente, referências às escrituras sagradas foram ganhando novos contornos com o Iluminismo, considerados científicos. A família ampliada foi se reduzindo até chegar à pequena configuração de pai, chefe da família, filhos obedientes e mãe responsável por gerar e cuidar de todos. Nossa função era – é – fazer com que a força de trabalho masculina ficasse – fique – garantida. Para isso, além de não atrapalharmos o homem com interpolações de demandas pessoais, devemos ajudá-

lo a descansar e aliviar suas tensões (sendo ele próprio explorado pelo sistema de produção capitalista) com a atividade sexual, para a qual devemos estar sempre disponíveis. Uma boa esposa é a que deixa o marido realizado e descansado, e a boa mãe é a que produz filhos aptos para o mercado de trabalho (Federici, 2019b).

O preço da família nuclear burguesa é alto para nós, confortável para homens e lucrativo para o capitalismo. Nos dias atuais, observamos, ainda, a sobrecarga pelas múltiplas jornadas, já que, ao conquistarmos mais espaço na esfera pública, não deixamos de carregar a função de cuidadoras do lar e dos filhos, ao passo que os homens, por outro lado, não ocuparam o espaço doméstico na mesma proporção.

Um dos principais sinais de que as pedagogias afetivas de gênero estão funcionando muito bem para a internalização do dispositivo materno como nossa principal forma de subjetivação, nos dias de hoje, é o famoso sentimento de culpa (Nunes, 2011; Zanello, 2018). Qualquer escolha, seja por grandes projetos de vida ou pequenas ações do cotidiano que não vão ao encontro da doação incondicional à família tendem a aparecer no divã como narrativas carregadas de culpa, ansiedade e constrangimento.

Com o crescente fortalecimento da extrema direita conservadora no Brasil, nos últimos anos, vivenciamos uma forte onda em defesa desses ideais e modelos familiares tradicionais que já vinham sendo relativizados com as últimas ondas do movimento feminista. O retorno reacionário e nostálgico a um passado, agora fortemente atravessado pela necropolítica (Mbembe, 2018) de um governo fascista, nos mostra a força da resistência dos grupos de poder em abrir mão de seus privilégios em prol de políticas mais plurais e solidárias. Garcia (2015) assinala que sempre após uma época de expansão do pensamento e novas conquistas

emancipatórias, é comum assistirmos uma forte resposta conservadora patriarcal. Consideramos que é exatamente neste momento de crise em nosso país, de crescimento da voz conservadora, patriarcal, misógina, racista, homofóbica, transfóbica, xenofóbica e de rejeição a todo tipo de manifestação política e subjetiva, que não se enquadre nos moldes da família tradicional burguesa, que estamos descrevendo este trabalho.

Por isso, nosso posicionamento é o de resistência a qualquer tentativa de recuo aos avanços nas liberdades das formas plurais de ser, bem como o questionamento da crescente defesa de um determinado modelo de família descrito aqui no âmbito sociopolítico, mas também presente na lógica simbólica psicanalítica freudiana com a centralidade do complexo de Édipo como modelo em torno do qual as subjetividades se organizam. Compreendemos que questionar os discursos conservadores, em todas as áreas, seja de extrema urgência para não sucumbirmos ao obscuro cenário fascista ditatorial atual que impede potencialidades criativas que permitiriam saídas psíquicas mais satisfatórias e justas para todas nós.

Dentro destas reflexões, propomos trazer esse olhar crítico para nosso campo de estudo. Entendemos que, para a psicanálise freudiana, a constituição psíquica e o amadurecimento da sexualidade passa pelo atravessamento do complexo edipiano. No que se refere ao interesse específico desta pesquisa, a maternidade, mais ainda. A explicação de Freud, como vimos no segundo capítulo, para o estabelecimento de um desejo pela maternidade passa, necessariamente, pelo complexo de castração.

Compreendemos que, assim como no atual cenário político e social brasileiro de defesa do cidadão de bem e da família tradicional existe, também no

ambiente psicanalítico, uma grande resistência em mexer neste modelo, muitas vezes defendido por não se referir a uma organização familiar real, mas simbólica. Propomos adentrar nesta seara e repensar criticamente este modelo e suas implicações para as construções teóricas em torno do feminino e da maternidade.

4.2. O Problema do complexo de Édipo

Como já vimos nesta pesquisa, o complexo de Édipo é conceito central na construção freudiana sobre desenvolvimento psicosssexual, portanto, da organização da subjetividade. Édipo, personagem trágico de Sófocles, seria o modelo em torno do qual se organiza o inconsciente, por outro lado a personagem Hamlet de Shakespeare, que vive atormentado pelo fantasma do pai que lhe cobra sua vingança, expressa a forma simbólica da teorização do sentimento de culpa (Roudinesco, 2016).

Para Freud (1900/1999), o romance familiar sobre a forma do complexo de Édipo, constitutivo do sujeito moderno, está entre o conflito de Édipo, pelos desejos incestuosos e parricidas, e o de Hamlet, pela consciência de culpa, que decorre da interdição pela ameaça da castração registrada no psiquismo pela instalação do Super-eu, que sempre nos perseguirá em busca de punição pelo pecado primevo.

Toda a intensa pulsionalidade dos primeiros anos de vida, que transborda em afetos de amor e ódio, desenrola-se na triangulação entre mãe, filho e pai. Importante destacar que não necessariamente pais biológicos, mas pessoas que se coloquem como principais cuidadores, pois, independentemente de quem sejam, a triangulação precisa se estabelecer. Mesmo que em termos de função, materna e paterna, compreendemos que a ideia é a mesma da proposta por Freud, apenas transportada para o nível simbólico, o que não a torna menos problemática. As formas particulares de cada sujeito se ver com esses intensos afetos de desejo e

ódio incestuosos é o que moldaria o núcleo neurótico e a formação do caráter de cada um.

A construção específica da feminilidade e do suposto desejo pela maternidade, atrelada a ela por Freud (1933/2018), perpassa a reação da menina com a percepção, na primeira infância, de que algo em seu corpo lhe falta. Assim, para Freud (1924/2018), a “anatomia é o destino” (p.252), a percepção das pequenas crianças em relação à diferença anatômica genital leva a distintos sentimentos e formas de lidar com eles, a angústia pela possibilidade de castração, no menino, e o complexo de castração pela sua efetivação, na menina (Freud, 1923/2018, 1924/2018, 1931/2018, 1933/2018, 1940/2018).

A maneira de a menina, que se vê sem um pênis, lidar com o que se estabelece como complexo de castração seria o desenvolvimento de uma reação de inveja diante à falta, e de ódio pela pessoa que ela entende ser a responsável por não ter lhe dado esse algo que lhe falta, sua mãe. Assim, explicar-se-ia o desvio da libido da menina, da mãe para o pai, detentor do falo (Freud, 1918/2018, 1923/2018, 1925/2018, 1924/2018, 1931/2018, 1933/2018).

O complexo de castração para a menina, contrariamente ao que ocorre com o menino, que abandona a relação incestuosa, é, então, o que possibilita a sua entrada na relação edípica, pois, ao voltar-se para o pai, passa a desejar ter com ele um filho/falo e a rivalizar com a mãe. Este desejo por um filho do pai nunca nos abandonaria, atingindo sua máxima gratificação, na fase adulta, com sua efetiva realização por meio da maternidade. A maternidade é assim, para Freud (1933/2018), a solução para a garota lidar com sua inferioridade, a melhor compensação para a falta fálica.

Como centro da teoria freudiana, a passagem pelo complexo edípico é o que

permitiria a constituição psíquica e a entrada dos sujeitos na cultura pela interdição do incesto. Assim, é o que possibilita uma organização da sexualidade ou, já usando os termos da segunda teoria pulsional, uma organização das pulsões sexuais de modo compatível com civilização. Portanto, o que prepararia a sexualidade dando a ela um modelo normativo seria o complexo de Édipo. É a fôrma da psicanálise ao pensar como a sexualidade se adequa à cultura, pois pressupõe um desenvolvimento normal de uma identidade fixa masculina e feminina e a internalização de leis incontestáveis.

A solução do complexo de Édipo é procedida pelo estabelecimento da lei paterna, que é internalizada, possibilitando a formação do Super-eu e permitindo a entrada do sujeito na cultura. Essa compreensão psicanalítica, não nos parece tão distante do que vimos, no primeiro capítulo, a respeito do ritual grego antigo de recebimento do bebê, em que o pai é o responsável por aceitá-lo como, para além de um ser vivo, um ser social, um cidadão.

O simbolismo da saída do complexo de Édipo pela interdição do incesto e a consequente internalização da lei paterna, assim como a volta na lareira e a colocada do bebê no solo, não deixam de expressar o simbolismo do masculino, do paterno, como o que realiza o acultramento do bebê, por um corte da relação fusionada com a mãe, considerada como a natureza selvagem. Apenas essa separação é o que permitiria a criança se tornar humana. Ou seja, no complexo de Édipo, assistimos à repetição da já antiga noção de mulher/mãe/selvagem e homem/pai/cultura, em que apenas a função paterna poderia salvar o bebê da natureza devoradora materna.

Freud se apoiou com bastante frequência na mitologia como forma de confirmar suas observações, porém questionamos se encontrar na mitologia os alicerces das configurações do inconsciente os fazem universais e imutáveis ou se,

por outro lado, apenas não denunciariam a manutenção de uma civilização fundada do patriarcado. As explicações freudianas com base na mitologia grega e nas narrativas clínicas podem ser contestadas não como inverdades, mas como expressões de uma ideologia criada nos tempos antigos e mantida até os dias atuais. O fato de se perpetuar por tanto tempo e se expressar em diversos registros filosóficos, religiosos, mitológicos, artísticos, não dá o *status* de verdade, mas sim, a falsa ideia de uma naturalidade. O efeito de incluir narrativas construídas em sociedades e culturas patriarcais na metapsicologia, nas bases da construção psicanalítica, corroboram, agora com novos contornos e justificativas psíquicas, ideais de supremacia masculina, assim como de maternidade, como destino inevitável ao feminino, e “deram novo prestígio ao velho argumento de que o principal papel da mulher é ter e criar filhos” (Lerner, 2019, p. 45).

Na explicação freudiana, uma série de complexos mecanismos psíquicos se coloca em movimento em função dos acontecimentos edípicos, dentre os quais o recalçamento, a sublimação, a formação reativa e as identificações, todos estes possibilitam ao sujeito desenvolver uma personalidade normal ou neurótica. Assim, poderíamos considerar que o complexo de Édipo serve como um modelo organizador da pulsionalidade dispersa da pequena criança, por meio de repressões de desejos incestuosos e, de acordo com a posse ou não do falo, dita formas pré-determinadas sobre como cada sexo deve se encaminhar. É por meio das fases do desenvolvimento psicosexual – oral, anal, fálica – canalizadas em torno das relações edípicas que as pulsões parciais se unificam e assumem determinados caminhos (Freud, 1905/2016, 1915/2010b).

4.3. Binarismo sexual edípico e normatividade

Resgatando a noção de performatividade de Judith Butler (2019) para

pensarmos a respeito do complexo de Édipo, na teoria freudiana as performances de gênero se restringem, com a maturidade psíquica, em masculinas ou femininas, pois a diferença anatômica, presença ou ausência do pênis, é o grande divisor dos possíveis encaminhamentos do complexo.

Seguindo na proposta da filósofa estadunidense, entretanto, não seriam os efeitos simbólicos da diferença anatômica que causariam nos sujeitos determinadas posições afetivas, mas as narrativas dadas pela cultura desde o momento de seu nascimento e, atualmente com o desenvolvimento das tecnologias pré-natais, desde os primeiros exames pelos que cercam aquele bebê. Seriam os discursos dos adultos, de crianças mais velhas, os contos de fadas e infinitas outras possibilidades de pedagogias de gênero (Zanella, 2018) que direcionam o processo de subjetivação por determinados caminhos privilegiados culturalmente e perpetuados historicamente pelo controle social.

No texto de Freud (1905/2016), meninas e meninos, após passarem pelo período edípico de acordo com seu sexo, atravessam um período denominado de latência, no qual a libido genital é reprimida ou sublimada, apenas voltando a se manifestar ativamente na puberdade. No caso das meninas, haveria ainda uma etapa a mais para completar sua maturação sexual, abandonar a excitação clitoriana, tida como ativa/fálica em favor da excitação do canal vaginal, assumindo o desejo feminino de receber o pênis (Freud, 1933/2018). Não apenas esta concepção, um tanto quanto absurda e ingênua sobre a excitação genital feminina, mas toda a construção sobre a feminilidade é desenvolvida em torno da referência fálica: “as teorias de Sigmund Freud reforçaram ainda mais a explicação tradicionalista (...) a máxima de Freud de que ‘anatomia é destino’ que deu nova vida e força aos argumentos de supremacia masculina” (Lerner, 2019, p. 45).

Freud segue na esteira do conhecimento predominantemente construído por homens, desde a Antiguidade. De Galeno a Freud, a mulher é um homem com algo a menos, como já citamos. Assim, a teoria freudiana, baseada em uma visão binarista, considera a existência de dois sexos segundo os quais todo o desenvolvimento psicosssexual é atrelado, por meio das relações que se estabelecem na dualidade mulher/mãe *versus* homem/pai. Freud (1925/2018) vai fazer da diferença o motivo central de suas reflexões.

Por mais que possa ser traduzida em termos simbólicos, a teoria freudiana reforça a ideia da identidade de gênero e formas de desejo ligadas ao falo. Ao colocá-lo como conceito central, em torno do qual todas as subjetividades se organizam, mantém o olhar masculino sobre o humano. O falo como a referência do ser humano padrão e a mulher como a castrada denunciam a visão do homem como a referência em torno do qual o outro gênero é pensado (Beauvoir, 1949/2019; Lerner, 2019).

A consideração de uma sexualidade essencialmente polimorfo-perversa, por outro lado, nos permite muitos avanços e ainda nos serve de instrumental para considerar a complexidade da constituição psíquica humana, porém o próprio Freud não levou suas considerações às últimas consequências, estabelecendo, por meio do atravessamento edípico, a genitalização heterossexual o caminho normal para o desenvolvimento subjetivo. Butler (2019) subverte essa teoria ao nos provocar com a afirmação de que “não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois” (p. 26), já que, para a filósofa, o “próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero” (p. 27). O que ela nos diz é que anatomia não é destino, assim como Lerner (2019) afirma que o problema de Freud em falar que anatomia é destino é colocá-la? como uma

inevitabilidade, como se é e deve ser e não como algo já foi, um dia, destino.

Considerando essas ideias, colocamos em questão se a psicanálise freudiana, especialmente com a centralidade do complexo de Édipo, de fato rompe com códigos e normas sexuais aprisionantes, como muito defendido, ou se os reforça. O ponto, levantado por Butler (2019) e com o qual concordamos, não é pensar quem deve deter o poder, ou como este poder está distribuído entre homens e mulheres, mas problematizar o próprio binarismo homem/mulher tido como essencial e que acaba por determinar papéis sociais a cada um.

O que nos diz que um corpo é mulher ou homem? A presença ou a ausência de um pênis proeminente? Determinados hormônios na corrente sanguínea? Diferença cromossômica? Não há, para a filósofa, uma verdade sobre o corpo que possa definir os sexos apenas em homem e mulher, mas fronteiras politicamente construídas num sistema conceitual hegemônico. Assim, ela nos propõe que gênero – ou sexo, já que para ela não há essa distinção – possa ser concebido como atos performáticos singulares que subvertam as categorias de corpo, sexo, gênero e desejo, rompendo com a estrutura binária imposta pela matriz heterossexual.

4.4. Complexo de Édipo a interseccionalidade?

Outro viés de análise crítica para reconsideração do complexo de Édipo é a noção de interseccionalidade. Como vimos no capítulo anterior, este instrumental nos auxilia a trazer uma leitura mais complexa e plural tanto dos fenômenos políticos quanto das construções teóricas. Normalmente, ao questionarmos algo dos escritos freudianos, logo se levantam defesas sob o argumento de que precisamos localizar o homem em seu tempo. Concordamos inteiramente, porém, nada vale a contextualização da teoria como justificativa para seu enrijecimento e não para sua revitalização. Há de se questionar o corpo metapsicológico tanto segundo nosso

tempo quanto nosso lugar de fala, a saber, aqui, como mulheres, mães, pesquisadoras, psicanalistas e brasileiras.

A interseccionalidade nos alerta de que não há um conhecimento que possa ser considerado global e hegemônico (Akotirene, 2020). Tal posicionamento, de universalização, é muito comum na psicanálise, especialmente no que se refere ao modelo edípico. O complexo de Édipo é, evidentemente, baseado na família europeia, branca burguesa e, compreendemos, não haveria outro modo de ser, afinal foi através da escuta deste público que a teoria foi construída. Assim, o que questionamos não é a existência do modelo edípico, mas sua universalização. Mesmo que, posteriormente, toda sua trama tenha sido elevada ao *status* simbólico de funções, não deixamos de considerá-lo como um modelo específico e localizado, transposto para outras condições, localidades e culturas com poucos questionamentos como se fosse, de fato, universal.

Faz-se necessário, relativizarmos a imposição deste modelo tanto para a cultura contemporânea quanto para a nossa realidade sul global, pois o “padrão eurocêntrico responde a problemáticas criadas por ele mesmo” (Akotirene, 2020, p. 40). Assim, a adoção, sem criticidade destes modelos, em nossa cultura brasileira, nos remete a uma nova colonização europeia, agora do conhecimento e das subjetividades.

Isso não quer dizer que toda produção norte global seja uma imposição imperialista e portanto deva ser rejeitada. Neste estudo mesmo, utilizamos grandes referências europeias e norte-americanas, por isso o alerta não para a rejeição, mas para a proposta de um diálogo crítico que possa enriquecer tanto a teoria psicanalítica, quanto os debates feministas, tendo em mente as diferenças interseccionais. O que questionamos são os conceitos freudianos de complexo de

Édipo, complexo de castração e inveja do pênis e a forma como são colocados como referências centrais para a compreensão da experiência e do significado da maternidade para o feminino.

Não era novidade, no início do século XX, que nossos papéis sociais eram atrelados à nossa anatomia; como vimos, essa foi uma associação fortemente defendida, especialmente, a partir do Iluminismo. Freud, vai além ao reforçar esses ideais com sua teorização sobre o feminino em que descreve que nossos corpos mutilados também nos conferem uma estrutura psíquica diferente: mais próxima da natureza, faltosas, invejosas e mais masoquistas (Nunes, 2000). A maternidade, baseada neste entendimento, para além das interpolações da estrutura patriarcal que a impõe como um papel social, moral, divino e de sobrevivência da espécie, ganha com Freud a função de apaziguar a falta fálica, contribuindo para o amadurecimento da feminilidade, ou seja, torna-se, também, estruturante do nosso psiquismo (Freud, 1933/2018).

Um dos grandes avanços da teoria freudiana foi constatar o conflito entre sexualidade, principalmente feminina, e a moralidade da cultura (1908/2015), pois ele apontou o quanto as histéricas denunciavam por seus sintomas a forte repressão e a impossibilidade de satisfação de sua sexualidade na rotina conjugal. Assim, ao mesmo tempo que revolucionou a noção de sexualidade, ampliando-a para muito além da genitalidade, demonstrando que esta se manifesta desde o nascimento, por outro lado, reforçou explicações tradicionalistas sobre o sexo feminino baseado na diferença anatômica.

Especialmente no que se refere à sua escrita sobre a maternidade na constituição da feminilidade (Freud, 1931/2018, 1933/2018), é extremamente conservador e condiz com os ideais da família tradicional de sua época. Ao colocar

a capacidade reprodutiva como centro da solução psíquica para a feminilidade, reforça os ideais de que a função da mulher é ser mãe, seja de um filho, de fato, ou do próprio marido (Freud, 1933/2018). Assim, é evidente que, no que toca ao tema específico da maternidade, a psicanálise freudiana não faz avançar as teorias patriarcais conservadoras, pois a vê – à maternidade – como maior meta de vida das mulheres e desviantes as mulheres que não se tornam mães (Freud, 1924/2018, 1931/2018, 1933/2018).

A falta de interseccionalidade na psicanálise freudiana, ou seja, a falta de consideração de diferentes realidades e interfaces de opressão, para além da moralidade sexual, é algo que consideramos ser de grande relevância para tratarmos um tema tão complexo e abrangente como a experiência da maternidade. A visão, predominantemente, burguesa e branca, não pode ser justificada apenas pelo aspecto histórico de sua produção. Claro que, naquela época, o termo *interseccionalidade* nem existia, mas as diferentes formas de opressão, sim.

Apesar de a psicanálise nos ensinar que cada sujeito e, portanto, cada processo analítico é único, acreditamos faltar, na teorização freudiana, a consideração de realidades muito distantes das da burguesia, branca, culta e vitoriana. Nos parece que careceu a Freud apreciar outros fatores na formação dos sintomas, como os sociais, os econômicos, os regionais e raciais, que possibilitariam leituras muito mais ricas, plurais e complexas sobre as experiências das mulheres com a maternidade. Essas outras mulheres não chegariam ao consultório de Freud, como vimos no segundo capítulo, a seus atendimentos e, portanto, suas observações clínicas eram voltadas para a elite vienense, sendo inegável que isso influi na sua forma de conceber a feminilidade e seus dilemas.

Não foi por falta de oportunidades. No mesmo momento em que Freud

escrevia seus primeiros textos psicanalíticos, a primeira onda feminista lutava com bastante barulho por igualdade de direitos civis. Freud teve contato íntimo com o famoso trabalho de Stuart Mill sobre a emancipação feminina, com o qual discordou veementemente em diversos aspectos (Roudinesco, 2016). Também, havia em seu grupo mais próximo, desde as reuniões de quarta-feira e já na primeira Sociedade Psicanalítica de Viena, a presença de colegas com outras experiências clínicas, como Alfred Adler, que sempre manteve seu consultório em bairros mais pobres e era partidário da medicina social. Além de Adler, teve a rápida, mas importante, presença de Margarete Hilferding, a primeira mulher a ser aceita na qualidade de membro da Sociedade, ambos militantes ativos da política socialista e estudiosos de Karl Marx (Hilferding et al., 1991).

Adler, que foi o primeiro presidente da Sociedade Psicanalítica de Viena, entre 1910 e 1911, tamanha a proximidade com Freud, renunciou ao cargo e se desvinculou definitivamente do pai da psicanálise em 1912. Alguns biógrafos indagam se as divergências teóricas que culminaram no rompimento de Adler e Freud não se deram, justamente, pela grande diferença de condições de suas clínicas, que levavam, invariavelmente, a considerações teóricas distintas. Essas pluralidades, dentro do reduto freudiano, não pareciam agradar a Freud, tendo em vista a grande frequência com que ocorriam conflitos e cisões (Gay, 2012; Hilferding et al., 1991; Roudinesco, 2016). Talvez possamos supor que o receio em pluralizar os conceitos e relativizar as teorizações da jovem disciplina com olhares interseccionais, poderia trazer a Freud a preocupação, ou até a insegurança, em não conseguir criar um corpo metapsicológico consistente e, por isso, ele teria optado por manter estruturas firmes, algo que defendia com grande ardor, como é o caso do complexo de Édipo.

Outro contemporâneo a Freud a criticar a noção enrijecida de organização e desenvolvimento psíquico em torno do complexo edípico foi Sándor Ferenczi, propondo outras possibilidades de configuração familiar, o qual foi fortemente combatido, como todos os demais que fizeram essa tentativa (Roudinesco, 2016). Para Freud (1905/2016), questionar a configuração edípica era questionar a própria psicanálise. Apesar de ele mesmo discorrer sobre o quanto conceitos são apenas convenções e que “o progresso do conhecimento, entretanto, não tolera, nenhuma rigidez de definições” (Freud, 1915/2012, p. 17), não podia abrir mão de alguns conceitos fundamentais.

Então nos parece que essa recomendação de não aceitarmos a rigidez de definições e conceitos seria um alerta para os estudiosos do futuro, pois contemporaneamente a ele, vimos que existiram diversas possibilidades de abertura, mas que apenas puderam ser consideradas anos e, em alguns casos, décadas depois. Esse é o caso da conferência de Margarete Hilferding, membro da Sociedade Psicanalítica de Viena, aceita no ano de 1910 por meio de votação, não sem intenso debate e hostilidade da bancada antimulheres da Sociedade. Sua permanência durou apenas um ano, quando seu colega Adler rompeu com Freud e Margarete decidiu, por maior aproximação e afinidade política, se vincular à fundação adleriana.

Durante sua curta passagem, realizou uma emblemática conferência em que pôde apontar reflexões extremamente relevantes e, talvez, avançadas demais para a época e para a plateia masculina, sobre a maternidade. Essas reflexões, claramente, não foram consideradas ou absorvidas na teoria freudiana, o que é uma pena, mas nada surpreendente tendo em vista que toda ciência da época – e ainda da atualidade – era embasada segundo ponto de vista masculino. Os cavalheiros presentes pouco

conseguiram absorver as considerações femininas sobre um tema que nos diz respeito. A conferência intitulada *As Bases do Amor Materno*, proferida em 1911, trazia para debate a ideia da inexistência de um amor materno inato. Hilferding (1991) argumentava que a criança representaria para a mãe um objeto sexual, como outro qualquer, que é estabelecido primeiramente na gestação, pelos movimentos fetais, que provocariam uma espécie de prazer, portanto uma relação sexual entre mãe e feto, mas que é posta a fim pelo parto, e isso explicaria, segundo a autora, casos de depressão pós parto. Num segundo momento, essa relação objetual pode ser reestabelecida, aos poucos, pelo contato físico entre a mãe e o bebê já fora do ventre. Apresentou casos de infanticídio e agressão a crianças pequenas por parte da mãe para problematizar o assunto.

Depois de sua fala, houve grande debate com muita resistência, comentários e observações bastante organicistas que, de certa forma, dissiparam a possibilidade de discussão psicanalítica do assunto. De modo geral, sua plateia não conseguiu assimilar a ideia de ausência de um amor materno inato. Hilferding (1991) queixou que sentiu-se, obviamente, incompreendida.

Margarete Hilferding estava escancarando para sua audiência, em 1911, algo que para homens, brancos, burgueses, era impossível compreender e que Freud, até o fim de sua vida, não conseguiu levar em consideração, já que em sua obra, especificamente, dedicada sobre feminilidade (Freud, 1933/2018) aponta a maternidade como o melhor e mais livre de ambivalência caminho para a feminilidade. A crítica sobre a ideia de essência maternal da mulher parecia e, ainda nos parece, um tabu tanto para a sociedade em geral quanto para a psicanálise freudiana.

Considerando toda leitura feminista de que nos munimos, fica evidente que

as conceitualizações freudianas sobre a experiência de ser mãe acompanham a cultura patriarcal ao colocar o masculino/fálico como centro em torno do qual gravitam todas as questões humanas, universalizando-as. Por isso, consideramos que o modelo edípico e o complexo de castração, que colocam a inveja do pênis como central na subjetivação feminina, não podem servir como modelo para pensarmos um tema tão complexo como a maternidade para a mulher. Cogitar que a maternidade é o destino privilegiado para a solução da falta fálica é não apenas reducionista, patriarcal e normativamente violento, como contraditório com a própria teoria pulsional descrita por Freud a partir de 1915, com o texto *Pulsões e seus Destinos*.

Esta ambiguidade entre uma visão conservadora em alguns pontos e a criação de um arcabouço teórico tão rico como a teoria pulsional em outros, que nos dá notícia de que não vivemos em estado natural, dominados por instintos, é o que nos permite usar a própria psicanálise para questioná-la. Por isso, vejamos como a teoria pulsional pode nos auxiliar a abrir a discussão e pensarmos o tema da maternidade de forma mais plural e complexa.

5. Pulsão de morte, Maternidades e Performatividade

Sendo o complexo de Édipo um dos conceitos centrais da psicanálise freudiana em torno do qual é pensada toda organização do psiquismo, e diante tudo o que expusemos, seria possível pensarmos uma psicanálise que se desembarace do viés ideológico: branco, burguês, europeu, falocêntrico?

Arán (2006) nos propõe reexaminar a centralidade do falo e do complexo de Édipo para “pensar novas formas de sociabilidade” (p. 175). Para a autora, assim como para Birman (1999), o feminino não estaria dentro da lógica fálica como castrada, mas fora, colocando as insígnias fálicas em suspensão, trazendo a ideia de desfalicização. Neste sentido, seria possível dar uma positividade ao conceito de feminino, ao pensá-lo não mais em relação ao masculino, mas por si mesmo, através de uma pulsionalidade criativa, já que mais livre por não estar dentro da lógica fálica.

A questão colocada ao feminino não seria, nesta leitura, a inveja do pênis, mas o confronto com o desamparo, que não se refere à castração e sim ao desamparo inicial com o qual todos precisamos lidar, sendo a sublimação um dos caminhos privilegiados para lidar com essa angústia. Deste modo, a feminilidade, como o que estaria fora do registro fálico, é o que nos permitiria uma criação estética da nossa subjetividade. Essa positivação da subjetividade da mulher é, para Arán (2006), uma contracultura dentro da psicanálise.

Arán (2006) e, especialmente, Birman (1996, 1999) nos alertam para o potencial criativo, na psicanálise freudiana, da teoria pulsional. Como já apontado, acreditamos que a universalização do complexo de Édipo e, consequentemente, toda teoria da constituição da feminilidade baseada no complexo de castração e inveja do pênis, pode ser contraposta com a conceitualização do próprio Freud

(1920/2010, 1915/2012) sobre a pulsionalidade, que nos fala sobre a infinita variabilidade de objetos e ausência de um destino *a priori* para a pulsão.

5.1. Pulsões, feminilidade e maternidade

Freud (1915/2012) destaca que uma análise fundamentalmente metapsicológica do psiquismo deve considerar, além dos aspectos dinâmicos e topográficos, os econômicos. A economia psíquica se refere às movimentações pulsionais, o aumento ou decréscimo de tensão, suas movimentações e descargas. *Trieb*, a pulsão, é introduzida na teoria freudiana com a publicação de *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (Freud, 1905/2016), para descrever uma força ou energia, que se encontra entre o psíquico e o corporal, algo que foi, a princípio, um sinônimo para libido.

Nesta definição de pulsão, Freud descreveu três atributos: meta, ou finalidade, que seria considerada sempre a satisfação ou descarga do excesso de tensão; a fonte, que sempre seria somática; e o objeto, que é o meio por qual a pulsão atinge a sua meta. O objeto é o que existe de mais variável, ou seja, os objetos preferenciais não são fixos, rígidos, ou dados naturalmente, eles vão sendo delineados conforme as experiências e as identificações dos sujeitos ao longo da vida.

A educação gendrada dos afetos têm papel essencial na limitação dos objetos e determina quais as principais formas de satisfação de acordo com a distribuição binária dos sexos. Para as mulheres, preferencialmente, destacam-se os destinos pulsionais de se fazer ser amada por um homem e a realização da maternidade. A noção de matriz heterossexual, de Butler (2019), no mesmo sentido, descreve a imposição cultural de um determinado modelo de sexualidade e desejo que toma como natural a noção binária de sexo/gênero em que homens e mulheres

devem se comportar, se vestir, desejar, ou seja, performar de formas específicas.

Fica evidente que é a cultura que impõe, por meio de discursos normativos gendrados – ganhando forma na psicanálise freudiana com a teorização do complexo de Édipo – quais objetos podem ou não ser tomados para satisfação pulsional. Assim, compreendemos que a mítica freudiana é não apenas um retrato das relações sociais de sua época, mas também criadora de um fenômeno que supõe apenas descrever.

McClintock (2010) traz a figura da babá, declaradamente por Freud em suas cartas a Fliess como sua iniciadora sexual, como personagem emblemática com a qual pôde contar quando sua mãe estava ocupada com os demais filhos e afazeres. Foi ela quem também, por outro lado, lhe apresentou as ideias cristãs. McClintock faz uma análise crítica sobre o silêncio em torno das não mencionadas trabalhadoras domésticas, sem as quais as famílias tradicionais burguesas de classe média e alta não poderiam existir: “a psicanálise freudiana clássica em sua maior parte, tem recusado firmemente dar qualquer *status* teórico à criada, a não ser como uma intromissão temporária ao lar” (p. 140, grifo da autora).

Seria, justamente, pela presença tão contundente dessa babá que Freud podia ver sua mãe de um lugar tão distante e idealizado. A autora questiona a confusão de Freud ao declarar ter sido a babá sua professora em matéria sexual, porém, ao escrever o texto sobre a feminilidade (Freud, 1933/2018), é a mãe que entra como a sedutora. Segundo a análise de Martins (2021) sobre a obra de McClintock, a babá ou demais trabalhadoras domésticas, configuram uma quarta ponta do triângulo edípico e sem as quais talvez nem haveria a saída histórica e, assim, nem psicanálise, já que estas davam às burguesas algum acalento das tarefas domésticas e a distância dos maridos: “Essa quarta ponta repuxa o triângulo edípico estrutural

e o desconfigura por completo. O quarto vértice desaba a reiterada forma geométrica ao indicar que a constituição da subjetividade moderna não se reduz aos três ângulos mãe, pai e filho” (parág. 2). O que chama atenção de McClintock é a insuficiência da triangulação edípica que apela para um clichê familiar que não correspondia à dinâmica conflitiva sexual infantil, e que não poderia simplesmente ser transposta como função materna, já que “[a] babá não é um corpo intercambiável ao da mãe, tampouco mera extensão dela” (Martins, 2021, parág. 3).

Assim, o Édipo como catalisador e organizador da pulsionalidade pode ser relativizado por vários ângulos, por isso optamos por pensar a metapsicologia da maternidade com o conceito de pulsão. Esta, *per si*, não tem sexo e nem objetos pré-determinados, sendo que a única coisa que nos é imposta é a necessidade de satisfação ocasionada pelos impulsos constantes advindos do corpo. Quanto se trata da maternidade, Freud não conseguiu pensá-la por este caminho, como uma *possibilidade* de satisfação dentre tantos outros, como a atividade intelectual ou artística, e como um objeto que pode ou não se estabelecer como proposto por Hilferding (1991), em 1911, e sim a coloca como uma necessidade intrínseca ao feminino. Vejamos que, como o avanço da teoria pulsional, esta se torna ainda mais disruptiva, evidenciando ainda mais esse problema.

Com a publicação de *Pulsões e seus Destinos* (Freud, 1915/2012), a teoria pulsional ganha mais corpo ao serem descritos seus processos dinâmicos e suas vicissitudes. Neste artigo, a pulsão é descrita como

um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que alcançam a alma,

como uma medida de exigência de trabalho imposto ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal. (Freud, 1915/2012, p. 25)

Assim, a pulsão é compreendida como esse elo entre os processos físicos e os psíquicos, por isso sua fonte é sempre corporal. Neste texto, também, é descrita uma quarta característica da pulsão: a pressão [*Drang*], que é apresentada como a força ou a “medida de exigência de trabalho que ela representa” (Freud, 1915/2012, p. 25) e é esta força que demonstra o caráter ativo da pulsão, ou seja, não existe pulsão passiva, pois ela sempre nos impele a algo, para a satisfação.

Nesta obra, a diferenciação primordial das pulsões ainda era entre as pulsões sexuais e as pulsões do Eu ou autoconservativas. Esta dualidade, porém, sofre importante mudança com a publicação do artigo *Além do Princípio de Prazer* (Freud, 1920/2010), em que são apresentados dois novos conceitos, a nova dualidade pulsional: Eros ou pulsão de vida e Thânatos ou pulsão de morte. Estes se colocam no lugar dos – até então – conhecidos pólos do conflito psíquico, pulsões sexuais e autoconservativas.

Thânatos e Eros representam, assim, o conflito interno pela tendência a voltar ao estado anterior, inorgânico, e a força para novas ligações da vida. Não podemos, entretanto, fazer aqui uma leitura simplista. Pulsão de morte não significa morte em seu sentido literal, assim como a vida para Eros. Consideramos mais inteligível pensarmos em termos de aglutinação e separação: a pulsão de vida como a força psíquica que busca a ligação, a conexão, a aglutinação; já a pulsão de morte impõe um desligamento, a desfusão, a separação. Ambas são essenciais para a vida e trabalham em conjunto, mantendo um equilíbrio. O que é mortífero, portanto, não é a pulsão de morte, mas os excessos, tanto de Thânatos quanto de Eros.

É com base nessa teorização que vislumbramos um olhar menos atravessado

por ideologias morais, para libertarmos a feminilidade da maternidade e a maternidade do amor instintivo. Considerar que a pulsão é a princípio livre e que, apesar das experiências, identificações e aprendizados, seus objetos não são fixos – nem mesmo para as mães – é fundamental para abriremos a questão do desejo ou não da maternidade e das diferentes formas de expressão desta.

5.2. Maternidade, pulsão de morte e pluralidade

Consideramos que é com a noção psicanalítica de pulsão e, especialmente, a pulsão de morte que a psicanálise freudiana pode ser transposta – e não, imposta! – para outras épocas e outras realidades, além da Europa burguesa vitoriana. A ideia de pulsionalidade, diferentemente do que consideramos com o conceito de complexo de Édipo e todos seus derivados, não abarca costumes e normativas. Pelo contrário, permite pensar, de forma disruptiva, qualquer tipo de tentativa de naturalização, normalização e normatização das experiências humanas.

Por isso, podemos refletir, com a própria psicanálise freudiana, uma maternidade não mais como um destino ou uma *necessidade* para a maturidade do feminino. Não há um destino pré-estabelecido para o desejo humano, já que a maternidade pode ser uma das possibilidades, como qualquer outro dentre os ilimitados possíveis objetos de satisfação pulsional, para qualquer sexo/gênero do espectro de infinitas possibilidades, para além do sistema binário e da matriz heterossexual (Butler, 2019).

Claro que, ao pensarmos em infinitos objetos, assim como Butler (2019) apresenta as infinitas possibilidades de performatividade de gênero, não estamos supondo que cada sujeito efetiva e conscientemente escolhe como desejar ou como ser. O bebê, antes mesmo de nascer, já é alvo da discursividade que tenderá a capturá-lo e moldá-lo dentro das normas da cultura em que está e estará inserido.

Por isso, as performances não são livres; pelo contrário, são impostas como um roteiro entregue ao ator numa peça de teatro. Porém, chamamos a atenção para a possibilidade de subversão das normas, já que se trata de algo não intrínseco ao humano e, portanto, pode ser alterado. Anatomia não é destino.

Ao relativizarmos a universalidade do complexo de Édipo, propomos que filho não é substituto fálico; pode até ser, mas não pode ser postulado como um princípio universal, já que a própria noção de inveja do pênis e centralidade do falo são colocadas em cheque pelas teorias feministas estudadas aqui. O masculino, associado à lei, à cultura, à virilidade, não é um conjunto de regras naturais, sendo essa uma visão comprometida de um certo lugar de fala, do homem, branco, eurocêntrico, burguês.

Portanto, não questionamos a existência dessas conceituações organizadoras do psiquismo em relação à cultura – elas existem, pois apareceram na clínica freudiana e, de certa forma, ainda aparecem nos divãs contemporâneos. O que problematizamos é sua centralidade e universalização, pelo viés interseccional tanto do nosso lugar de fala como pela compreensão de realidades atravessadas por opressões totalmente distantes do que Freud pôde vislumbrar, e entendemos que não temos como pressupor qual o lugar da maternidade para a feminilidade de modo geral.

Como mulheres, brancas, brasileiras, mães e psicanalistas que atendem clinicamente outras mulheres com outras intersecções sociais, geográficas e raciais, constatamos que a questão da maternidade é muito mais complexa e plural do que Freud (1933/2018) descreveu. Um ser quando nasce é totalmente desamparado e muito ao contrário do que a suposta completude fálica. O que, muitas vezes, observamos é a sensação de vazio e melancolia já, também, explicitada por

Hilferding (1991) para o próprio Freud.

Arán (2006) aponta para a emergência de uma alteridade radical que a dependência originária do bebê traz, e o quanto as marcas do cuidado materno são o que permitiria a emergência do eu. Sobre isso gostaríamos de fazer dois apontamentos. O primeiro é pensarmos na ênfase dada às marcas dos cuidados *maternos*. Esta não é uma questão que colocamos a esta autora em específico, pois simplesmente a tomamos como exemplo para explicar sobre algo que se encontra em praticamente todo texto que trate da questão da maternidade e do desenvolvimento psíquico do bebê, especialmente na psicanálise das relações de objeto ou a chamada psicanálise perinatal. Por que as marcas dos cuidados iniciais são consideradas sempre maternas? Por que não se fala das marcas iniciais dos cuidados paternos? Por que não falarmos apenas em marcas dos cuidados iniciais?

Alguém poderia nos responder: porque é a mãe que amamenta e passa mais tempo com o filho? Porém, na atualidade, muitas mulheres que pariram seus filhos não os amamentam no seio, seja por dificuldades fisiológicas, psicológicas, trabalho fora de casa, ou por não desejarem, podendo todos os processos de cuidado, inclusive a alimentação por meio de mamadeiras, ser realizada por um homem ou qualquer outra pessoa. Lembramos, aqui, também da importância da figura da babá, bem descrita por McClintock (2010). Além disso, têm-se as famílias formadas por casais homossexuais com filhos adotivos, ou gestados em barrigas de aluguel. Poderíamos destrinchar uma série de exemplos fora do triângulo mãe-pai-filho que se propõe a cuidar de um bebê, e o faz suficientemente bem.

Neste ponto, outro alguém poderia nos interpolar com a questão de que não se trata do sexo em si do cuidador, mas da função, quando não estaríamos falando de mãe e pai, mas de função materna e função paterna, que, independentemente da

configuração familiar, alguém ou algo irá representar para o bebê a função da mãe e a função do pai, podendo até mesmo os dois se fundirem na mesma pessoa. Pois bem, respondemos com outra questão, então: por que mantermos essas nomenclaturas binárias que aludem a uma matriz cisheteropatriarcal determinando sexos, ou posicionamentos sexuais feminino/masculino, e suas supostas especificidades de cuidado?

A ideia de função materna e função paterna nos remete à armadilha performática binária em que um conjunto de ações pré-determinadas devem ser realizadas associadas a dois papéis sociais diferentes: função materna com os cuidados iniciais, mais amorosos e simbióticos, portanto, algo que tende à aglutinação, já que podemos interpretá-la como excesso de pulsão de vida; e a função paterna, como o que interdita a simbiose, o corte da pulsão de morte que salva o filho do excesso da mãe, impõe a lei e insere a criança da cultura. Essa descrição não nos é estranha, não é mesmo? Parece que já passamos por ela nas descrições sobre os rituais gregos da Antiguidade em relação ao nascimento dos bebês. Assim, entendemos que tirar do concreto do real e elevar a um *status* simbólico as funções sempre tidas como de pai e mãe não rompe com o modelo normativo binário patriarcal.

Pensando na pluralidade de formas performáticas de existência e de desejo, qualquer pessoa pode exercer cuidados necessários para a sobrevivência fisiológica e psíquica do bebê, sendo mãe biológica, adotiva, homem, transexual, travesti, homossexual, etc. O que importa é algum desejo em estar ali e a capacidade de investimento libidinal, o de conseguir transformar aquele humano recém-nascido em um objeto pulsional. Por isso, a relação direta, no texto freudiano, entre feminino e maternidade nos parece obsoleta e aprisionante, mais ainda a relação

entre maternidade e substituto fálico. Na atualidade, tem-se usado cada vez mais o termo *parentalidade* para se referir às funções de cuidado com um filho sem se referir ao sexo/gênero do cuidador, o que já é um avanço, mas ainda temos muitos tabus e normativas simbólicas a questionar.

Retomemos a fala de Arán (2006) sobre a alteridade radical experimentada pelo bebê, que depende integralmente do outro para sobreviver tanto física, quanto psiquicamente para ser tornar sujeito. Refletimos que essa alteridade radical pode se dar numa via de mão dupla, ou seja, não apenas o bebê se vê numa condição de desamparo e dependência absoluta, mas poderíamos acionar, também, na mãe seu próprio desamparo, fazendo surgir assim uma urgência em se reinventar, recriar novas formas de si. A inauguração da vivência da maternidade *pode* abrir brechas que permitam a emergência de um novo eu, e o filho também pode deixar marcas na mãe, cada um a sua maneira, de acordo com suas experiências prévias e diante o inédito *Unheimliche* que o nascimento daquele ser desconhecido pode mobilizar.

Essa reflexão não tem a pretensão de se colocar como um novo modelo, mas a incluímos apenas a título de exemplo que põe em evidência a impossibilidade de limitar a maternidade como uma completude fálica para a mulher. Ao contrário, pode se apresentar como incompletude, um estranhamento, um desamparo que, por sinal, se apresenta com muita frequência no período pós-parto conhecido como *babyblues* ou, em termos psiquiátricos, podendo chegar a uma depressão pós-parto. Sentimento, muitas vezes, traduzido pelas recém-mães em nossa clínica, como um despedaçamento e o não reconhecimento de si mesmas. Surge a necessidade de emergência de um novo eu. Esses efeitos nos remetem ao trabalho da pulsão de morte, o que, também, contesta a noção de aglutinação e simbiose da relação mãe-bebê. Assim, ganham relevância os relatos que temos escutado em nossas clínicas,

de mães com crianças pequenas que se referem mais a algo dentro de si mesmas que é destruído e que precisa ser reconstruído, ou melhor, que exige um trabalho de organização de algo novo, uma nova forma de subjetivação. Esses relatos, por exemplo, se aproximam mais de um buraco ou de rachaduras do que uma completude.

Apontam, também, que maternidade não pode ser interpretada pela referência fálica. Kristeva (2011) propõe que o erotismo materno deva ser compreendido em sua especificidade, por uma economia particular da pulsão, que abranja sua complexidade biopsíquica. A psicanalista feminista francesa, que caminha pelo feminismo da diferença, explica que a sexualidade da mãe é específica, frágil e paradoxal e baseia-se em três pilares principais. Um deles seria um estado de urgência de vida, que lhe causa estranhamento; outro, uma sexualidade que se mantém no limite do recalçamento originário, por isso comporta o vazio e um colapso passional, os extremos da pulsão; e, finalmente, um sentimento de fascinação e repulsa que permite a criação de laços e espaços, circulação necessária da pulsão de morte.

Nesta perspectiva, a pulsão de morte tem uma função de desligamento, que possibilita não apenas os afastamentos necessários para sobrevivência psíquica da mãe e do bebê, mas para reestruturação psíquica da mãe, como citamos em nossas escutas clínicas: “é uma condição de criatividade, além disso, ter que realizar um certo assassinato de estruturas pré-existentes para poder produzir novas” (Penot, 2017, p. 311).

Penot (2017), inclusive, realiza uma crítica ao termo *pulsão de morte* e sugere a adoção dos termos *Anteros* ou *unbinding*, por considerá-los mais adequados ao abranger a amplitude do trabalho dessa força pulsional, considerada,

pelo autor, como energia de desligamento. O termo *pulsão de morte* seria inadequado por, frequentemente, induzir a uma confusão entre energia catexia agressiva, tendência destrutiva e a energia de desligamento, além de frequente e erroneamente ser associado à ideia de morte. Os desligamentos são, tanto quanto as ligações, fundamentais para a subjetivação e a manutenção da vida.

A pulsão de morte traz, neste ponto de vista, uma faceta que nos permite o rompimento com objetos e vias libidinais insatisfatórios e aprisionantes. Pensar a pulsão de morte apenas como uma inclinação direta para a destruição é uma leitura reducionista. Zaltzman (1994) destaca que estas pulsões têm um destino mental mais complexo:

Falar de uma pulsão de morte única, cega, mortífera, ligada exclusivamente ao destino edipianamente datado ou antidatado das pulsões libidinais, só funcionando numa direção – contra a vida – me parece trair a importância deste conceito e a expansão do funcionamento desta categoria pulsional. Ao lado do que se entende habitualmente por este termo (...) é preciso reconhecer outras formas “demoníacas” que se afastam das vias banalizadas e contribuem à vida psíquica e não à destruição (p. 59)

Essa forma de atuação psíquica da pulsão de morte, que contribui para a vida psíquica e não para sua destruição, é conceitualizada por Zaltzman (1994) como pulsão anarquista. É a pulsão anarquista o que possibilita abrir uma rachadura para entrada de luz, uma saída vital diante da prisão que as relações objetais e, evidenciamos, a relação objetal entre mãe e filho, pode se tornar. É o que impulsiona os sujeitos a romperem e libertarem-se para outras escolhas e, repetidamente, este processo de disjunção e re-junção da energia permanece até o desligamento último da vida.

Não obstante, não pretendemos aqui adotar um entendimento idealizado da pulsão de morte e do trabalho psíquico realizado em torno das experiências de maternidade. Reconhecer estes processos como possibilidades para a expansão psíquica não significa ausência de dor. Pensar a maternidade apenas relacionada ao crescimento psíquico, ao princípio de prazer seria uma análise tão simplista quanto pensá-la como uma completude fálica.

O que propomos com essa discussão é questionar tanto o enquadramento do desejo feminino à maternidade quanto a necessidade de uma função masculina para desvincular mãe e seu filho e inseri-lo na cultura. Toda essa ritualística psicanalítica, desenhada pelo complexo de Édipo, traz o ranço patriarcal histórico, o de que o feminino tem algo que lhe falta, algo que só pode ser suprido pela maternidade, algo tão ligado à natureza, tão selvagem e aglutinador, que precisa da entrada da função masculina/paterna para realizar este corte e possibilitar a entrada deste novo ser na civilização. Ora, se o próprio psiquismo comporta uma pulsão anarquista que rompe com os excessos em função da manutenção da vida, por que não pensarmos que a própria mãe é capaz de provocar essa separação pela sua pulsão de morte? Seria demais para a cultura da idealização materna, aquela que tudo suporta pelo bem-estar dos filhos, pensar que existem desejos de destruição e afastamento deste vínculo, muitas vezes sufocante? Será que a loucura materna primária, que permite a simbiose inicial, é algo que se impõe intuitivamente mesmo à mãe, ou algo que as teorias moralistas, médicas, psicológicas e psicanalíticas tem contribuído para construir e fortalecer? E quando feminilidade e maternidade não convergem?

Por isso, não podemos assumir a referência fálica para se pensar o feminino e a experiência materna. Há de se pensar, com urgência, um erotismo feminino

próprio que considere seus próprios simbolismos e insígnias, muitos destes apagados e queimados nas fogueiras. Desse modo, pode-se pensar que

Aceitar que a maternidade é uma experiência potencialmente aberta a todas as mulheres e não se liga ou reduz as mulheres para a experiência ou identidade. No entanto, os proponentes da teoria do sexo dual não reconhecem que a maternidade ocorre dentro de contextos moldados por papéis e identidades socialmente desiguais para homens e mulheres. Somente uma teoria que é profundamente cúmplice do poder patriarcal, portanto, pode reduzir a identidade feminina ao aspecto materno. (Akotirene, 2020, p. 85 apud Bakare-Yusuf)

Por isso, faz-se imprescindível desvincular a maternidade como constitutivo do feminino, bem como desidealizar as formas de matinar, quando estas se apresentam. Muitas psicanálises pós freudianas tendem a pensar a mãe – mesmo que como função – como a responsável pelo bom desenvolvimento do filho, e trazem uma série de condições e procedimentos fundamentais para a mãe suficientemente boa. Caso algo não saia como previsto, a questão que se impõe é: o que aconteceu na relação com essa mãe? Já escolas da vertente francesa tendem a perceber a função materna como mortiferamente aglutinadora, que deve ser interdita pela autoridade do pai. Ora, esses dois posicionamentos não nos parecem errados, até mesmo porque constatados em clínica. Porém, assim como quando falamos de complexo de Édipo, de castração e inveja do pênis, não podem ser tomados como a forma universal.

Quando trazemos essa questão para uma amplitude ainda maior, por meio da visão interseccional que compreendemos essencial para uma psicanálise não normativa, o cruzamento de sexismo, racismo, regionalismo, imperialismo e

capitalismo gera sofrimentos da ordem do real, irrepresentáveis, e psíquicos para mulheres mães brancas, negras, pobres, sul-americanas, solo, de formas muito diferentes que jamais conseguiremos abarcar pela escrita. Aprendemos com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) que não há hierarquia de opressão, mas desconsiderar esses diferentes eixos torna a teoria empobrecida e localizada. Sem uma análise crítica, sua simples importação e reprodução, tanto nas clínicas psicanalíticas quanto nas instituições, torna-se uma forma de imposição imperialista e ainda exercício de violência normativa colonizadora.

É evidente que falta para psicanálise freudiana uma visão adequada para diferentes realidades além das mães burguesas que ficavam em lugar idealizado enquanto seus filhos eram – e ainda são⁴ – criados pelas babás (McClintock, 2010). Ao não ter tido oportunidade de ouvir os sofrimentos de mães negras, pobres, de países colonizados, sem acesso à educação, mães como dona Carolina (Jesus, 1960/2019), a teoria psicanalítica traz um lado específico da questão, um lado, aliás, de poucos privilegiados. Não à toa, até os dias de hoje, em nossa cultura, a psicanálise carrega o estigma de ser uma teoria e uma prática de elite para elite. Os discursos incongruentes com nossas realidades acabaram reforçando, criando e popularizando um ideal da maternidade incompatível com grande parte das mulheres, promovendo, assim, sofrimentos psíquicos, como sentimento de culpa e inadequação a todas que não conseguem e/ou não desejam se enquadrar nesta normativa.

⁴ O filme brasileiro *Que Horas Ela Volta?* (2015), dirigido por Anna Muylaert e protagonizado por Regina Casé, mostra o quanto esta relação não triangular pela forte presença da figura da babá/funcionária doméstica é parte da cultura brasileira de classe média e alta.

6. Considerações Finais

A proposta desta tese, reler criticamente a maternidade dentro da noção de *feminilidade* na teoria freudiana é um tanto quanto ousada. Isso se dá, principalmente, quando consideramos os limites impostos no percurso, já intenso, de construção de uma tese para qualquer doutoranda. Atravessar três quartos do cronograma de pesquisa como gestante e mãe de uma bebê nos seus primeiros anos de vida, em meio a uma pandemia mundial, trouxe intensas mobilizações pulsionais, árduas, anarquistas e revolucionárias.

Por isso, este trabalho tem caráter quase autobiográfico evidenciado pela escrita na primeira pessoa do plural. Optamos por abraçar os desconfortos das opressões sentidas como mulheres e mães, numa cultura misógina, preconceituosa, à beira do colapso democrático e produzir algo a partir disso. Assim, esta tese, para além de um estudo que busca problematizar uma teoria, pode ser lida como um manifesto ou uma expressão do momento em que vivemos.

Ao início do percurso deste programa de doutoramento, a proposta era outra. Um estudo metapsicológico, com o qual tínhamos uma transferência, mas que faltava algo a mais, algo disruptivo, que buscasse criar fissuras nas normativas, algo de dinâmico que nos pusesse a pensar para além da nossa zona de conforto. A decisão pela mudança para este tema, ao final do quarto semestre do programa, foi após a vivência pessoal da maternidade não planejada, vivência esta que escancarou o quanto todos os anos que viemos estudando a psicanálise não chegaram, nem perto, de abordar o tema com a complexidade que merece.

Com pouca rede de apoio, numa sociedade baseada em relações patriarcais, portanto com oportunidades desiguais em todos os níveis, as consequências chegaram tanto no nível concreto (como o corte da bolsa CNPq por parte do

Programa de Pós-Graduação, por não alcançar os critérios de produtividade, quando minha filha estava com 1 ano e 9 meses e a 1 semana do anúncio do primeiro lockdown pelo avanço da pandemia do Covid-19), quanto psíquicas, já que não podia tapar os olhos para o que estava vivenciando na carne e nos afetos, ouvindo de centenas de outras mulheres mães, tanto na prática clínica quanto em grupos de mães, sobre a estigmatização dos sofrimentos causados pela sobrecarga, pela idealização do amor materno como capaz de tudo suportar como uma tendência masoquista, no interior de um cenário em que qualquer manifestação de descontentamento ou reivindicação de melhores condições recebe como resposta frases como “você devia estar grata por ter um(a) filho(a) perfeito(a)”, “na hora de fazer foi bom, né?” ou ainda “nos dias de hoje só é mãe quem quer, agora que fez aguente as consequências”. Narrativas desse tipo repetidas, cotidianamente, para mães, sem a consideração das condições em que se encontram, apenas incrementam o sentimento de culpa por fazer parecerem desviantes da norma os sofrimentos atrelados à maternidade, pois se tornou senso comum a ideia de que “só a relação com filho traz à mãe uma satisfação ilimitada; de todas relações humanas, ela é, absolutamente, a mais isenta de ambivalência” (Freud, 1933/2018, p. 339). Constatamos que falta, na psicanálise freudiana, um olhar para as mães como mulheres, como sujeitos, plurais e sobra o olhar da mãe como função.

Isso bastou para serem colocadas as questões: como a psicanálise freudiana escuta as mulheres que são mães? Para além da função materna, das necessidades dos filhos, o que se passa com essas mulheres? Existe espaço para se pensar numa pulsionalidade que vá além dos ideais normativos, tanto da época de Freud quanto da nossa época?

A máxima *a culpa é da mãe* tem seus alicerces muito bem enraizados na

teoria psicanalítica e, por isso, propomos problematizar esse lugar comum trazendo leituras feministas para a situação da maternidade realizando, assim, uma primeira aproximação – para nós – entre os temas.

Ao escrever sobre isso, acreditamos ser urgente, em meio aos nossos caos pessoais, como mulheres mães, como em meio ao caos global de uma pandemia e um pandemônio brasileiro com a ascensão da extrema direita baseada em uma necropolítica (Mbembe, 2018), trazer à tona práticas, discursos, narrativas, a palavra, a nossa e a do Outro. Em alguns momentos, a produção desta tese era um intensificador de todas as angústias; em outros era o que nos salvava de um adoecimento psíquico mais grave.

A possibilidade de pensar criticamente e colocar no papel o resultado de uma busca, trazer para o debate psicanalítico e feminista uma visão não idealizada, mas complexificada da experiência de ser mulher e mãe num mundo como o que vivemos, foi um combustível para mantermos a pulsão de vida, minimamente, ativa. Assim, pesquisa e pesquisadoras se entrelaçam.

Freud rompeu com diversos aspectos da tradição em que vivia, revolucionou a noção de funcionamento psíquico, ampliou o conceito de sexualidade e o desmoralizou tanto para as mulheres quanto para as crianças. Denunciou a cultura conservadora, com a repressão sexual como uma das principais causas de adoecimento, especialmente das mulheres, porém houve um limite, como era de se esperar, afinal, por mais genial que fosse, Sigmund Freud era um homem, localizado em um espaço geográfico, temporal social. Apesar de conceber uma importante interlocução entre os sintomas histéricos e a cultura oitocentista, não pôde vislumbrar que o sofrimento ia muito além da repressão sexual, mas uma vida limitada à esfera doméstica e a maternidade, no melhor dos casos. Assim, não

chegou nem perto dos sofrimentos das operárias, das negras, das prostitutas, ou seja, de qualquer mulher que não fosse uma culta burguesa vitoriana. No que se refere ao tema *maternidade*, nem com sua clientela habitual, lhe foi possível romper com o discurso patriarcal; pelo contrário, reafirmou-o. Por meio de um olhar falocêntrico, a feminilidade não poderia ter melhor solução do que a já imposta pela cultura: vida conjugal e maternidade.

O discurso freudiano possui viés masculino e normativo. Realizar a espinhosa e delicada aproximação entre psicanálise freudiana e feminismos teve o intuito, portanto, de nos ajudar e, esperamos, ajudar a outros profissionais *psis*, a termos uma escuta mais livre e atenta às mulheres e suas narrativas sobre a maternidade. Nós, mulheres, temos exigido cada vez mais o direito de nos definir, o direito de decidir. É um caminho sem volta.

Como psicanalistas e feministas, mulheres comprometidas com uma clínica e uma teoria não-neutra, tendo em vista que neutralidade em nossa sociedade significa ponto de vista masculino, entendemos que o avanço teórico da psicanálise envolve incluir o ponto de vista feminino em sua metapsicologia, revisitando e contestando as visões desde as mais iniciais.

Não se trata de falar de uma psicanálise negra ou feminista. Sua base é branca e androcêntrica. Trata-se de realizar provocações e causar incômodos que nos coloquem a questionar nossas práticas e discursos por meio de uma pluralidade teórica, manifestada em uma interdisciplinaridade, respaldada em uma ética do cuidado e responsabilidade discursiva. Quando propomos trazer o conceito de interseccionalidade, buscamos evidenciar a importância do empoderamento de grupos negligenciados tanto na cultura cis-branca-heteropatriarcal em geral, quanto na psicanálise que se insere neste contexto, destacando a experiência de mulheres,

mães, pobres, nos estudos que são massivamente masculinos e brancos e, em sua maioria, presentes em territórios em que as/os subalternizadas/os não conseguem entrar.

Apostamos que a psicanálise possa oferecer melhores condições de acolhimento, escuta e intervenções, ao repensar seus modelos normativos violentos, como as interpretações dentro de um modelo edípico e não interseccional podem acabar por oferecer. Também, intervenções romantizadas ou psicopatologizantes que enquadrem as dores sofridas em diagnósticos psiquiátricos, tal como a famosa depressão pós-parto, descontextualizam e despolitizam as angústias ou, ainda, as que estereotipam a mãe como enlouquecida, controladora, pior, a mãe que não cumpriu seu papel de maneira exemplar, formando um filho desregulado para o sistema social, precisam ser problematizadas.

Se conseguimos dar respostas a todas essas questões? Provavelmente, não. Mas se, com essa pesquisa, pudemos provocar inquietações e desconfortos, o objetivo foi cumprido. Algumas vezes a conclusão dos capítulos parecia tão distante que parecia que não conseguiríamos, outras, quando voltava a motivação, alguma nova urgência nos solicitava, como a morte de alguém próximo vítima da Covid-19 e da necropolítica instalada em nosso país, assim como um novo *lockdown*, com creches e escolas fechadas, nos tirava do foco. Mas, seguimos diante brechas, lendo, fichando e escrevendo. Essa tese trata-se, portanto, de um registro legítimo das ideias e pensamentos das autoras, em meio à catástrofe sanitária e política que estamos vivendo. Porém, é também um registro de vida, registro de experiência de nascimentos em meio a tantas mortes. A maternidade e a escrita, ambos abarcam a necessidade de criação, cortes, destruição, limites, lidar com a intensa pulsionalidade e, de certa forma, trazem alguma esperança para um futuro novo.

Por fim, gostaríamos de apontar para possíveis continuidades e desdobramentos deste estudo. Faz-se necessário, após essa aproximação, realizar um aprofundamento dos conceitos feministas para uma discussão ainda mais rica entre os campos do saber. Além disso, em nossa realidade, é urgente abranger os pensamentos do jovem feminismo decolonial, colocar o pé no campo da práxis e trazer as narrativas de mulheres mães de nosso país, de diferentes raças e classes sociais e poder, assim questionar o modelo europeu, seja ele vienense, parisiense ou inglês, que marca nosso olhar para a maternidade na psicanálise. cremos que, seguindo abertas para esses diálogos, seja possível vislumbrar uma psicanálise mais crítica e revitalizada.

7. Referências

- Akotirene, C. (2020). *Interseccionalidade*. Sueli Carneiro; Editora Jandaíra.
- Arán, M. (2006). *O Averso do Averso: Feminilidade e novas formas de subjetivação*. Garamond.
- Araújo, R., & Argolo, M. M. P. (2017). Construções de Gênero das Mulheres/Mães Negras no Contexto da Violência Policial Contra Adolescentes e Jovens. *Dikè - Revista Jurídica do Curso de Direito da UESC*, 17, 147–168. <https://periodicos.uesc.br/index.php/dike/article/view/1910>
- Ariès, P. (2017). *História Social da Família e da Criança*. LTC.
- Badinter, E. (1985). *Um Amor Conquistado: O mito do amor materno*. Nova Fronteira.
- Badinter, E. (2011). *O Conflito: A mulher e a mãe*. Record.
- Bassanezi, C. (2005). Revistas femininas e o ideal de felicidade conjugal (1945-1964). *Cadernos Pagu*, 0(1), 112–148. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1682>
- Beauvoir, S. de. (2019). *O Segundo Sexo* (5º ed). Nova Fronteira. (Original publicado em 1949)
- Bertin, C. (1990). *A Mulher em Viena nos Tempos de Freud*. Papirus.
- Birman, J. (1996). *Por uma Estilística da Existência: Sobre a psicanálise, a modernidade e a arte*. Ed. 34.
- Birman, J. (1999). *Cartografias do Feminino*. Ed. 34.
- Bourdieu, P. (2019). *A Dominação Masculina: A condição feminina e a violência simbólica* (16º ed). Bertrand Brasil.
- Butler, J. (2019). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da*

identidade (17º ed). Civilização Brasileira.

Chauvet, E. (2013). *O Renascimento do Parto* [Documentário].

Collins, P. H., & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade*. Boitempo.

Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo. (Original publicado em 1981)

Delphy, C. (2009). Patriarcado. In H. Hirata, F. Laborie, H. L. Doaré, & D. Senotier (Orgs.), *Dicionário Crítico do Feminismo* (p. 173–178). Editora UNESP.

D’Incao, M. Â. (2018). Mulher e Família Burguesa. In M. Del Priori (Org.), *História das Mulheres no Brasil* (p. 223–240). Contexto.

Duby, G., & Perrot, M. (1990a). *A História das Mulheres no Ocidente: A antiguidade*. Afrontamento.

Duby, G., & Perrot, M. (1990b). *A História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média*. Afrontamento.

Federici, S. (2017). *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Elefante.

Federici, S. (2019a). *Mulheres e Caça às Bruxas: Da Idade Média aos dias atuais*. Boitempo.

Federici, S. (2019b). *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Editora Elefante.

Ferreira, C. C. (2020). Vozes de uma dor sem nome: Necropolítica e maternidade no Brasil. *Revista Direito e Práxis*, 11, 732–738. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662020000100732&nrm=iso

Freud, S. (1995). *Projeto de uma Psicologia* (O. F. Gabbi Jr., Trad.). Imago. (Original publicado em 1969)

Freud, S. (1999). *A Interpretação dos Sonhos*. Imago. (Original publicado em 1900)

Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 14, p. 161–239). Companhia das Letras. (Original publicado em 1920)

Freud, S. (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 18, p. 123–354). Companhia das Letras. (Original publicado em 1933)

Freud, S. (2010a). O Inconsciente. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (p. 99–150). Companhia das Letras. (Original publicado em 1915)

Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 18, p. 13–121). Companhia das Letras. (Original publicado em 1930)

Freud, S. (2010b). Os instintos e seus destinos. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 12, p. 51–81). Companhia das Letras. (Original publicado em 1915)

Freud, S. (2011). O Eu e o Id. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 16, p. 13–74). Companhia das Letras. (Original publicado em 1923)

Freud, S. (2011). O Problema Econômico do Masoquismo. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 16, p. 184–202). Companhia das Letras. (Original publicado em 1924)

Freud, S. (2012). As pulsões e seus destinos. In P. Heliodoro. Tavares (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: As Pulsões e seus Destinos* (Vol. 2, p. 13–69). Autêntica Editora. (Original publicado em 1915)

Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 17, p. 13–123). Companhia das Letras. (Original publicado em 1926)

Freud, S. (2015). A Moral Sexual “Cultural” e o Nervosismo Moderno. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 8, p. 359–389). Companhia das Letras. (Original publicado em 1908)

Freud, S. (2016). Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (1a ed, Vol. 6, p. 13–172). Companhia das Letras. (Original publicado em 1905)

Freud, S. (2018). A Feminilidade. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade e Feminilidade* (Vol. 7, p. 313–341). Autêntica Editora. (Original publicado em 1933)

Freud, S. (2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade* (Vol. 7, p. 259–276). Autêntica Editora. (Original publicado em 1925)

Freud, S. (2018). Compêndio de Psicanálise. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 19, p. 189–273). Companhia das Letras. (Original publicado em 1940)

Freud, S. (2018). Construções na Análise. In P. C. de Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 19, p. 327–344). Companhia das Letras. (Original publicado em 1937)

Freud, S. (2018). O Declínio do Complexo de Édipo. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade Feminilidade* (p. 247–257). Autêntica Editora. (Original publicado em 1924)

Freud, S. (2018). O Tabu da Virgindade. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade* (Vol. 7, p. 155–178). Autêntica Editora. (Original publicado em 1918)

Freud, S. (2018). Organização Genital Infantil. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade* (Vol. 7, p. 237–242). Autêntica Editora. (Original publicado em 1923)

Freud, S. (2018). Sobre a Sexualidade Feminina. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade* (Vol. 7, p. 285–311). Autêntica Editora. (Original publicado em 1931)

Freud, S. (2018). Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens. In M. R. S. Moraes (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade e Feminilidade* (Vol. 7, p. 121–132). Autêntica Editora. (Original publicado em 1910)

Freud, S., & Breuer, J. (2016). *Estudos sobre a Histeria* (P. C. de Souza, Org.; L. Barreto, Trad.; Vol. 2). Companhia das Letras. (Original publicado em 1895)

Friedan, B. (2020). *A Mística Feminina*. Rosa dos Ventos. (Original publicado em 1963)

Garcia, C. C. (2015). *Breve História do Feminismo* (3º ed). Claridade.

Gay, P. (2012). *Freud: Uma vida para nosso tempo*. Companhia das Letras.

Gonzáles Rey, F. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: Os processos de construção da informação*. Thomson Learning.

Granzow, K. (2007, fevereiro). De-constructing “choice”: The social imperative and women’s use of the birth control pill. *Culture, Health & Sexuality*, 9(1), 43–54. <https://www.jstor.org/stable/4005549>

Grego, M. (2017, abril 6). *Piada de Bolsonaro sobre sua filha gera revolta das redes sociais*. Exame. <https://exame.com/brasil/piada-de-bolsonaro-sobre-sua-filha-gera-revolta-nas-redes-sociais/>

GVA. ([s.d.]). *Regras para adesão ao Grupo Virtual de Amamentação* [Facebook]. Grupo Virtual de Amamentação. Recuperado 20 de maio de 2021, de <https://www.facebook.com/groups/grupovirtualdeamamentacao>

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575. Gale Academic OneFile. <https://www.jstor.org/stable/3178066>

Hilferding, M., Pinheiro, T., & Vianna, H. B. (1991). *As Bases do Amor Materno*. Escuta.

Hirata, H., Laborie, F., Doaré, H. L., & Danièle, S. (Orgs.). (2009). *Dicionário Crítico do Feminismo*. Editora UNESP.

Holland, J. (2006). *A Brief History of Misogyny: The world's oldest prejudice*. Robinson.

Hollanda, H. B. de. (2018). *Explosão Feminista*. Companhia das Letras.

Huften, O. (1991). Mulheres, Trabalho e Família. In G. Duby & M. Perrot (Orgs.), *História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna*. (p. 29–63). Afrontamento.

IBGE. (2018). *Estatística de Gênero: Indicadores sociais das mulheres no Brasil*. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/multidominio/genero/20163>

Jesus, C. M. de. (2019). *Quarto de Despejo: Diário de uma favelada* (10^o ed). Ática. (Original publicado em 1960)

Kehl, M. R. (2018). Posfácio: Freud e as mulheres. In M. R. S. Moraes

(Trad.), *Amor, Sexualidade, Feminilidade* (p. 353–368). Autêntica Editora.

Kristeva, J. (2011). La Reliance, ou de L'érotisme Maternel. *Revue Française de Psychanalyse*, 75(5), 1559–1570. <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2011-5-page-1559.htm>

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2001). Complexo de Édipo. In *Vocabulário de Psicanálise*. Martins Fontes.

Laqueur, T. W. (2001). *Inventando o Sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Relume Dumará.

Leal, T., & Bakker, B. (2017, setembro). A mulher bioquímica: Invenções do feminino a partir de discursos sobre a pílula anticoncepcional. *RECIIS - Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde*, 11(3). <https://homologacao-reciis.iciet.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/1303>

Lerner, G. (2019). *A Criação do Patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens* (L. Sellera, Trad.). Cultrix.

Martins, A. A. (2021, maio 24). Freud entre duas mulheres: Implosão do Édipo e conflito de classes. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/freud-entre-duas-mulheres/>

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica* (3º ed). n-1 edições.

Mccann, H., Carroll, G., Duguid, B., Gehred, K., Kirillova, L., Kramer, A., Holmes, M. S., & Weber, S. (2019). *O Livro do Feminismo*. Globo.

McClintock, A. (2010). *Couro Imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Editora da Unicamp.

Mezan, R. (1998). Viena e as origens da psicanálise. In *Tempo de Muda: Ensaios de psicanálise* (p. 273–299). Companhia das Letras.

Mezan, R. (2014). *O Tronco e os Ramos: Estudos da história da psicanálise*

(1º ed). Companhia das Letras.

Nunes, S. A. (2000). *O Corpo do Diabo entre a Cruz e a Caldeirinha: Um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminidade*. Civilização Brasileira.

Nunes, S. A. (2011). Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar. *Psicologia Clínica*, 23(2), 101–115.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291022027007>

Penot, B. (2017). The so-called death drive, an indispensable force for any subjective life. *The International Journal of Psychoanalysis*, 98(2), 299–321.
<https://doi.org/10.1111/1745-8315.12610>

Pinsky, C. B. (2018). Mulheres dos Anos Dourados. In M. Del Priori (Org.), *História das Mulheres no Brasil* (10º ed). Contexto.

Ribeiro, D. (2020). *Lugar de Fala*. Jandaíra.

Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud: Na sua época e em nosso tempo* (A. Telles, Trad.; 1º ed). Zahar.

Sallmann, J.-M. (1991). Feiticeira. In G. Doby & M. Perrot (Orgs.), *História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna*. (p. 517–533). Afrontamento.

Sandberg, S. (2013). *Faça Acontecer: Mulher, trabalho e vontade de liderar*. Companhia das Letras.

Santos, B. de S. (2008). *Um Discurso Sobre as Ciências* (5º ed). Cortez.

Schrupp, A. (2019). *Uma Breve História do Feminismo no Contexto Euro-Americano*. Blucher.

Silva, M. E. L. da. (1993). Pensar em Psicanálise. In *Investigação e Psicanálise*. Papirus.

Staniscuaski, F., Kmetzsch, L., Soletti, R. C., Reichert, F., Zandonà, E.,

Ludwig, Z. M. C., Lima, E. F., Neumann, A., Schwartz, I. V. D., Mello-Carpes, P. B., Tamajusuku, A. S. K., Werneck, F. P., Ricachenevsky, F. K., Infanger, C., Seixas, A., Staats, C. C., & de Oliveira, L. (2021). Gender, Race and Parenthood Impact Academic Productivity During the COVID-19 Pandemic: From Survey to Action. *Frontiers in Psychology*, 12, 1640. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.663252>

Zanello, V. (2018). *Saúde mental, gênero e dispositivos: Cultura e processos de subjetivação*. Appris.