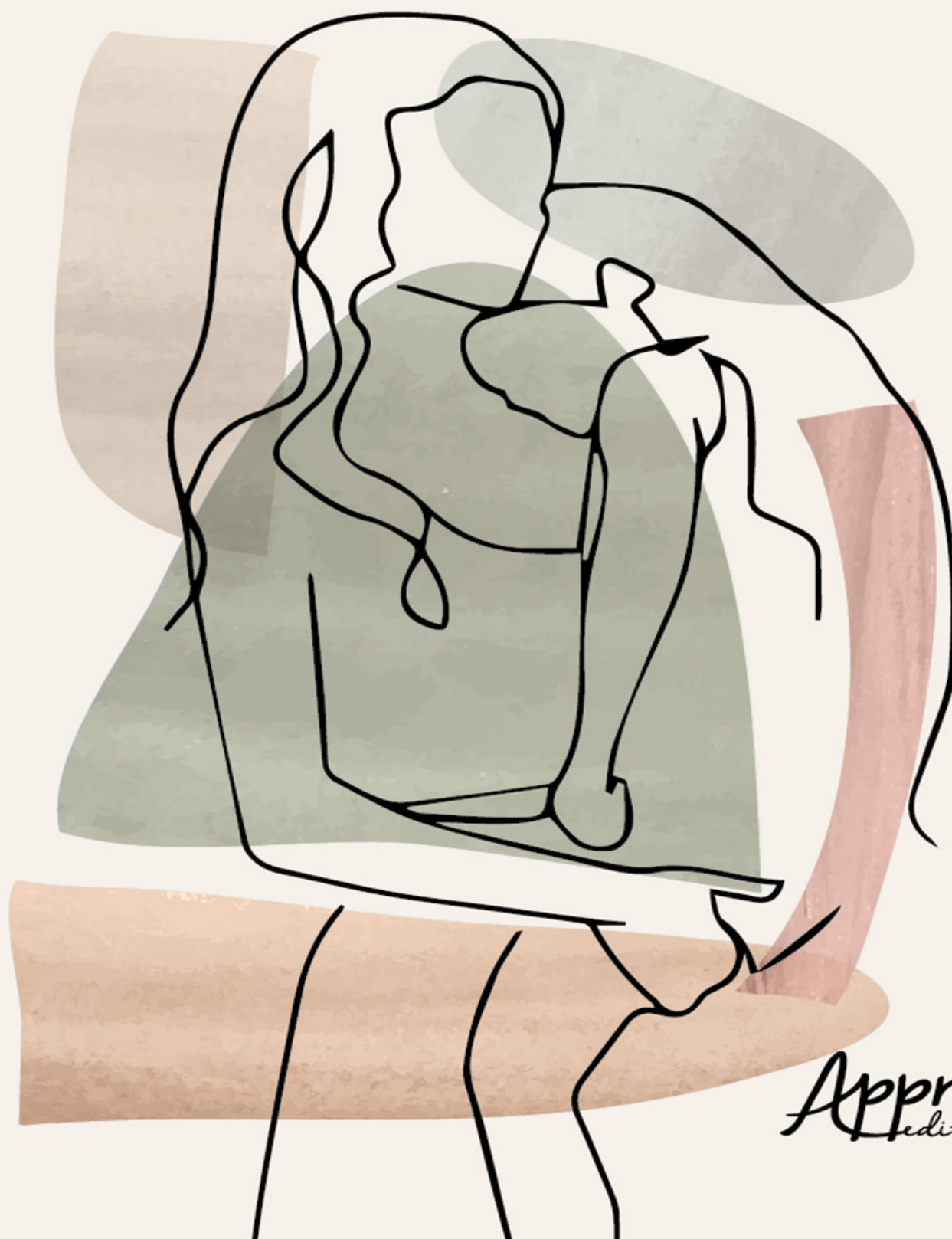


Thaís Becker de Campos | Monah Winograd

FEMINILIDADE E MATERNIDADE NA PSICANÁLISE



Appris
editora

Sumário

CAPA

1

AMBIGUIDADE DE DISCURSOS NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

1.1 CONTRADIÇÕES SOBRE A PÍLULA: LIBERDADE DE ESCOLHA?

1.2 A VOLTA DA BOA MÃE NATURALISTA

2

A HISTÓRIA DAS MULHERES E SUA MATERNIDADE

2.1 DA VULVA DA DEUSA PARA A SEMENTE DO HOMEM

2.2 MATRIMÔNIO E PATRIMÔNIO

2.3 ENTRE EVA E VIRGEM MARIA

2.4 O ILUMINISMO E AS TRANSFORMAÇÕES DA IMAGEM DA MULHER

2.5 A IDADE CONTEMPORÂNEA E A SEXUALIDADE FEMININA

3

O FEMININO E A MATERNIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA

3.1 UM HOMEM OITOCENTISTA E A CRIAÇÃO DA PSICANÁLISE

3.2 O COMPLEXO DE ÉDIPO NA CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO

3.2.1 Édipo “Normal” Masculino

3.2.2 Édipo “Negativo” Feminino

3.3 FEMINILIDADE: UMA TEORIA DE CONTRADIÇÕES

3.4 FEMINILIDADE E MATERNIDADE

3.5 SER MÃE É PADECER NO PARAÍSO? MASOQUISMO E FEMINILIDADE

4

ONDAS E VERTENTES DO FEMINISMO

- [4.1 PRIMEIRA ONDA: DIREITOS IGUAIS](#)
- [4.2 SEGUNDA ONDA: O PESSOAL É POLÍTICO](#)
- [4.3 TERCEIRA ONDA: PLURALIDADE DE NARRATIVAS](#)
- [4.4 INTERSECCIONALIDADE COMO METODOLOGIA DE ANÁLISE CRÍTICA](#)

[5](#)

[SOBRE A UNIVERSALIDADE DO COMPLEXO DE ÉDIPO](#)

- [5.1 DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO E FAMÍLIA TRADICIONAL BURGUESA](#)
- [5.2 O PROBLEMA DO COMPLEXO DE ÉDIPO](#)
- [5.3 BINARISMO SEXUAL EDÍPICO E NORMATIVIDADE](#)
- [5.4 UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DO COMPLEXO DE ÉDIPO](#)

[6](#)

[PULSÃO DE MORTE, MATERNIDADES E PERFORMATIVIDADE](#)

- [6.1 PULSÕES, FEMINILIDADE E MATERNIDADE](#)
- [6.2 MATERNIDADE, PULSÃO DE MORTE E PLURALIDADE](#)

[7](#)

[CONSIDERAÇÕES FINAIS](#)

[REFERÊNCIAS](#)

[SOBRE AS AUTORAS](#)

[CONTRACAPA](#)

FEMINILIDADE E MATERNIDADE NA PSICANÁLISE

Editora Appris Ltda.
1.^a Edição - Copyright© 2022 das autoras
Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98. Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores. Foi realizado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nºs 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de

14/01/2010. Catalogação na Fonte
Elaborado por: Josefina A. S. Guedes
Bibliotecária CRB 9/870

C172p - 2022
Campos, Thaís Becker de
Feminilidade e maternidade na psicanálise
[recurso eletrônico]
Thaís Becker de Campos, Monah Winograh
1. ed. - Curitiba : Appris, 2022.
1 arquivo digital : EPUB – (PSI).
Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-250-2947-4
1. Psicanálise. 2. Maternidade.
I. Winograd, Monah. II. Título. III. Série.
CDD – 150.1952

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

Appris
Editora

Editora e Livraria Appris Ltda.
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês
Curitiba/PR – CEP: 80810-002
Tel. (41) 3156 - 4731
www.editoraappris.com.br
Printed in Brazil
Impresso no Brasil

Thaís Becker de Campos
Monah Winograd

**FEMINILIDADE E MATERNIDADE
NA PSICANÁLISE**

Appris
editora

FICHA TÉCNICA

EDITORIAL Augusto V. de A. Coelho
Marli Caetano
Sara C. de Andrade Coelho

COMITÊ EDITORIAL Andréa Barbosa Gouveia - UFPR
Edmeire C. Pereira - UFPR
Ireneide da Silva - UFC
Jacques de Lima Ferreira - UP

SUPERVISOR DE PRODUÇÃO Renata Cristina Lopes Miccelli

ASSESSORIA EDITORIAL Cibeles Bastos

REVISÃO Juliana Sant'Ana

PRODUÇÃO EDITORIAL Tarik de Almeida
William Rodrigues

DIAGRAMAÇÃO Andrezza Libel

REVISÃO DE PROVA William Rodrigues

CAPA Sheila Alves

COMUNICAÇÃO Carlos Eduardo Pereira
Karla Pipolo Olegário
Kananda Maria Costa Ferreira
Cristiane Santos Gomes

LANÇAMENTOS E EVENTOS Sara B. Santos Ribeiro Alves

LIVRARIAS Estevão Misael
Mateus Mariano Bandeira

GERÊNCIA DE FINANÇAS Selma Maria Fernandes do Valle

COMITÊ CIENTÍFICO DA COLEÇÃO PSI

DIREÇÃO CIENTÍFICA Junia de Vilhena

CONSULTORES Ana Cleide Guedes Moreira (UFPA)
Betty Fuks (Univ. Veiga de Almeida)
Edson Luiz Andre de Souza (UFRGS)
Henrique Figueiredo Carneiro (UFPE)
Joana de Vilhena Novaes (UVA |LIPIS/PUC)
Maria Helena Zamora (PUC-Rio)
Nadja Pinheiro (UFPR)
Paulo Endo (USP)
Sergio Gouvea Franco (FAAP)

INTERNACIONAIS Catherine Desprats - Péquignot (Université Denis-Diderot Paris 7)
Eduardo Santos (Univ. Coimbra)
Marta Gerez Ambertín (Universidad Católica de Santiago del Estero)
Celine Masson (Université Denis Diderot-Paris 7)

AGRADECIMENTOS¹

Ao CNPq, pelo financiamento parcial deste estudo.

À minha mãe, Rosana, pelo acolhimento e todo suporte emocional e material que tornaram possível o trabalho neste livro.

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

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

¹ Este livro é a publicação do resultado da pesquisa de doutorado de Thaís Becker de Campos, realizada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio, sob orientação de Monah Winograd, entre 2017-2021.

PREFÁCIO

O bicho humano, dentre os animais, é o mais prematuro ao nascer, carecendo de cuidados para que tenha alguma chance de sobreviver e dar seus primeiros passos rumo a uma independência. Isso leva anos. Todos esses cuidados, além de garantir sua subsistência e integridade física, fazem o Outro adquirir grande importância psíquica e emocional, bem como ser ponte intermediária de acesso aos códigos culturais do grupo ao qual o infante pertence.

Esses cuidados podem ser definidos como o trabalho da maternagem, que, apesar de a palavra “MATERNAGEM” resguardar em si a referência à “mãe”, pode ser exercido por diversas pessoas diferentes, com parentescos consanguíneos ou não. Cada cultura, em certo momento histórico, define como se dá a distribuição de cuidados em geral (não apenas com os bebês e crianças, mas também com os idosos e doentes) e quem está apto e tem o dever de exercê-los. No Brasil, por exemplo, em muitas das 305 etnias indígenas, o cuidado com as crianças é entendido como uma responsabilidade coletiva e exercido de forma fluida por diferentes pessoas.

Na cultura brasileira, resultado de processos de colonização portuguesa cristã, bem como de diversidades étnico-culturais de nações africanas e de povos originários, temos a conformação de um ideal de maternidade que começou na Europa, sobretudo com os avanços e consolidação do capitalismo no século XVIII. Nesse processo, houve a concentração, cada vez mais frequente, de papéis e responsabilidades sobre a figura da mãe procriadora. Discurso construído e profundamente ideológico, as mulheres passaram a ser exaltadas na maternidade como aquelas insubstituíveis na criação e nos cuidados dos futuros cidadãos de certo Estado. Ou seja, apesar de ter havido proibições e perseguições de atos que passaram a ser considerados criminosos — tais como o aborto, o infanticídio, o uso de contraceptivos naturais —, a ação que mais surtiu efeito na conformação da figura da mãe tal qual a conhecemos hoje foi a criação daquilo que denomino de “empoderamento colonizado” das mulheres na maternidade.

Essa exaltação, primeiro presente no discurso religioso e político, adentrou o discurso médico, adquirindo um verniz científico. O casamento e a maternidade passaram a ser prescritos tanto para promover a saúde física

quanto mental das mulheres, como seu grande objetivo e realização de viver. A maternagem, passível de ser exercida por qualquer pessoa que goze de suas faculdades mentais, passou a ser concentrada em apenas uma: a procriadora. Além disso, foi construído um discurso naturalizante e invisibilizador do trabalho aí implicado: se as mulheres maternam é porque, supostamente, pelo fato de terem um útero, têm em si inscrito o “instinto materno”. A criação desse discurso repousa em interesses econômicos do capitalismo, que se moldou e afirmou com a divisão sexuada do trabalho. Às mulheres caberia, então, esse trabalho invisibilizado do cuidar, a princípio e idealmente de seus próprios rebentos, mas por contiguidade, dos trabalhos domésticos e de outras pessoas que precisem. Se é vocação natural, inscrita no corpo, não necessita ser reconhecida, menos ainda remunerada.

Além da pedagogia das performances, tratou-se de conformar emoções por meio não apenas de leis, mas agora sobretudo de teorias científicas. É nesse contexto que surge, entre o final do século XIX e início do XX, a “maternidade científica”: a construção da representação de certa maternidade pelos discursos da pediatria, das psicologias e da Psicanálise. De uma das possíveis responsáveis pela criação dos filhos, no século XVII, a paridora passa a ser vista como o elemento central não apenas de sua criação, para que sobreviva, mas tendo o papel de estruturadora das emoções, da personalidade, da estrutura psíquica. A nova mãe é sempre uma mãe culpada e culpabilizada! E também cansada, pois a quantidade de tarefas de lá para cá só aumentou. Há, cada vez mais, um mal-estar silenciado da maternidade na nossa cultura. Tudo se fala sobre essa mulher, exaltando-a quanto mais abnegada é, e as preocupações científicas se dão sempre na direção de garantir aquilo que o infante receberá e quase nunca sobre as perdas e peso que ocorrem quando essas mulheres são subsumidas no que se tornou essa função. Não é à toa que os adoecimentos psíquicos relacionados tanto à gravidez quanto ao pós-parto se multiplicaram. Temos a promoção e produção de mal-estares psíquicos específicos, frutos de nossa época histórica e do que ela tem representado para as mulheres mães.

O crescente processo de psiquiatrização, psicologização e psicanalização da sociedade empresta a esse adoecimento interpretações individualizantes, localizando sua origem seja no cérebro desequilibrado, seja nos problemas biográficos, intrapsíquicos, seja nos comportamentais. O que escapa é a

profunda estrutura sexista, histórica e culturalmente conformada, que prescreve às mulheres certo lugar social. As teorias criadas por essas abordagens não apenas visibilizam representações de grande circulação então, mas se tornam verdadeiras tecnologias de gênero, promovendo, criando e incitando aquilo mesmo que representam. Tornam-se verdadeiras pedagogias afetivas.

Das muitas crenças e representações mantidas pelos discursos psis, considero o da maternidade o mais intocado, e intocável até hoje, dando base para muitas intervenções “clínicas” marcadas pela violência naturalizada contra mulheres. “Quando nasce um bebê, nasce uma mãe!” é uma frase comum que ouvimos no mundo psi, parecendo natural essa transformação da mulher na função de cuidadora e de executora exclusiva da maternagem. Seu sofrimento, renúncia, abnegação e, muitas vezes, infelicidade, são apagados ou transformados em problemas psicológicos que apontam para a mulher o que supostamente precisa resolver na sua biografia; isso deixa invisível a estrutura que promove a expropriação quase total de seu tempo e energia. Repito: na nossa cultura e neste momento histórico! E sim, poderia ser diferente...

É importante também sublinhar que há resistências a um modelo único de exercício da maternidade, aquele enaltecido sobretudo por meio da imagem e do exemplo de Nossa Senhora — esse que continuou a ser exaltado mesmo nos discursos psis. Aqui gostaria de destacar a maternidade compartilhada, comum em muitas comunidades indígenas e no continente africano, e subsistente em nosso país, sobretudo nas periferias, certas regiões do Norte e Nordeste e também entre mulheres em situação de rua. Trata-se não de um abandono ou fruto de uma autodesresponsabilização, mas da configuração concreta de outra forma de cuidar, totalmente possível e ainda muito mal compreendida e aceita pelo mundo psi. Em geral, mesmo nesses casos, há uma leitura patologizante desse fenômeno. Como abrir a compreensão da maternagem nas psicologias e na Psicanálise? Como separar as mulheres dessa relação quase historicamente reificada, inclusive por essas próprias teorias, com a maternidade?

O presente livro, fruto da tese de doutoramento de Thaís Becker de Campos, traz contribuições para essa discussão em torno da maternidade, ao tomar como objeto ideias criadas e defendidas pela Psicanálise freudiana acerca da feminilidade e da maternidade. Além de trazer uma contextualização

histórica, a autora percorre as ideias principais do criador da Psicanálise, colocando em xeque muitos de seus pressupostos e seus desdobramentos na clínica.

Desejo ao leitor uma boa leitura e que muitas de suas incertezas intocadas sejam problematizadas!

Valeska Zanello

Prof.^a do Departamento de Psicologia Clínica – Universidade de Brasília

APRESENTAÇÃO

Esta obra tem o intuito de propor um diálogo entre dois campos, feminismos e Psicanálise freudiana, que ora conversam, ora divergem profundamente. Compreendemos ser impossível uma análise neutra dos fenômenos sociais, históricos e psíquicos, pois toda teorização é uma construção datada e assinada. 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 propostas que atuam como formas de violência, já que limitantes e normatizadoras.

A maternidade é um tema que se impõe de diferentes formas a todas nós, mulheres. A ideia de que temos um instinto maternal é, ainda nos dias de hoje, quase inquestionável, como se o caminho natural de toda menina para se tornar uma mulher tivesse de ser atravessado pela realização da fertilidade. Assim, maternidade está no imaginário social como um dom divino que deve ser cumprido por todas.

Apesar de diversos avanços, vivemos impregnadas por discursos que regulamentam nossos corpos e psiquismos, especialmente quando tocam o tema da reprodução. Esses discursos, que persistem há milênios, são formas de sustentar um sistema patriarcal de organização social, ou seja, um sistema em que o masculino se sobrepõe ao feminino. Não se sabe exatamente quando essa forma de distribuição de poder passou a predominar, mas se pode afirmar que esse paradigma e todas as suas consequências para a vida são historicamente construídos, ou seja, não é algo natural (LERNER, 2019).

A naturalização de um construto social é perigosa, pois tende a impossibilitar debates ao alocar o fenômeno para um campo pré-discursivo, no qual não é possível haver análise e, portanto, 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.

Para enfrentarmos o desafio de nos desvencilharmos de nossa própria discursividade patriarcal, dentro da qual fomos socializadas — afinal toda a

nossa formação é enviesada pelo olhar e pelas narrativas masculinas — e pensarmos criticamente nossa prática como psicanalistas, mulheres e mães, propomos, no primeiro capítulo, uma contextualização panorâmica do problema da questão dos gêneros, especialmente do ser mulher na cultura atual. No segundo capítulo, realizamos um mergulho na posição das mulheres e suas maternidades ao longo da história, desde a Antiguidade até a Idade Moderna, momento da criação da teoria psicanalítica, afim de refletir sobre ideias tidas como naturais, mas que são construídas historicamente como parte de projetos sociais de grupos dominantes. Compreender como a teorização de Freud se insere e reproduz essa lógica, principalmente ao tratar do tema da maternidade, é intuito desta obra.

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

Para compreender com maior profundidade e apontar nos próprios textos de Freud outras possibilidades de entendimento, apresentamos, no terceiro capítulo, um estudo metapsicológico da teoria freudiana acerca da feminilidade e como a maternidade se insere nela. O olhar da Psicanálise, em geral, para a mãe, é o da sua função na constituição de outro ser, ou seja, a mãe é enxergada pelo ponto de vista das necessidades do filho, daí a máxima “a culpa é da mãe”, que se não tem a Psicanálise como sua criadora, tem-na como sua principal disseminadora. Nosso questionamento para este capítulo é: como a maternidade é teorizada por Freud, para a mulher?

No quarto 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 quinto capítulo, da centralidade do complexo de Édipo na metapsicologia freudiana.

Finalmente, no sexto e 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 abarca as múltiplas realidades e possibilidades de ser. Para isso, baseamo-nos 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-aglutinadora e possibilita análises mais realistas, além de saídas criativas para o mal-estar materno.

Desejamos com esta obra questionar ideias comuns, até caricaturais, muitas vezes fomentadas pela própria Psicanálise, que circulam na cultura contemporânea, como a de que o filho completa uma mulher, além da associação entre sofrimento e maternidade que pode ser exemplificada na popular expressão *ser mãe é padecer no paraíso*, naturalizando as dores das mães como uma expiação, a boa mulher como aquela que consegue tirar prazer dos sacrifícios necessários para a manutenção do funcionamento da família.

AMBIGUIDADE DE DISCURSOS NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Os 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 no início do século XX, 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, 2018a). Para termos uma breve noção da complexidade do cenário cultural contemporâneo e a urgência de pensarmos sobre o tema, vejamos alguns fenômenos que atravessam nossas experiências com a maternidade, diferentes e, ao mesmo tempo, semelhantes às mulheres da Viena de Freud.

1.1 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 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, ao abrir novos caminhos para suas relações sociais e sexuais.

Contudo, essa 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 um outro lado, ainda, feministas comemoravam a possibilidade de desvincular sexo de maternidade. Assim, muito do que se debatia 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. A pílula é considerada 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 dessa magnitude, conseguindo superar milênios de herança patriarcal?

Não há dúvidas de que ele 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 uma ajuda, 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, de modo a manter, 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 de* controlar a reprodução para poder fazer parte do jogo mercadológico. 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 não são mais vistas com os mesmos olhos pela cultura produtivista após a maternidade. A ideia de que o corpo feminino com todas suas características é incompatível com a vida pública e intelectual 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 o acréscimo de novos ideais a serem cumpridos, ou seja, ser boa esposa, boa mãe, boa dona de casa, manter-se esteticamente atraente não é mais suficiente, também é necessário ser produtiva 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* imposto que, diga-se, é impossível, sim. O mal-estar das mulheres na cultura patriarcal contemporânea é o destino inevitável.

Por isso, a abertura de novos espaços sociais com o advento da pílula, além da suposta liberdade, trouxe novas responsabilidades. Sem uma verdadeira revolução ideológica que questione o patriarcado como tabuleiro onde acontece o jogo social, qualquer mudança de regra ou peça não consegue subverter a dominação masculina.

Aqui, faz-se necessária a abertura de um parêntese para situarmos o uso que estamos fazendo do termo “patriarcado”. Entendemos o termo 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 desse termo por seu caráter genérico que o universaliza e o essencializa, optamos por mantê-lo aqui de forma didática afim de nomear esse modelo específico de dominação relacionado ao gênero nas relações sociais.

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 os diferentes momentos históricos, as condições econômicas, de raça, etnia, religião, entre outras. Ou seja, compreendemos que não há uma forma universal e homogênea de opressão dos homens para com as mulheres, já que a própria noção de mulheres como um grupo homogêneo é relativa.

Tendo isto em mente, o que estamos trazendo para a discussão como uma das expressões da cultura patriarcal na atualidade é o normalizado 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 pelo trabalho doméstico e cuidado e parental.

Assim como as históricas da *belle époque*, mulheres contemporâneas ansiosas e deprimidas têm denunciado o mal-estar causado por esse novo estilo de vida imposto, porém agora anunciado como uma escolha individual. Os principais recursos utilizados por mães de filhos menores para não abandonar a vida profissional são deixá-los em creches, com babás, avós, inclusive nas populações mais carentes, com vizinhas. O momento histórico que estamos vivendo durante a escrita desta obra, da pandemia da covid-19, iniciada em 2020 e que se prolonga ainda em 2022, trouxe a necessidade de isolamento social e nos mostrou o quanto essas 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, no contexto pandêmico, 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, 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 pela rotina doméstica. Entendemos que a demarcação de papéis de gênero, a saber, mulheres responsáveis pelos filhos e pela casa e homens responsáveis pelo sustento, abertos para a esfera pública, não é natural ou casual, pois há uma funcionalidade de servir e sustentar a organização social capitalista com base na exploração do trabalho feminino não remunerado (FEDERICI, 2019a; ZANELLO, 2018).

1.2 A VOLTA DA BOA MÃE NATURALISTA

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 que facilitassem suas vidas. Creches, mamadeiras, chupetas, fraldas descartáveis agilizam as tarefas e favorecem que outros possam também atender as 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 ditado, por meio de orientações práticas, como deve ser o maternar: a mulher deve estar totalmente disponível para satisfazer todas as necessidades naturais do bebê.

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, no parto e na maternagem mais naturais possíveis (CHAUVET, 2013) e, por outro, um grande avanço tecnológico desde a 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 um alto nível de produtividade no trabalho 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. O leite materno, que é uma das primeiras e principais necessidades do bebê, está na ordem do dia da militância sobre o materno ideal, grupos em defesa da amamentação estabelecem nas redes sociais uma verdadeira guerra contra a mamadeira e os leites em pó. Um dos maiores grupos desse 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) (GRUPO VIRTUAL DE AMAMENTAÇÃO [GVA], [2012?], grifo nosso)

Aqui está um exemplo do quanto um grupo supostamente formado 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 discurso não corresponde à 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.

Nessa lógica, se optamos por voltar ao trabalho quando acaba a licença-maternidade, sentimo-nos 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 na 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, psicólogos etc. Condenam-se as creches para crianças menores de dois anos, apontando a necessidade do bebê em ficar perto da mãe, ao mesmo tempo 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, em meio a 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 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.

A HISTÓRIA DAS MULHERES E SUA MATERNIDADE

Neste capítulo, percorreremos um caminho histórico desde a Antiguidade até a Idade Contemporânea, 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 pretendemos não é contar a história geral das mulheres; por mais que ansiássemos por incluir o máximo possível de elementos, esse não é o tema principal deste livro. Por isso, o que almejamos aqui é contextualizar e levantar algumas questões que coloquem em perspectiva as ideologias 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, 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?

É importante pontuar que, para não nos desviarmos demasiadamente do objetivo central deste estudo e expandir exaustivamente a discussão sócio-histórica, 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 localização 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 refere, 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 vista².

Embora iniciemos nossa digressão histórica pela Antiguidade Clássica, a origem da dominância patriarcal é muito anterior. Segundo Lerner (2019), ela foi sendo estabelecida por meio de um longo processo histórico que durou cerca de 2500 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 dessa 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 [...]” (LERNER, 2019, p. 290), já estava 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, a masculina, foi convencionalizada como universal. Ter isso em mente é essencial para fazermos uma leitura crítica da construção dos conhecimentos e questioná-los, agora, também sob nosso olhar, como mulheres, sobre o fato de que fizemos parte da construção e registro da história, mas fomos de diversas formas silenciadas.

2.1 DA VULVA DA DEUSA PARA A SEMENTE DO HOMEM

Na Antiguidade existem poucos registros femininos em relação aos dos homens. Do que temos mais acesso são representações do feminino feitas por homens, considerando que grande parte dessas representações, no mundo antigo, está no panteão nas deusas do Olimpo.

Mesmo com a subordinação econômica, social e educacional 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* 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 necessitar do intermédio de outro deus para exercer seu poder (LERNER, 2019).

A capacidade de gerar vida estava entre as principais características presentes 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*; 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.

Aos poucos, com a longa transição do sistema politeísta para o monoteísmo, o poder das deusas foi se enfraquecendo 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, as deusas foram, 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).

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 um corpo sem medida. Todas as outras deusas do panteão grego, de alguma forma, se referem à *Mêter* de modo que ela 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 mostra-nos 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 ocupar seu novo lugar, com suas diversas facetas de esposa, mãe e filha (LERNER, 2019).

Passando 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 clássicos: 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. Teoricamente, seria na vida social, por meio das aptidões pessoais que cada sujeito conquistaria seu espaço na *pólis*. Nos dias atuais, chamaríamos essa forma de descrever a distribuição de poder social de meritocracia; segundo os escritos de Platão, homens e mulheres poderiam fazer qualquer coisa. Essa ideia, assim como ocorre na época presente, parece-nos bastante justa: cada um com suas habilidades e esforços que lute para conquistar seu espaço na sociedade. Porém, nesse mesmo texto de Platão, logo na sequência desse 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” (PLATÃO *apud* DUBY; PERROT, 1990a, p. 86). 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 toca 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, nessa lógica, seria apenas a 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 entendida apenas como uma receptora do sêmen, esse sim detentor de todo o potencial gerador e 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 o corpo da mulher era visto como inacabado, inclusive era comparado com o de uma criança, e, por isso, era desprovido de todas as capacidades superiores, de gerar vida, da 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 tem calor suficiente para completar os processos biológicos, todo alimento passa por 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.

Segundo a teoria anatômica de Galeno, as mulheres teriam a mesma genitália dos homens, que teria ficado internalizada devido à falta do calor. Dessa forma, mulheres que, por algum motivo, conseguissem aumentar o calor vital poderiam ter sua genitália exteriorizada e adquirir diversas características masculinas, e ao contrário, homens poderiam perder calor, depois rigidez e definição de seus corpos, e assim regredir 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).

Nesse contexto, a maternidade e a fertilidade feminina já não têm tanto a importância simbólica de tempos remotos. Para Aristóteles, “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 seria transmitida pelo esperma, devido à sua natureza quente, que apenas o homem tem.

Notamos o quanto a Filosofia clássica estava caminhando junto às 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 detentor do poder de geração da vida, o responsável por transmitir tanto a alma quanto a forma — semelhança — por meio do esperma, 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 interpretada 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, p. 103-104). O problema revela-se de forma mais complexa quando são notáveis as semelhanças de filhas e filhos com as mães. E é com esse problema que Aristóteles precisa se abrir para a possibilidade de a mulher também exercer 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 essa transformação, casamento e nascimento dos filhos eram ainda 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, uma vez que a maternidade era uma das principais colocações na *pólis*. O filho, porém, apenas era legitimado quando fosse reconhecido pelo pai como um semelhante a 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, dotadas de forma inerente 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 fontes de perigo. Investidos de um valor sagrado ameaçador, já que são da esfera do incontrollável, não dominados pelo pensamento superior, apenas um ritual rigoroso poderia conter, de algum modo, as consequências nefastas do contato com esse lado obscuro e incontrollável 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, esses ritos vão ganhando o *status* de lei. A criação do direito romano é um dos grandes marcos dessa transformação. A divisão dos sexos e suas respectivas funções passou a ser também uma questão jurídica, uma norma, e não mais apenas um pressuposto natural e social. 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).

2.2 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, relacionava-se 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* referia-se 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, nesse 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, e 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.

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 existia 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 e os cuidados maternos 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, ela seria 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 em 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 comum.

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 dessa 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. Nesse 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 abrirmos um parêntese para, mais uma vez, chamarmos a atenção para 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 com o risco das múltiplas gestações, partos, abortos, ou na situação de criar os filhos ilegítimos, que nunca teriam os mesmos privilégios dos filhos dentro do casamento.

Tendo em mente esses pressupostos, podemos retomar nossa digressão histórica sobre como as sociedades se estabeleceram em relação às mulheres e sua capacidade reprodutiva. A civilização ocidental europeia contemporânea, 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.

2.3 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 de 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 carecia de ser permanentemente domada pelo homem, seus afetos refreados; buscando o controle de seus impulsos naturais, devia sempre demonstrar moderação. A visão do feminino como mais próximo à natureza não é uma novidade, como vimos na Grécia Antiga, mas, nesse momento, ela 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 estavam predominantemente dentro dos mosteiros, e portanto, todo registro dessa 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 polos 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 de Zeus no politeísmo grego, esse movimento foi fundamental para a retirada da importância de um dos únicos e principais poderes dados à mulher na história da cultura greco-romana: sua fertilidade. Restava todo o panteão ser substituído por um único Deus Todo Poderoso, a mudança para o monoteísmo é marcada na civilização ocidental com o livro do Gênesis. Jeová passa a ser o único criador do universo e tudo que nele existe, não tinha aliança com deusa nenhuma, não havia mais necessidade de uma fonte materna. É também desse 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, e com base no 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 de complementá-lo e servi-lo, mas ao se deixar seduzir pela

cobra/diabo, arrasta seu companheiro à desobediência e faz, consequentemente, com que a humanidade caia em desgraça. Essa narrativa é 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.

Assim, por meio da personagem Eva, a culpa pelo pecado original recai sobre 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 seria os sofrimentos da carne relacionados à reprodução: os desconfortos da gravidez e as dores do parto. O pecado original traz como consequência 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, desse 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 cerca do século XII foram, pouco a pouco, engrossando o caldo da misoginia ao retratar 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 dessa época, portanto, era a da mulher como uma das piores armadilhas no caminho do aperfeiçoamento moral dos homens e da qual eles 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 pela 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 seria 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 à 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 se mantivessem reclusas, sob o controle de um homem.

Madalena é uma metáfora da fragilidade moral da natureza, não representa 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 o da boa esposa e mãe, ganha cerceamentos mais estreitos e conotação ainda mais negativa 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).

Assim, a maternidade, a partir da Idade Média, passou a ser descrita como uma experiência bastante ambígua. Ao mesmo tempo que era colocada 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, como na atualidade, um evento esporádico, era contínuo, portanto, mulheres passavam boa parte de suas vidas cumprindo as penitências herdadas de Eva.

Os cuidados com os filhos, todavia, referiam-se mais aos aspectos fisiológicos do que aos afetivos e morais, e a função feminina era a da procriação, parto e aleitamento, logo 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 às mães em relação às meninas, porém esse papel 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) chegou 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 são totalmente atrelados à realidade sócio-histórica, não eram naturais ou instintivos. Sua tese é a de que, na velha sociedade tradicional, a ideia de infância tal como temos hoje, de sujeitos de grande importância, 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 entre os nobres. Crianças entre 2 e 4 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 4 anos, por outro lado, prontamente podiam ser destacadas para ajudar nos trabalhos domésticos e aliviar o fardo da rotina laboral diária sobre a mãe (DUBY; PERROT, 1990b).

Aos poucos, a criança vai 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” (ARIÈS, 2017, prefácio). Ariès (2017) 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 os pequenos, em troca, deveriam lhes servir: “O serviço doméstico se confundia com a aprendizagem, como uma forma muito

comum de educação” (ARIÈS, 2017, p. 156). Esse afastamento 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” (ARIÈS, 2017, p. 158).

Duby e Perrot (1990b, p. 383), 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”. A ligação entre mães e filhos existia, porém não era algo relevante para a ordem social 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 sexos 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, à mortalidade comum das crianças pequenas e ao 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, que eram encaminhados para amas de leite (HUFTON, 1991).

Apesar do uso de amas de leite ser mencionado 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 as mães 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. Essa realidade não difere muito do que vivemos ainda na atualidade: a necessidade de deixar os filhos com babás ou em creches, pode — assim como naquela época 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 na família biológica e as mulheres vão se solidificando no ambiente doméstico ao cumprirem 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 e contemporânea começou a surgir apenas no século XVIII ao se separar 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 a relação de senhores feudais e servos para o surgimento uma nova classe: a burguesia, e com ela a necessidade crescente, nesse novo sistema econômico,

de trabalhadores. Com essa necessidade de aumento populacional para mão de obra, os cuidados básicos e a educação das crianças passaram a ganhar importância para a sociedade, era preciso reduzir a mortalidade infantil 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. O principal papel das mulheres era o de serem mães, e o papel de uma boa mãe, até então, era alimentar e manter o filho vivo. Médicos e escolásticos já as responsabilizavam por deformidades, defeitos de caráter ou morte precoce, 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 seguirem tais manuais.

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

2.4 O ILUMINISMO E AS TRANSFORMAÇÕES 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, nesse momento fica evidente o quanto a necessidade de acumulação de capital está acima de qualquer preocupação com a moralidade. Até o fim da Idade Média, as mulheres não eram consideradas responsáveis o suficiente para nada além de realizar os cuidados básicos dos bebês. Portanto, para que passassem a ocupar esse lugar, com a necessidade socioeconômica de cuidado mais atento às crianças, essa 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 socioeconômicos e a evolução da civilização, portanto, sem dúvidas, a função doméstica e parental é cada vez mais fortalecida como própria da mulher, afinal seríamos anatomicamente definidas para essa função. Assim, a ideia de que a maternidade e o amor materno são nossas vocações foram produzidas e implantadas no imaginário social (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 mulheres. 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 do ideal 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 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 e meninos sobre o que se esperam delas bem como quais as consequências para as rebeldes: solidão, amargura e morte.

Essas personagens não são apenas criações fantasiosas, 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 os favoreceram. Segundo Federici (2019b), 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 desalojou milhares de agricultores e colonos que dependiam da terra para sobreviver.

Um dos grupos mais vulneráveis e, portanto, mais atingidos com a privatização das terras foram as mulheres mais velhas sem marido ou filhos. A remoção dos direitos consuetudinários deixou-as sem ter de onde tirar o sustento. A figura da senhora sozinha e pobre que precisa pedir esmolas para sobreviver tornou-se 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 de hostilidade frente à injustiça social, uma rejeição à marginalização sofrida.

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 acusadas eram mulheres que agiam com mais liberdade social e sexual, 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.

A perseguição e o assassinato de mulheres acusadas de bruxaria estão relacionados, dessa forma, à pauperização ocasionada pelo cercamento das terras e ao cercamento dos saberes femininos sobre a natureza pela demonização de preparados e poções, comumente utilizados, 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 a nova ordem econômica e social. Cercamento também dos corpos por meio do controle da sexualidade e da autonomia reprodutiva. A moralidade cristã ensinava que a sexualidade feminina era perigosa, e qualquer ato considerado promíscuo era visto como um sinal de que a mulher era uma bruxa, portanto se relacionava com o diabo, e assim deveria ser caçada e punida (FEDERICI, 2019b; 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, 2019b, cap. 4, § 17).

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

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 mítico e religioso, porém ainda sem possibilitar o questionamento da condição das mulheres na cultura. Pelo contrário, o conhecimento nomeado científico desenvolveu ainda mais argumentos e teorias que fortificaram nossa constituição biológica como determinante para o *status* social.

2.5 A IDADE CONTEMPORÂNEA E A 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, o que causava 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: 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 [...] delinea 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.

Nesse 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 mulher ideal para o casamento burguês seria a esposa e mãe dedicada que ajudasse 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 *hystera*, que significa útero. Portanto, a noção de uma doença histérica não é moderna, remonta à Antiguidade, porém no século XIX a preocupação de desvios morais com base orgânica 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 dessa 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, em 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, 2019a; 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 de que seu papel natural e divino é o de ser a guardiã do lar e da família, nem que para isso precisassem renunciar a qualquer pretensão de realização pessoal, seja intelectual, profissional ou amorosa (D'INCAO, 2018). A instituição família deveria vir acima de tudo.

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 ele 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 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 desse 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 de nos situarmos em uma perspectiva histórica e crítica. 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 pensadas e transformadas.

Observamos, desse 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 terem participação nas decisões da *pólis*, eram destituídas de poder sobre suas próprias vidas, inclusive sobre a maternidade, pois eram compreendidas como versões defeituosas ou enfraquecidas dos homens (DUBY; PERROT, 1990a; LAQUEUR, 2001; LERNER, 2019).

Nesse 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 de 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. Nesse raciocínio, apenas o homem, único com o potencial de geração, poderia conceber outros seres humanos.

Com o desenvolvimento 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 sobre 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 expandiu e encerrou de vez o politeísmo como principal crença da Europa ocidental, na medida em que o cristianismo foi adotado como religião oficial da Europa; isso tornou a vida das mulheres mais estreita, tendo em vista que antes ainda tinham a opção de, após dar os herdeiros necessários à sucessão patrimonial da família, abster-se dessa função e fazer outras coisas que lhes 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, 2019b).

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, por 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, foram se tornando degeneradas necessitadas de tratamento ou contenção institucionalizada, considerando que uma mulher que não aceitava a posição 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, tornaram-se 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 Temos ciência de importantes obras e movimentos sociais realizados por mulheres ao longo de toda história. O que pretendemos enfatizar aqui é que, de algum modo, essas produções são silenciadas, pois omitidas dos registros históricos oficiais.

O FEMININO E A MATERNIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA

3.1 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, nessa época, uma fértil mistura de elementos contrastantes, inevitavelmente internalizados 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 e que o corpo teórico é constituído pelos pontos de vista da 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, de modo a permitir, assim, o desenvolvimento de uma noção mais rica de universalidade e objetividade que incluam a contestação, a responsabilidade, a paixão.

Nesse sentido, nosso objetivo com a contextualização tanto da Psicanálise quanto de seu criador não é realizar uma análise 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 com base neles. Foi o que Freud fez. Pela análise das pacientes histéricas, conseguiu capturar muito da sua cultura. Com grande sensibilidade, descreveu as 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 das mazelas da vida, o clima da cidade *parecia* ser sempre alegre e leve (BERTIN, 1990). É nesse 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. Mesmo na família de origem de Freud, em que seu pai era visto por ele como um velho homem fraco, já a mãe, que, 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), teve 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 dessa

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, foi 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 essa 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 à 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 à mulher (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, tinham 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 mulheres com melhores condições de vida poderiam realizar o ideal romântico de feminilidade doce e delicada, restritas aos cuidados com a casa, o marido e os filhos, e serem 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, deveriam 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 diz respeito 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 (2016) iniciaram a aventura nos obscuros conteúdos do inconsciente com o objetivo terapêutico de trazê-los à luz da consciência. Esse é, inegavelmente, um projeto de forte influência iluminista e positivista: trazer ao controle do pensamento racional o escondido/obscuro/inominável. Esse ideal, juntamente ao tema da sexualidade feminina, estava 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 se subordinar 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, 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 e as desviavam de sua

função divina: a reprodução da espécie (ROUDINESCO, 2016). Esse entendimento nos remete ao fenômeno de caça às bruxas (FEDERICI, 2019b; 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, se desviamos-nos das funções de mãe e esposa dedicada, somos julgadas e condenadas pela corte religiosa, política, médica, social. A fixação masculina em controlar nossa sexualidade nunca teve fim, apenas transitou em diferentes campos do saber dominante-masculino, que criaram diferentes formas de controlá-la. De desequilíbrio de um fluido 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 esse campo. Por meio da hipnose, em sessões quase teatrais na presença de alunos, médicos e intelectuais, 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 seus estudos e criar sua teoria da origem dos sintomas histéricos como expressões de um psiquismo atormentado (ROUDINESCO, 2016).

Freud, assim como seu professor, iniciou suas investigações e tratamentos por meio da hipnose, porém logo abandonou essa técnica, considerando que os resultados não eram significativos e duradouros. Passou do método catártico para finalmente adotar a livre associação e inaugurar, 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, 2016).

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. Com isso, 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 exibe 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, 2015).

Sua terapêutica teve o objetivo de ajudar o analisando a reconstruir sua história primitiva com base nos fragmentos que emergiam 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, 2018b). Os ideais positivistas e iluministas, como apontamos, são fortemente encontrados nessa 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 a Freud, Shakespeare, Goethe, Schiller, Heine, Hoffmann, Dostoiévski, Stefan Zweig, Roman Rolland, Thomas Mann, entre outros, foram frequentemente citados na obra freudiana. 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, da Neurologia ou da 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 o 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 (2016, 2018c) 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 seria decorrente de sua repressão pela cultura patriarcal e conservadora (FREUD,

2015). A Psicanálise freudiana extrapolou sua origem da Viena do *fin-de-siècle* e, justamente por isso, para fazer jus às barreiras que foram quebradas naquele momento, faz-se necessário refletirmos sobre as que devemos transpassar hoje.

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, 1999, 2010a, 2011a, 2018c): “[...] 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 tornou-se, 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 para uma reformulação da dinâmica intrapsíquica, a fim de oferecer aos sujeitos maior liberdade sobre impulsos sintomáticos aprisionantes. Inaugurou-se, dessa maneira, uma nova lógica clínica que deslizava da simples descrição de comportamentos para a reconstrução das vivências recalcadas e interpretação dos discursos (FREUD, 2018b).

Foi por meio da escuta atenta dos conteúdos trazidos pelas pacientes histéricas, 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 de Édipo Rei seu modelo. Freud se apoiou, em diversos momentos, nas 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, 1999, p. 287).

Assim, Freud (2018c) postula a pré-história afetiva do sujeito com seus pais como a base sobre 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 (2016, 2018d, 2018c), 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, 2018c, p. 247); determinam-se, portanto, duas formas primordiais de passar pelo complexo, uma masculina, considerada a forma normal ou positiva, e outra feminina, a forma invertida (2018e).

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, 2018c). 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 desse complexo para a organização do psiquismo de cada sexo.

3.2 O COMPLEXO DE ÉDIPO NA CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO

Tal como a tragédia de Sófocles, Freud (2016, 2018d, 2018c) descreve o desenvolvimento sexual humano em torno dos desejos incestuosos do filho na primeira infância em relação à sua mãe e os sentimentos hostis em relação ao pai, considerado seu rival. Segundo essa teoria, todos terão de lidar com essa 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 (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 xibolete que distingue os adeptos da psicanálise de seus opositores” (FREUD, 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, que envolve desejos incestuosos e parricidas, seria universal e atravessaria 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 (2016) entendia que esse modelo podia ser simplesmente transposto para a menina, invertendo os sexos dos genitores amado/odiado, portanto, era considerado único tanto para meninos como para meninas. Porém, a partir de 1923, com o artigo “Organização genital infantil”, Freud (2018e) 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 dessa 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 essa 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.

3.2.1 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. Nessa 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, 2018e).

Esse superinvestimento no prazer fálico, por meio de manipulações do órgão, é fortemente combatido pelos adultos, especialmente, segundo Freud (2018c, p. 249), pela mãe, que “compreende muito bem que a excitação sexual do garoto diz respeito a ela mesma”, 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 esse órgão 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, e sair, assim, da fase fálica para entrar no período de latência (FREUD, 2018e, 2018d).

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

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 recalçamento, a angústia de castração e esses mecanismos de identificação promovem uma destruição ou dissolução do complexo de Édipo (FREUD, 2018d).

Como dissemos, ao colocar a fase fálica como primordial para os desdobramentos do romance familiar edípico, Freud confronta-se com um problema ao meramente espelhar a dinâmica masculina para as meninas. Como elas, 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?

3.2.2 Édipo “Negativo” Feminino

Após colocar a angústia de castração como o principal acontecimento que leva ao desfecho do complexo, Freud (2018d, p. 252), baseado na ideia de que “anatomia é o destino”, 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 fundamentada na presença e na ausência do pênis (FREUD, 2018a). Observamos, desse 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, 2016), porém com o fortalecimento do primado fálico, Freud (2018e, 2018d) passou a atribuir à sexualidade feminina uma especificidade própria, sem, todavia, deixar de considerar o pênis 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 desse primeiro vínculo, ou dessa fase considerada pré-edípica (FREUD, 2018g). Por outro lado, o autor reafirma que, independentemente de como tenha sido essa primeira relação, é o desenrolar e o desfecho do complexo de Édipo que são os catalizadores da organização psíquica neurótica, sempre reiterando, assim, a centralidade desse complexo na teoria.

Desse 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, 2018c, p. 203), sentindo-se inferiorizada por não compreender por que ela não foi também presenteada com algo tão extraordinário.

Segundo Freud (2018d, p. 253), 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 [...]”, pois, ao perceber “seu próprio defeito” (FREUD, 2018g, 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 esse 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, 2018h, 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 (2018g), esse sentimento de desprezo e ódio ao se perceber 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 isso 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 (2016, 2018h, 2018e, 2018d) 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 para o menino o complexo de castração é sua saída (FREUD, 2018a, 2018d).

3.3 FEMINILIDADE: UMA TEORIA DE CONTRADIÇÕES

Ao nos depararmos, nos dias de hoje, com toda essa teorização freudiana, rapidamente poderíamos acusá-la de machista. Interpretá-la dessa 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 ao longo 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, 2016), ou seja, uma sexualidade sem formas de satisfação à priori, em 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 psicosssexual, o que nos remete à noção de uma dualidade primordial de gênero (FREUD, 2018d, 2018g, 2018c).

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 à 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, 2015), Freud (2018d), 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” (FREUD, 2018d, p. 253) como responsáveis pelo menor interesse e pela atividade sexual feminina.

Quer dizer, para Freud não teríamos saídas. Se não é a cultura que nos reprime, são nossos corpos que denunciam nossa inferioridade, ou ainda nossa pulsionalidade que tem menos potência. Toda a compreensão sobre o desenvolvimento da sexualidade feminina baseia-se 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 da feminilidade seria apenas possível ao encontrarmos no marido, e principalmente nos filhos, pelo exercício da maternidade, a parte que nos falta.

3.4 FEMINILIDADE E MATERNIDADE

Pelo estudo da metapsicologia freudiana acerca do complexo de Édipo e seus diferentes direcionamentos em meninos e meninas, podemos compreender o quanto ele é, para Freud (2016, 2018e, 2018d, 2018a, 2018g), 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 nesse 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 (2010b) coloca em destaque como objeto substitutivo privilegiado para a falta feminina é ter um filho.

Após considerar que o complexo de Édipo da menina não se dá como no menino devido aos efeitos da percepção da diferença anatômica, Freud (2018a, 2018d) 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, 2018g), e devido ao ódio e ao desprezo que passa a sentir pela mãe ao se perceber 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 esse 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, 2018d, p. 253). Essa trama edípica feminina e futuro papel sexual de que Freud nos fala é a *maternidade*. Essa 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, 2018g, 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 decepçiona 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, nesse 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, 2018g, p. 291), segundo o autor, 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 poderia nos interpelar, 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, 2018i, p. 319). Freud incluía qualquer postura mais ativa de mulheres como uma perturbação do caráter denominado do complexo de masculinidade. Contraditoriamente, o homem que criou a Psicanálise pela escuta das histéricas, recusou-se a escutar o que as intelectuais podiam falar. Interrogamos se essa resistência de Freud não se deu justamente por elas se colocarem numa relação de maior igualdade, e não na desigual relação médico-paciente.

Assim, para Freud (2018g, 2018i), apenas uma terceira via levaria ao desenvolvimento normal da configuração feminina. Essa 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 (2018i) 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 conseguíssemos passar do desejo de ter um pênis para o desejo por um filho e, finalmente, quando o realizássemos concretamente. Essa 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 (FREUD, 2018i, p. 333).

Fica evidente a grande valorização de Freud em torno da 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 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 da obra suas dificuldades em construir uma teoria mais consistente sobre a feminilidade, no que toca ao lugar dado à maternidade não há hesitações ou contradições. A relação maternal é, para Freud (2018i, p. 340), 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.

Essa 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 (2010c) 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” (FREUD, 2010c, 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, 2010c) como um perigo para a cultura.

Ou seja, ser mulher é estar constantemente em conflito. Eis o dilema de ser mulher na teoria 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 não são suficientes para se considerar o quão insuportável pode se tornar nossas vidas nessa 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.

3.5 SER MÃE É PADECER NO PARAÍSO? MASOQUISMO E FEMINILIDADE

Freud (2011b) 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 (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, assumia diversas formas parciais de satisfação. Nesse momento, inclui o masoquismo como uma possibilidade de expressão dessas moções parciais da sexualidade, estaria 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 (2011b) 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 de ele se encontrar “numa situação caracteristicamente feminina, isto é, significa ser castrado, ser possuído ou dar à luz” (FREUD, 2011b, p. 189).

Todo o processo descrito por Freud (2018g, 2018i) de desenvolvimento psicosexual 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/fálica e a preferenciar metas passivas (FREUD, 2018a), 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, 2018i).

Até 1931, no artigo *Sobre a sexualidade feminina*, Freud (2018g) ainda associava atividade/passividade com masculinidade/feminilidade; apenas em 1933 apresenta uma nova visão ao relembrar a bissexualidade originária humana. Assim, na vida sexual, essa relação passividade-feminilidade-mulher não é tão direta, pois existe 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 (2018i) escolhe para exemplificar a não redução completa do feminino à passividade: a relação da mãe com o filho — nessa dinâmica a mulher é o elemento ativo.

Portanto, mais ao final de sua obra, Freud (2018i) 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 adquire um nome, o complexo de masculinidade, como já discorreremos.

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, 2018i), 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 de 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 dessa 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, tendo 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, 1995, 2014); por outro lado, a própria cultura é construída pela pulsionalidade sublimada (FREUD, 2010d, 2010c). Por isso, mesmo reconhecendo o decisivo efeito das normas sociais para o estabelecimento das características consideradas femininas, Freud (2018i, p. 318) se mantém firme ao afirmar que “o masoquismo é, portanto, como se diz, legitimamente feminino”.

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 da priorização da 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 psicosssexual, a mãe, ser capaz de suportar sofrimentos de todas as ordens é comum e, ainda nos dias de hoje, muito reforçada, de maneira a enraizar cada vez mais a noção de que a boa mãe é a capaz de realizar todos os sacrifícios em prol dos filhos e da família, enquanto 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 múltiplas jornadas de trabalho desdobra-se para manter as condições ideais para o homem poder trabalhar da forma mais confortável possível. É nessa 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 dessa realidade um *quantum* de prazer. Ser mãe é padecer no paraíso ou obter prazer no inferno?

A leitura freudiana reconhece os efeitos da cultura para o psiquismo, mas os colocam como um mal necessário, inevitáveis para nossa sobrevivência diante da 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 essa realidade é inevitável (FREUD, 2010c).

É inegável, porém, que, estando mais próximas da natureza, enquanto os homens estão mais próximos da cultura, sofremos, 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 dela — em relação aos sintomas histéricos. Para além de uma moral sexual conservadora, a moral *social* na qual as mulheres vitorianas estavam inseridas as reprimia 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 ela 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 enquadram, como uma cama de Procusto.

Dentre diversas polêmicas, um dos pontos mais criticados da teoria psicanalítica foi a concepção freudiana sobre o feminino. Ao longo de sua obra, Freud (2010c, 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 na 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; fica evidente, então, que não criou toda essa teorização sobre o feminino e a maternidade apenas de suas observações clínicas e investido de sua cultura vienense oitocentista. Sobre 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 fállico. A solução freudiana para essa falta corresponde aos ideias iluministas encabeçados por Rousseau: o papel fundamental da mulher é a maternidade (NUNES, 2000).

Portanto, Freud caminha junto aos manuais morais e médicos da época, que tratavam de doutrinar a sociedade para a ideia de maternidade como centro da vida das mulheres e 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 (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, desse ideal de feminilidade que ele mesmo adota, a necessidade de se mostrar doce, passiva, naturalmente formatada para as atividades domésticas e maternais.

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 (2018i, p. 341), 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”. 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 feminina, 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 as suas vivências, intensidades e dores.

ONDAS E VERTENTES DO FEMINISMO

Para realizarmos uma releitura crítica das formulações freudianas sobre a relação entre maternidade e feminilidade, entendemos ser fundamental nos apropriarmos da história de luta e de construções teóricas feministas para colocarmos em diálogo com Freud.

Conscientes da abrangência dessa 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 têm 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 disseminação do conhecimento refere-se ao grupo social que sempre esteve numa posição de poder: homens, brancos, ocidentais do hemisfério norte, de classes dominantes. Esses homens estiveram à frente, pois eram os únicos permitidos a exercer a atividade intelectual ou por se apropriaram de ideias de mulheres que foram ocultadas da história (DUBY; PERROT, 1990a; HIRATA *et al.*, 2009; LERNER, 2019).

Pesquisadoras feministas nos ajudam, hoje, a questionar a universalidade desses 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 das mulheres, mas de 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 e que o transformou em feminismos. Sendo assim, será que podemos falar em nome de um grande

grupo resumido em 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 essa 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 (2019) ainda tece 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. Feminismo, portanto, seria a luta pelos direitos e pela emancipação da mulher, de forma mais ampla, e o nexos 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 as diferentes visões sobre a pertinência do conceito de patriarcado e suas consequências. Optamos por utilizá-lo considerando sua forma didática de explicitar um tipo específico de opressão da organização social baseada na construção binária de gêneros, especialmente quando pensamos na teoria freudiana.

Apesar 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, ora

complementares, ora opostas. Compreendemos que cada perspectiva pode ser alvo de críticas ao mesmo tempo que trazem contribuições inteligentes para o questionamento dos lugares ocupados pelas mulheres e os sentidos dados à maternidade na cultura.

A luta feminina contra as imposições de um sistema patriarcal não é um fenômeno contemporâneo. 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 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, ainda assim, foram silenciadas pela narrativa histórica tradicional. Sempre existiu um inconformismo, mas não como uma organização política propriamente dita de mulheres. As primeiras manifestações contra a dominação masculina, do Antigo Regime e anteriores, são consideradas por Garcia (2015) como o protofeminismo. Ao longo da história, a luta dessas 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 esses 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. Tais classificações têm o intuito de favorecer a compreensão de um movimento complexo, e não reduzir um amplo campo de estudos e de ações políticas. Assim, consideramos as ondas e

as vertentes do feminismo 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 em torno da década de 1960 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 essa segunda compreensão cronológica pelo fato de a encontrarmos mais comumente nos textos e discursos sobre feminismo, apesar de compreendermos a relevância dessas diferenças, e aprofundar nessa problematização iria nos desviar por demais do escopo deste livro.

Além da classificação histórica em ondas, também são descritas classificações políticas e epistemológicas, chamadas vertentes. Elas são as diferentes formas, dentro do movimento feminista, de compreender a realidade, a origem da opressão e a proposta política, sua 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, e o radical (GARCIA, 2015; MCCANN *et al.*, 2019; SCHRUPP, 2019).

As ondas do feminismo iniciar-se-iam 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 pelos seus lugares de privilégio e condições sociointelectuais desse período, as mulheres brancas do norte global tiveram maiores condições de organização e maior alcance.

4.1 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 nos fronts de batalha quanto com produções intelectuais —, trouxe mais consciência e senso de direito para questionarem seu *status* inferiorizado na sociedade. O Estado revolucionário que pregava ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, porém, não permitiu que a revolução chegasse a esse 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, 2007, p. 127).

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 referem-se 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 operários³ (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, por meio 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 por parte dele —, não teve a assinatura das coautoras, pois assim teria mais chances de ser difundida sem o nome das mulheres (GARCIA, 2015; SCHRUPP, 2019).

A luta pelo sufrágio universal é o símbolo da primeira onda feminista e ele também não se deu livre de contradições. Assim, já nessa primeira onda, por meio das discordâncias internas, vemos diferentes visões de mundo, do problema da desigualdade e, conseqüentemente, diferentes propostas para solucioná-las. Essas diferenças, denominadas como vertentes, permanecem até

os dias atuais apenas atualizando suas pautas conforme as questões de cada época, mas com a mesma abordagem de pensamento. Vejamos a seguir algumas das principais vertentes.

O grupo que primeiro conseguiu se organizar e 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, reivindicavam também o acesso às universidades e o direito de exercer profissões que eram exclusivamente masculinas, como mencionado anteriormente. Essas feministas, consideradas liberais, não questionavam o sistema econômico e 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 com o capitalismo, porque pode até reconhecer as desigualdades que esse sistema produz, mas não busca combatê-lo, procurando soluções para as mulheres se inserirem e alcançarem cada vez mais melhores colocações dentro dessa 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, em especial no ambiente corporativo, ainda ocupado de forma predominante por homens, e alcançar altos cargos em grandes companhias. Outra forma de expressão do feminismo liberal na atualidade é a crença de o feminismo poder se beneficiar com o apoio de empresas e marcas; essa ideia é muito criticada pelas demais vertentes, ao considerarem que, imbricado no capitalismo, não é possível uma plena conscientização, mas apenas um esvaziamento da consciência crítica, de modo que enfraquece a luta política por reais transformações sociais ao convertê-las em produtos rentáveis.

Assim, o feminismo liberal é diametralmente oposto ao chamado *feminismo marxista*. Enquanto as feministas liberais da atualidade buscam o empoderamento feminino por meio 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 desse sistema

político-econômico jamais haverá possibilidade de igualdade, seja entre gêneros ou classes, questiona a visão de mundo do liberalismo.

Para as feministas marxistas, as relações entre as classes e a revolução da estrutura econômica são determinantes. Assim, desde a primeira onda, mulheres de movimentos socialistas passaram a questionar 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 problematizavam, 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 os negros e homossexuais. 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. Suas ideias, muito avançadas 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 questionamentos 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 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 de 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 nascimento 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. Porém, é somente na terceira onda, quase 150 anos depois do discurso de Sojourner Truth, que vemos o fortalecimento das vozes negras.

4.2 SEGUNDA ONDA: O PESSOAL É POLÍTICO

Em torno da década de 1960 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 terem conquistado o *status* de cidadãs, as mulheres continuavam numa condição social de inferioridade? Seriam, 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 dessas questões no livro que se tornou a bíblia da segunda onda do feminismo, *O segundo sexo* (BEAUVOIR, 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, apoiada pela suposta ideia de essência feminina.

Foi nessa 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 promove avanços importantes e novas discussões sobre como essa opressão se dá e o que significa ser mulher nessa 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, apesar de influenciar, não determinariam 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 diz respeito à procriação, sendo que os cuidados com os filhos e a casa quase majoritariamente ficam a cargo da mulher, pelo fato de termos um útero. Nessa 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, e é 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, grupos feministas defendem a ideia de que homens e mulheres são iguais, que toda diferença é socialmente construída e efeito das relações de poder; outros, por outro, buscam a afirmação da feminilidade como forma de contestar a universalidade do masculino.

Beauvoir (2019), ao postular que ninguém nasce mas se torna mulher, ressalta a ideia de que não existiria uma essência feminina a priori, e sim 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: em que as diferenças entre homens e mulheres são dadas pela cultura. 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 com características próprias, poderia culminar na armadilha de fazer com que o feminismo apenas assimilasse a cultura masculina, que já é estabelecida como a neutra, e, assim, procurasse se inserir sem questionar a apropriação do masculino como universal. Nesse sentido, a afirmação do feminino seria um ato de resistência a esse neutro/masculino. Nessa 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 que enrijeça, assim, os papéis de gênero (HIRATA *et al.*, 2009; SCHRUPP, 2019). Apontar para essas duas formas de pensamento dentro do feminismo — da igualdade e da diferença — , que ganharam corpo nesse período, e 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, sobretudo com a criação da pílula anticoncepcional, que trouxe maior liberdade sexual e aumento da participação de mulheres no mercado de trabalho; a 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. 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.

Nesse contexto, emerge a vertente conhecida como *feminismo radical*, que se coloca epistemologicamente como materialista; a radicalidade aqui não trata de extremismo, como uma primeira leitura faz entender, mas vem de raiz, pois o objetivo do feminismo radical é compreender a origem da opressão de modo a combatê-la onde se inicia. 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 nessas 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 estrutural, 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, seria 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 (2020) evidenciou o quanto

que o modelo de mulher que estava sendo desenhado nos Estados Unidos — e, acrescentemos, exportado 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 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 (2020) chamou de *mística feminina*, denunciando-o como uma forma de trazer as mulheres do pós-guerra, que estavam começando a 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 (2020, p. 13) como “problema sem nome”, justamente por ser algo difícil de evidenciar, já que esse estilo de vida era dado como o natural.

No Brasil, esses ideais eram muito difundidos, por exemplo, pelas revistas femininas *Claudia* e o *Jornal das Moças*, 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 dedicada.⁴ 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 a razão final da vida de uma mulher. 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 geográficas e sociais atingindo 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 esse 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 a suas demais características sociais, raciais e regionais.

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 drasticamente a todos os ideais de feminilidade. *Quarto de despejo: o diário de uma favelada* (JESUS, 2019) tornou-se 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, sua luta diária, solitária, para aplacar a fome, sua e de seus três filhos. Trabalhando como catadora, aborda 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, mas Carolina cuida de seus filhos com afeto, da forma que lhe é possível, dentro de sua realidade. Afeto esse, muitas vezes representado por um 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, de fato, da maioria e, por isso, não podemos tomá-lo como referência universal. Para as negras e para a classe trabalhadora os ideais chegam, mas reverberam e reprimem de outros modos. Assim como Sojourner Truth e 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 cada vez mais questionada pois se existe no feminismo uma mulher universal, ela 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.

4.3 TERCEIRA ONDA: PLURALIDADE DE NARRATIVAS

As produções teóricas e os movimentos políticos a partir da década de 1980 marcam a terceira onda feminista. Ela se diferencia das anteriores ao questionar a noção de mulher como categoria universal, reivindicando que diferenças sociais, raciais, e regionais e outras sejam consideradas para que suas 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”. Nesse sentido, uma das grandes características da terceira onda é a pulverização dessa categoria unitária *mulher*, o questionamento do binarismo, da heterossexualidade e da maternidade compulsórias.

As experiências dentro 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, periféricas 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 nesse sentido.

Um grande nome dessa onda é Angela Davis, em seu livro *Mulheres, raça e classe* (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 ele condenava o direito ao voto do homem negro, negligenciando, assim, o quanto essa 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 demandas urgentes das negras,

escravizadas ou não, e das mulheres da classe trabalhadora. Sua obra foi um divisor de águas no feminismo.

No que toca 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 combatida era a da maternidade compulsória que estabelecia: “quanto 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 uma vida para além da maternidade, ou melhor, sem a maternidade, como levantou Beauvoir (2019), as feministas negras reivindicavam — e ainda reivindicam! — o direito à maternidade. Não é preciso irmos muito longe para ver o quanto essa questão ainda se faz presente em nossa realidade: no Brasil, são os filhos das mulheres negras periféricas que mais são executados pelo Estado (ARAÚJO; ARGOLLO, 2017; FERREIRA, 2020).

Essa discussão, não 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.

Nesse sentido, as reflexões pós-estruturalistas de Judith Butler (2019), no final da década de 1980, vão propor uma dissolução das 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, 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” (BUTLER, 2019, p. 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 separação entre sexo como estatuto biológico e gênero como a construção social parece a Butler (2019) uma separação radical entre corpo e

cultura, o que provoca uma descontinuidade entre ambos, para ela, sem sentido. Portanto, ela propõe que sexo e gênero sejam 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 surtir nenhum efeito no sexo. Seu objetivo é formular uma crítica às predeterminadas categorias de identidade vinculadas ao sexo, uma vez que, para a autora, ele também é construído, e o binarismo seria uma ilusão perpetuada por agências de controle social. A essa estrutura social normativa, engendradora da identidade, sexualidade e do desejo, Butler (2019) denominou “matriz heterossexual”.

Por isso, introduz um inédito argumento ao feminismo ao problematizar o uso da categoria *mulher*. Segundo a filósofa estadunidense, essa denominação 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, de modo a reforçar a estrutura. A repetição performática de feminino e masculino, segundo as normas específicas para cada gênero, ao longo da história, ocasiona 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 tem *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* pelo qual os

sujeitos, ao nascer, são nomeados como homem ou mulher e são ensinados/coagidos a *performar* de determinadas formas específicas.

4.4 INTERSECCIONALIDADE COMO METODOLOGIA DE ANÁLISE CRÍTICA

Na outra ponta das críticas à categoria *mulher*, a noção da multiplicidade imbricada no termo torna impossível de ele ser visto e entendido como unidade. As crescentes denúncias das diferentes formas de opressão para além do machismo propiciou, ao final dos anos 1980, a concepção da ideia de *interseccionalidade*, o que também condena a ideia de um feminismo global e hegemônico. A jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw utilizou o termo pela primeira vez para evidenciar nos tribunais que diferentes formas de discriminação não poderiam simplesmente ser hierarquizadas, mas que se intercruzariam e produziram outras condições que precisam ser consideradas (AKOTIRENE, 2020).

O uso político da ideia de interseccionalidade 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 desse conceito 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 e nos leva, portanto, a questionar um discurso dominante, seja ele sexista, racista, classista, xenofóbico etc., abordando-os de maneira que se sobrepõem.

Ao 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. Na leitura interseccional nenhuma estrutura de opressão é considerada mais importante ou com mais peso do que a outra. Esse método de análise crítica nos ajuda a 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 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 do autor). 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. Essa 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, a fim de evitar, assim, o desvio analítico para apenas um eixo.

Esse olhar ampliado exige um exercício, por exemplo, a realidade das mulheres do sul global, países que em sua maioria foram colonizados, está muito distante da mística feminina estadunidense, como vimos. Assim, a consideração da importância de um olhar interseccional para a construção de teorias e propostas políticas dentro do feminismo tem cada vez mais dado força às vozes de mulheres de regiões consideradas periféricas ou terceiro-mundistas. A consideração regional, além de raça, gênero e classe, tem se construído como uma nova vertente, o *feminismo decolonial*⁵, que busca a construção de saberes que dizem respeito às especificidades de cada cultura, buscando desviar-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, para fins didáticos, um exemplo de análise interseccional que considere as categorias descritas por Collins e Bilge (2021). A título de ilustração, descreveremos uma situação baseada num fato real, vivenciado por uma das autoras deste livro em relação às normas estabelecidas pelo Departamento de Pós-Graduação para recebimento e manutenção de bolsas de estudo.

O curso em questão estabeleceu 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 esses 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*. Os critérios estabelecidos pela instituição não consideram as diferenças que atravessam os alunos, ao estipular regras horizontais, consideram que todos partem do mesmo lugar e com as mesmas condições, o que é irreal. Essa observação leva-nos automaticamente para o outro conceito relevante da análise interseccional, que é a consideração do *contexto social*.

Nesse exemplo, ao desconsiderar as diferentes realidades, como 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 elas não têm 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, as normas estabelecidas pelo Programa de Pós-Graduação não dialogam, ou seja, não estabelecem a *relacionalidade*, pois a instituição não examina as interconexões das diferentes realidades que suas alunas vivenciam, não conseguem 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 pela intersecção entre gênero e raça. Um artigo publicado em 2021 pelo movimento faz o cruzamento das categorias *produção acadêmica*, *gênero* e *raça* com o 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 escolas, essas diferenças de nível de produção acadêmica têm se acentuado, assim se constata a divisão desigual do trabalho doméstico e parental ou, nos termos de Silvia Federici (2019a), 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 é considerada a principal responsável 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, de modo a evitar o crescimento do já existente perfil hegemônico da academia: homens, brancos, de classe média e alta (STANISCUASKI *et al.*, 2021).

Nesses exemplos, pudemos vislumbrar o impacto que a análise interseccional provoca nos 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 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 desse feminino.

³ 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.

⁴A 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 da elite no Brasil.

⁵ Infelizmente, não conseguiremos expandir a discussão sobre as perspectivas decoloniais no escopo desta obra. Para maior entendimento sobre o tema, deixamos registrados os nomes de Glória Anzaldúa, Gayatri Spivak, Lélia Gonzalez, María Lugones, Anne McClintock, entre outras.

SOBRE A UNIVERSALIDADE DO COMPLEXO DE ÉDIPO

A teoria psicanalítica freudiana é a base sobre a qual todas as demais psicanálises se desenvolveram. Segundo Mezan (2014), a teoria criada 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 como recorte para nossa 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.

5.1 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 eles vem das normas sociais, do imaginário

do que é ser mulher, portanto da divisão gendrada de trabalho. Como já constatamos, é dado como natural que homens saiam para a vida pública e mulheres fiquem no espaço doméstico exercendo funções de cuidado (BEAUVOIR, 2019; LERNER, 2019; ZANELLO, 2018).

A maternidade, assim, ocupa um lugar central dentro dos debates feministas mas não sem importantes divergências. Por um lado, distinguem-se feministas que conferem à maternidade valor central, como algo essencial do feminino que nos diferenciaria dos homens; estimula, portanto, que todas nós vivenciemos essa experiência como uma potência específica do nosso sexo. Segundo Garcia (2015), essa corrente de pensamento, que pode ser caracterizada como *feminismo essencialista*, adota as distinções homem/cultura e mulher/natureza; nesse contexto, a capacidade feminina de gerar a vida, a maternidade, é concebida como algo a ser valorizado e estimulado. Dessa perspectiva derivam outros movimentos, como o ecofeminismo. Badinter (2011) denomina essa corrente como feminismo naturalista; esse movimento pode levar a uma idealização da maternidade e à naturalização de um suposto instinto materno. Assim, dentro dessa lógica, alguns grupos, ao defenderem a maternidade como algo essencial ao feminino, não questionam a possibilidade de escolha em relação a ser mãe, mas se preocupam em propor uma renúncia ao trabalho na esfera pública, compreendido como responsável pela sobrecarga, reivindicando ao Estado uma renda básica como auxílio. A defesa é a de que a maternidade não deveria ser vista apenas como um peso ou uma prisão, como muitos textos importantes — como *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir — vinham apontando, mas algo que também traria um prazer único (BADINTER, 2011; SCHRUPP, 2019). Movimentos 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 proporcionar conforto ao homem, ser mãe seria o 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 (2019) chega a propor a antimaternidade 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 — no sentido de ser trabalho não remunerado e, muitas vezes, invisível — e sentir importantes, quando “ser rainha do lar” é um *status* admirável para quem nunca teve muita relevância social.

Nessa linha de raciocínio, Silvia Federici (2019a) propõe não apenas teoricamente, mas por meio de intenso 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 (2019a) propõe a 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 (2019a) 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 reconhecido e remunerado. Seria justamente todo esse trabalho invisível engendrado, pois considerado naturalmente feminino/afetivo, que seria a base do desenvolvimento do próprio capitalismo, que precisa desse trabalho a fim de conter custos para extrair lucro. Sua denúncia é a 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, 2019a, p. 68).

A proposta da autora de reconhecimento por meio de salários é visibilizar todo esse trabalho oculto e, conseqüentemente, explorado, de modo a transformar nosso cotidiano, pois a remuneração daria uma possibilidade de escolha de quais trabalhos desejamos ou não realizar e de, assim, criar 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, é destinado ao feminino, agora validado pelo capital.

Apesar das diversas vertentes e divergentes visões sobre a maternidade dentro nos feminismos, é quase unânime a ideia de que a maternidade 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 repassado pela cultura há milênios e internalizado por nós como algo natural. Zanello (2018) alerta-nos para o fato de 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 transmitidos por meio de ações publicitárias, filmes, romances, contos de fadas, revistas, novelas etc., ou seja, primordialmente difundidas pelas mídias, as narrativas normativas de gênero têm o objetivo de colonização dos nossos afetos por meio de uma pedagogia afetiva, somos ensinadas a privilegiar as relações de cuidado com o outro mais do que com nós mesmas.

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. Aos 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. A 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 (2019a) sobre subordinação sexual, pois dar prazer ao homem é algo que nos é ensinado como um dever. 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. Portanto, questionamos: 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 vinculação das mulheres ao cuidado com o outro 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 dos séculos XVIII e XIX, que as famílias foram se fechando e se isolando dentro das casas. Nesse movimento, alguém precisaria ficar a cargo da rotina doméstica e dos filhos no interior da pequena família e esse alguém, sem opção de escolha, foi a mulher.

A partir daí, não pararam de surgir obras reafirmando a grandiosidade da esposa e da mãe como a 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, 2019a).

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, especialmente a partir de 2018, 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), em que as políticas de Estado são baseadas na morte e extermínio de determinados grupos sociais, que ganhou solo fértil no contexto pandêmico, mostra-nos 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. Consideramos que é exatamente nesse 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 produzindo esta obra.

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 atual que impede potencialidades criativas que permitiriam saídas psíquicas mais satisfatórias e justas para todas nós.

Dentro dessas 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 toca ao interesse específico deste livro, 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.

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 nesse modelo, muitas vezes defendido por não se referir a uma organização familiar real, mas simbólica. Propomos adentrar nessa seara e repensar criticamente esse modelo e suas implicações para a construção teórica freudiana em torno do feminino e da maternidade.

5.2 O PROBLEMA DO COMPLEXO DE ÉDIPO

Como já vimos neste estudo, 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 atormentada pelo fantasma do pai que lhe cobra sua vingança, expressaria a forma simbólica da teorização do sentimento de culpa (ROUDINESCO, 2016).

Para Freud (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. Essa decorre da interdição por uma ameaça de castração internalizada no psiquismo pela formação do Supereu.

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. É 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 lidar com esses intensos afetos de desejo e ódio incestuosos são 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 (2018i), perpassa a reação da menina com a percepção, na primeira infância, de que algo em seu corpo lhe falta. Assim, para Freud (2018d, p. 252), a “anatomia é o destino”, a percepção das pequenas crianças em relação à diferença anatômica genital leva a distintos sentimentos e respostas a eles, a angústia pela possibilidade de castração, no menino, e o complexo de castração pela sua efetivação, na menina (FREUD, 2018e, 2018d, 2018g, 2018i, 2018c).

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 da 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 seria explicado o desvio da libido da menina, da mãe para o pai, detentor do falo (FREUD, 2018h, 2018e, 2018a, 2018d, 2018g, 2018i).

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 se voltar para o pai, passa a desejar ter com ele um filho/falo e a rivalizar com a mãe. Esse desejo por um filho do pai nunca nos abandonaria, atingiria sua máxima gratificação, na fase adulta, com sua efetiva realização por meio da maternidade. A maternidade é, assim, para Freud (2018i), a solução para lidarmos com nossa condição de 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 a civilização. Portanto, o que prepararia a sexualidade dando a ela um modelo normativo seria o complexo de Édipo. É o molde 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, de modo a possibilitar a formação do Supereu e permitir 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 e introduzi-lo na cultura, e torná-lo, assim, 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 meio de 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 apoiou-se com bastante frequência na mitologia como forma de confirmar suas observações, porém questionamos se encontrar na mitologia os alicerces das configurações do inconsciente fazem-nos universais e imutáveis ou se, por outro lado, apenas não denunciariam a manutenção de uma civilização fundada no 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 reiteradamente até os dias atuais. O fato de se perpetuar e se expressar em diversos registros filosóficos, religiosos, mitológicos, artísticos não dá o *status* de verdade, mas sim uma falsa ideia de uma naturalidade. O

efeito de incluir narrativas construídas em sociedades e culturas patriarcais na metapsicologia, nas bases da construção psicanalítica, corrobora, agora com novos contornos e justificativas psíquicas, ideais de supremacia masculina, assim como da maternidade como destino inevitável do feminino, que “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 coloca-se em movimento em função dos acontecimentos edípicos, dentre os quais o recalçamento, a sublimação, a formação reativa e as identificações, todos eles 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 predeterminadas sobre como cada sexo deve se encaminhar. É por meio das fases do desenvolvimento psicosssexual — oral, anal, fálica — canalizadas em torno das relações edípicas que as pulsões parciais se unificam e assumem determinados caminhos (FREUD, 2016, 2010d).

5.3 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 dos 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 da diferença anatômica que causariam determinadas posições afetivas, mas as narrativas dadas pela cultura desde o momento do nascimento dos bebês e, atualmente com o desenvolvimento das tecnologias pré-natais, desde os primeiros exames que cercam o feto. Seriam os discursos dos familiares, médicos, professores, de crianças mais velhas, dos contos de fadas e infinitas outras possibilidades de pedagogias de gênero (ZANELLO, 2018) que direcionam o processo de subjetivação por determinados caminhos culturalmente privilegiados e perpetuados historicamente pelo controle social.

No texto de Freud (2016), meninas e meninos, após passarem pelo conflito 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, 2018i). Não apenas essa concepção um tanto quanto absurda e ingênua sobre a excitação genital feminina, mas toda a construção sobre a feminilidade é desenvolvida em torno do falo: “[...] 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 (2018a) 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, 2019; LERNER, 2019).

A consideração de uma sexualidade essencialmente polimorfo-perversa, por outro lado, permite-nos muitos avanços e ainda nos serve de instrumental para considerar a complexidade da constituição psíquica humana, porém o próprio Freud não levou sua teoria sexual às últimas consequências, estabelecendo, por meio do atravessamento edípico, a genitalização heterossexual o caminho normal para o desenvolvimento subjetivo. Butler (2019, p. 26-27) 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”, já que, para a filósofa, o “próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero”. O que ela nos diz é que anatomia não é desconsiderada, mas não é 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. A pauta levantada por Butler (2019) dentro do pensamento feminista não é estabelecer quem deve deter o poder ou como esse 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, de modo a romper com a estrutura binária imposta pela matriz heterossexual.

5.4 UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DO COMPLEXO DE ÉDIPO

Outro viés de análise crítica para reconsideração do complexo de Édipo é a noção de interseccionalidade. Como vimos no capítulo anterior, esse instrumental nos auxilia a fazer uma leitura mais rica 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 que 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 alerta-nos para o fato 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 diz respeito 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 por meio da escuta a esse 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 desse 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 desses modelos em nossa cultura brasileira remete-nos a uma nova colonização, agora do conhecimento e das subjetividades.

Isso não quer dizer, por outro lado, que toda produção intelectual europeia ou estadunidense seja uma imposição imperialista e, portanto, deva ser rejeitada. Neste estudo mesmo, utilizamos importantes referências dessas localidades, 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 propomos colocar em questão são os conceitos freudianos de complexo de Édipo, complexo de castração e inveja do pênis e a forma como são estabelecidos 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 os papéis sociais das mulheres eram atrelados à sua 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 os corpos femininos mutilados também conferem uma estrutura psíquica diferente: mais próxima da natureza, faltosas, invejosas e mais masoquistas (NUNES, 2000). A maternidade, baseada nesse entendimento, para além das interpolações da estrutura patriarcal que a impõem como um papel social, moral, divino e de sobrevivência da espécie, ganha com Freud a função de apaziguar a falta fálica, de maneira a contribuir para o amadurecimento da feminilidade, ou seja, torna-se também estruturante do psiquismo da mulher (FREUD, 2018i).

Um dos grandes avanços da teoria freudiana foi constatar o conflito entre sexualidade, principalmente feminina, e a moralidade da cultura (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 e demonstrando que ela se manifesta desde o nascimento, por outro lado, reforçou explicações tradicionalistas sobre o sexo feminino baseado na diferença anatômica.

Especialmente no que toca à sua escrita sobre a maternidade na constituição da feminilidade (FREUD, 2018g, 2018i), Freud é extremamente conservador e condiz com os ideais da família tradicional do século XIX e início do século XX. 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 possível meta de vida das mulheres e desviantes as que não se tornam mães (FREUD, 2018d, 2018g, 2018i).

A falta de interseccionalidade na Psicanálise freudiana, ou seja, a pouca consideração de diferentes realidades e interfaces de opressão é algo que consideramos problemático ao 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 conceito *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. Parece-nos 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 terceiro capítulo desta obra, e se chegaram, não foram esses os casos que ficaram registrados em sua

teoria; suas observações clínicas eram voltadas para a elite vienense, o que inegavelmente influenciou 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, do 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 foram militantes ativos da política socialista e estudiosos de Karl Marx (HILFERDING; PINHEIRO; VIANNA, 1991).

Adler, que, tamanha proximidade com Freud, foi o primeiro presidente da Sociedade Psicanalítica de Viena, entre 1910 e 1911, 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 tenham se dado justamente pela grande diferença de condições de suas clínicas, que teriam levado, 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; PINHEIRO; VIANNA, 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 da conceitualização 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, que propôs outras possibilidades de configuração familiar e foi fortemente combatido, como todos os demais que fizeram essa tentativa (ROUDINESCO, 2016). Para Freud (2016), questionar a configuração edípica

era questionar a própria Psicanálise. Apesar de ele mesmo nos alertar sobre o quanto conceitos são apenas convenções e que “o progresso do conhecimento, entretanto, não tolera nenhuma rigidez de definições” (FREUD, 2012, p. 17), não podia abrir mão de alguns conceitos fundamentais.

Então, parece-nos 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, vincular-se à fundação adleriana.

Durante sua curta passagem, realizou uma emblemática conferência em que pôde expor reflexões extremamente interessantes 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 à época, o que é uma pena, mas nada surpreendente, tendo em vista que toda ciência era embasada no ponto de vista masculino. Os cavalheiros presentes pouco conseguiram, de fato, escutar as considerações femininas sobre um tema que diz respeito a elas.

A conferência intitulada *As Bases do Amor Materno*, proferida em 1911, trazia para debate a ideia da inexistência de um amor materno inato. Hilferding 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 (HILFERDING; PINHEIRO; VIANNA, 1991).

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 queixou-se de se sentir obviamente incompreendida (HILFERDING; PINHEIRO; VIANNA, 1991).

Margarete 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 ao tema da feminilidade (FREUD, 2018i), 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 universal para pensarmos um tema tão multifacetado 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*.

Essa 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, vamos avançar mais um pouco e analisar como a teoria pulsional pode nos auxiliar a abrir a discussão e pensarmos o tema da maternidade de forma mais plural e complexa.

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, diante tudo o que expusemos, seria possível pensarmos uma Psicanálise que se desembarace do viés ideológico: branco, burguês, europeu, falocêntrico?

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

A questão colocada ao feminino não seria, nessa 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, e a sublimação seria um dos caminhos privilegiados para lidar com essa angústia. Desse 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 Birman (1996, 1999), apontam para o potencial criativo, na Psicanálise freudiana, da teoria pulsional. Como já destacamos, acreditamos que a universalização do complexo de Édipo e, conseqüentemente, de toda teoria da constituição da feminilidade baseada no complexo de castração e inveja do pênis pode ser contraposta à conceitualização do próprio Freud (2010e, 2012) sobre a pulsionalidade, que nos fala sobre a infinita variabilidade de objetos e ausência de um destino a priori para a pulsão.

6.1 PULSÕES, FEMINILIDADE E MATERNIDADE

Freud (2012) destaca que uma análise fundamentalmente metapsicológica do psiquismo deve considerar, além dos aspectos dinâmicos e topográficos, os econômicos. A economia psíquica refere-se às movimentações pulsionais, ao aumento ou decréscimo de tensão, suas movimentações e descargas. *Trieb*, a pulsão, é introduzida na teoria psicanalítica com a publicação de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 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.

Nessa 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 pelo qual a pulsão atinge a sua meta. O objeto é o que existe de mais variável, ou seja, os objetos 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, assim como a noção de matriz heterossexual, de Judith Butler (2019), têm papel essencial na limitação dos objetos e direciona 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 e a realização da maternidade.

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) menciona a figura da babá, considerada declaradamente por Freud, em suas cartas a Fliess, 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, apresentou-lhe as ideias cristãs. McClintock (2010, p. 140, grifo do autor) 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”.

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, 2018i), 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 elas davam às burguesas algum alívio 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 (MARTINS, 2021, §. 2).

O que chama atenção de McClintock é a insuficiência da triangulação edípica que apela para um clichê familiar que não correspondia, de fato, 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, § 3). Assim, o Édipo como catalisador e organizador da pulsionalidade pode ser relativizado por vários ângulos.

Optamos por questionar o problema edípico e pensar a metapsicologia da maternidade via teoria pulsional. A pulsão, *per si*, não tem sexo e nem objetos predeterminados, 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 esse caminho, como uma possibilidade de satisfação dentre tantas outras, como é a atividade intelectual ou artística, por exemplo, ou como um objeto que pode ou não se estabelecer, como proposto por Hilferding, Pinheiro e Vianna (1991), em 1911, e sim a coloca como uma necessidade intrínseca ao feminino. Vejamos que, à medida que avança, a teoria pulsional torna-se ainda mais disruptiva e evidencia ainda mais esse problema.

Com a publicação de *Pulsões e seus destinos* (FREUD, 2012), em 1915, a teoria pulsional ganha mais corpo ao serem descritos seus processos

dinâmicos e suas vicissitudes. Nesse 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, 2012, p. 25).

Assim, a pulsão é compreendida como esse elo entre os processos físicos e os psíquicos, sua fonte é sempre corporal. Nesse 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, 2012, p. 25), e é essa força que demonstra o caráter ativo da pulsão, ou seja, não existe pulsão passiva, pois ela sempre nos impele a algo, para a satisfação.

Nessa obra, a diferenciação primordial das pulsões ainda era entre as pulsões sexuais e as pulsões do Eu ou autoconservativas. Essa dualidade, porém, sofre importante mudança com a publicação do artigo *Além do princípio de prazer* (FREUD, 2010e), em 1920, onde são apresentados dois novos conceitos, a nova dualidade pulsional: Eros ou pulsão de vida e Thânatos ou pulsão de morte. Eles se colocam no lugar dos — até então — conhecidos polos do conflito psíquico, pulsões sexuais e autoconservativas.

Thânatos e Eros representam, respectivamente, 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 mais dinâmico, menos atravessado por ideologias morais, para pensarmos a feminilidade e a maternidade sem vinculá-las a um suposto 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 abrirmos a questão do desejo ou não da maternidade e das diferentes formas de sua expressão.

6.2 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 preestabelecido para o desejo humano, a maternidade pode ser uma das possibilidades, como qualquer outro dentre os ilimitados possíveis objetos de satisfação pulsional, além disso, não se limita ao sexo biológico mulher, vale para qualquer sexo/gênero do espectro 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 construído, 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 a de centralidade do falo são colocadas em xeque pelas teorias feministas estudadas aqui. O masculino, associado à lei, à cultura, à virilidade, não é um conjunto de regras naturais; essa é 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, pela compreensão de realidades atravessadas por opressões totalmente distantes do que Freud pôde vislumbrar, 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 escutam na clínica outras mulheres com outras intersecções sociais, geográficas e raciais, constatamos que a questão da maternidade é muito mais complexa e plural do que descrito na teoria sobre a feminilidade freudiana (2018i).

Um ser quando nasce é totalmente desamparado e, ao contrário do que a suposta completude fálica, o que escutamos de mulheres que são mães, frequentemente, é a sensação de vazio e melancolia, já também explicitada por Hilferding, Pinheiro e Vianna (1991) para o próprio Freud.

Arán (2006) aponta para a emergência de uma alteridade radical que a dependência originária do bebê provoca e para 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*. Essa não é uma questão referente a essa 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; podem todos os processos de cuidado, inclusive a alimentação por meio de mamadeiras, serem realizados por um homem ou qualquer outra pessoa. Lembramos aqui também da importância da figura da babá, bem descrita por McClintock (2010). Além

disso, existem 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 propõem a cuidar de um bebê, e o fazem suficientemente bem.

Nesse ponto, outro alguém poderia nos interpelar 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, de modo que, independentemente da configuração familiar, alguém ou algo irá representar para o bebê a função da mãe e a função do pai, e até mesmo as duas podem se fundir 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 remete-nos à armadilha performática binária em que um conjunto de ações predeterminadas 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, poderíamos até 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, 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 sido 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. Cremos que essa alteridade radical possa se dar numa via de mão dupla, ou seja, não apenas o bebê se vê numa condição de desamparo e dependência absoluta, mas também a mãe se confronta com seu próprio desamparo, o que faz 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 à sua maneira, de acordo com suas experiências prévias e diante do *Unheimliche*, um estranhamento, mas que soa familiar, que o nascimento daquele ser desconhecido pode mobilizar.

Essa reflexão não tem a pretensão de se colocar como um novo modelo, mas a incluímos como uma reflexão 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, aparece com muita frequência no período pós-parto conhecido como *babyblues* ou, em termos psiquiátricos, pode 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, aproximam-se mais de um buraco ou de rachaduras do que de uma completude.

Esses relatos apontam também para o fato de que a 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 se baseia 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.

Nessa perspectiva, a pulsão de morte, que tem uma função de desligamento, 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, 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 apresenta, nesse 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 esse tipo de pulsão tem 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 (ZALTZMAN, 1994, p. 59).

Essa forma de atuação 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, assim como a entre mãe e filho, podem se tornar. É o que impulsiona os sujeitos a romperem e se libertarem para outras escolhas, e, repetidamente, esse processo de disjunção e rejunção 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 esses processos como possibilidades para a expansão psíquica não significa ausência de dor. Pensar a maternidade apenas relacionada ao crescimento psíquico, ao princípio de prazer ou, por outro lado, apenas como uma experiência de dor 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 a mãe de seu filho e inseri-lo na cultura. Toda essa ritualística psicanalítica desenhada pelo complexo de Édipo carrega 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 esse corte e possibilitar a entrada desse 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 desse vínculo, muitas vezes sufocante? Será que a loucura materna primária, que permite a simbiose inicial, é algo que se apresenta intuitivamente à mãe, ou algo que as teorias moralistas, médicas, psicológicas e psicanalíticas tem contribuído para se impor construir? E quando feminilidade e maternidade não convergem?

Por isso, é inviável, até violento, adotar o falo como referência para compreensão do feminino e a experiência materna. Há que se pensar com urgência um erotismo feminino próprio que considere seus próprios simbolismos e insígnias, muitos deles apagados e queimados nas fogueiras, pois:

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 (BAKARE-YUSUF, [20--], p. 8 *apud* AKOTIRENE, 2020, p. 85-86).

Faz-se imprescindível desvincular a maternidade como constitutivo do feminino, bem como desidealizar as formas de maternar, quando elas se apresentam. Muitas psicanálises pós-freudianas tendem a pensar a mãe — mesmo que como função — como a responsável pelo bom desenvolvimento do filho e oferecem 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 interditada pela autoridade do pai. 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, entendemos que eles 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, a inter-relação de sexismo, racismo, condições econômicas gera sofrimentos da ordem do real, irrepresentáveis, e psíquicos para mulheres mães, negras, pobres, sul-americanas, que criam seus filhos sozinhas, de formas tão diferentes que jamais conseguiremos abarcar teoricamente. 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 da teoria freudiana, tanto nos consultórios quanto nas instituições, torna-se uma forma de imposição imperialista e ainda exercício de violência colonizadora.

É evidente que falta para a Psicanálise freudiana uma visão adequada para diferentes realidades além das mães burguesas, que ficavam em lugar idealizado enquanto seus filhos eram — e ainda são⁶ — 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, 2019), a teoria psicanalítica apresenta 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 criando e popularizando um ideal da maternidade incompatível com grande parte das mulheres, e promoveram, assim, sofrimentos psíquicos, como sentimento de culpa e inadequação, a todas que não conseguem e/ou não desejam se enquadrar nessa normativa.

⁶ O filme brasileiro *Que horas ela volta?* (2015), dirigido por Anna Muylaert e protagonizado por Regina Casé, mostra o quanto essa relação não triangular pela forte presença da figura da babá/funcionária doméstica é parte da cultura brasileira de classe média e alta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta obra, 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 de sua escrita. Atravessar boa parte da 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 estudo tem caráter quase autobiográfico. Optamos por abraçar os desconfortos das opressões sentidas como mulheres e mães, numa cultura misógina, preconceituosa, à beira do colapso democrático, e produzir algo com base nisso. Assim, este livro, para além de um estudo que busca problematizar uma teoria, pode ser lido como um manifesto ou uma expressão do momento em que vivemos.

Com pouca rede de apoio, numa sociedade baseada em relações patriarcais, portanto com oportunidades desiguais em todos os níveis, as consequências chegaram a nós de forma avassaladora, já que não podia mais tapar os olhos para o que estava vivenciando na carne e nos afetos. Além da minha própria experiência, ouvindo também de centenas de outras mulheres mães, tanto na prática clínica quanto em grupos de apoio, 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 quem fez aguenta 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, 2018i,

p. 339). Constatamos que falta à Psicanálise freudiana um olhar para as mães como mulheres, como sujeitos plurais, e sobra o olhar para 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 por meio de leituras feministas para a situação da maternidade, de modo a realizar, assim, uma aproximação entre os temas.

Freud rompeu com diversos aspectos da tradição em que vivia, revolucionou a noção de funcionamento psíquico, ampliou o conceito de sexualidade o desmoralizando 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 à 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 diz respeito ao tema *maternidade*, nem com sua clientela habitual lhe foi possível romper com o discurso patriarcal; pelo contrário, reafirmou-o. Sob um olhar falocêntrico, a feminilidade não poderia ter melhor solução do que a já imposta pela cultura: vida conjugal e maternidade.

O discurso freudiano tem um 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 todos que se interessam pelo tema 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 em uma responsabilidade discursiva. Quando propomos abordar o conceito de interseccionalidade, buscamos evidenciar a importância de trazer ao debate as experiências de grupos negligenciados tanto na cultura cis-branca-heteropatriarcal em geral quanto na Psicanálise, que se insere nesse 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 na possibilidade de que a Psicanálise possa oferecer melhores condições de acolhimento, escuta e práticas ao repensar seus modelos normativos, como as interpretações dentro de um modelo edípico e não interseccional. 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 esta obra pudemos provocar inquietações e reflexões, o objetivo foi cumprido. Cremos que, seguindo abertas para esses diálogos, seja possível vislumbrar uma Psicanálise mais crítica e revitalizada.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Jandaíra, 2020.
- ARÁN, M. **O avesso do avesso**: feminilidade e novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- ARAÚJO, R.; ARGOLO, M. M. P. 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, [s. l.], v. 17, p. 147–168, fev. 2017.
- ARIÈS, P. **História social da família e da criança**. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BADINTER, E. **O conflito**: a mulher e a mãe. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- BAKARE-YUSUF, B. **Além do determinismo**: a fenomenologia da existência feminina africana. [S. l.: s. n.], [20--]. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi_bakare-yusuf_-_além_do_determinismo._a_fenomenologia_da_existência_feminina_africana.pdf. Acesso em: 3 jun. 2022.
- BASSANEZI, C. Revistas femininas e o ideal de felicidade conjugal (1945-1964). **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 0, n. 1, p. 112–148, 1 jan. 2005.
- BEAUVOIR, S. DE. **O segundo sexo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BERTIN, C. **A mulher em Viena nos tempos de Freud**. Campinas: Papirus, 1990.
- BIRMAN, J. **Por uma estilística da existência**: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CHAUVET, E. **O renascimento do Parto**. Brasília: Master Brasil; Ritmo Filmes, 2013.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CUTRUFELLI, M. R. **La cidadania. Olympe de Gouges**. La mujer que vivió por um sueño. Barcelona: Aribau, 2007.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELPHY, C. Patriarcado. In: HIRATA, H. *et al.* (ed.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 173–178.
- D'INCAO, M. Â. Mulher e família burguesa. In: DEL PRIORI, M. (ed.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2018. p. 223–240.
- DUBY, G.; PERROT, M. **A história das mulheres no Ocidente**: a Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1990a.

- DUBY, G.; PERROT, M. **A história das mulheres no Ocidente**: a Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990b.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019a.
- FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. São Paulo: Boitempo, 2019b.
- FERREIRA, C. C. Vozes de uma dor sem nome: necropolítica e maternidade no Brasil. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 732–738, mar. 2020.
- FREUD, S. **Projeto de uma Psicologia**. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- FREUD, S. O Inconsciente. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 99–150.
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras Completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 18. p. 123–354.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 18. p. 13–121.
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 12. p. 51–81.
- FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e. v. 14. p. 161–239.
- FREUD, S. O Eu e o Id. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16. p. 13–74.
- FREUD, S. O problema econômico do masoquismo. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. v. 16. p. 184–202.
- FREUD, S. As pulsões e seus destinos. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud**: as pulsões e seus destinos. Tradução de Pedro Heliodoro. Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. v. 2. p. 13–69.
- FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17. p. 13–123.
- FREUD, S. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 8. p. 359–389.
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 6. p. 13–172.
- FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud**: amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a. v. 7. p. 259–276.
- FREUD, S. Construções na análise. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b. v. 19. p. 327–344.

- FREUD, S. Compêndio de Psicanálise. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras completas**. Tradução de Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018c. v. 19. p. 189–273.
- FREUD, S. O declínio do complexo de Édipo. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018d. p. 247–257.
- FREUD, S. Organização genital infantil. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018e. v. 7. p. 237–242.
- FREUD, S. Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018f. v. 7. p. 121–132.
- FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018g. v. 7. p. 285–311.
- FREUD, S. O tabu da virgindade. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018h. v. 7. p. 155–178.
- FREUD, S. A Feminilidade. *In*: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018i. v. 7. p. 313–341.
- FREUD, S.; BREUER, J. **Estudos sobre a histeria**. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 2.
- FRIEDAN, B. **A mística feminina**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2020.
- GARCIA, C. C. **Breve história do feminismo**. 3. ed. São Paulo: Claridade, 2015.
- GAY, P. **Freud: uma vida para nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GRANZOW, K. De-constructing “choice”: the social imperative and women’s use of the birth control pill. **Culture, Health & Sexuality**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 43–54, fev. 2007.
- GRUPO VIRTUAL DE AMAMENTAÇÃO (GVA). Regras para adesão ao Grupo Virtual de Amamentação Grupo Virtual de Amamentação. [2012?]. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/grupovirtualdeamamentacao>. Acesso em: 20 maio. 2021.
- HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, Maryland, v. 14, n. 3, p. 575, 22 set. 1988.
- HILFERDING, M.; PINHEIRO, T.; VIANNA, H. B. **As bases do amor materno**. São Paulo: Escuta, 1991.
- HIRATA, H. *et al.* (ed.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- HOLLAND, J. **A brief history of misogyny: the world’s oldest prejudice**. London: Robinson, 2006.
- HOLLANDA, H. B. DE. **Explosão feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- HUFTON, O. Mulheres, trabalho e família. *In*: DUBY, G.; PERROT, M. (ed.). **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. p. 29–63.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Estatística de gênero:** indicadores sociais das mulheres no Brasil. 2018.

JESUS, C. M. DE. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2019.

KEHL, M. R. Posfácio: Freud e as mulheres. In: FREUD, S. (ed.). **Obras incompletas de Sigmund Freud:** amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 353–368.

KRISTEVA, J. La reliance, ou de l'érotisme maternel. **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, v. 75, n. 5, p. 1559–1570, 2011.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. Complexo de Édipo. In: LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAQUEUR, T. W. **Inventando o sexo:** corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEAL, T.; BAKKER, B. A mulher bioquímica: invenções do feminino a partir de discursos sobre a pílula anticoncepcional. **Reciis: Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, set. 2017.

LERNER, G. **A criação do patriarcado:** história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

MARTINS, A. A. Freud entre duas mulheres: implosão do Édipo e conflito de classes. **Revista Cult**, São Paulo, 24 maio 2021.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MCCANN, H. *et al.* **O livro do feminismo**. Rio de Janeiro: Globo, 2019.

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial:** raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MEZAN, R. Viena e as origens da Psicanálise. In: MEZAN, R. **Tempo de muda:** ensaios de Psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 273–299.

MEZAN, R. **O tronco e os ramos:** estudos da história da Psicanálise. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NUNES, S. A. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha:** um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NUNES, S. A. Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 101–115, 2011.

OPTIZ, C. O cotidiano da mulher no final da idade média (1250-1500). In: DOBY, G.; PERROT, M. (ed.). **História das Mulheres no Ocidente: a idade média**. Porto: Afrontamento, 1990. p. 353–435.

PENOT, B. The so-called death drive, an indispensable force for any subjective life. **The International Journal of Psychoanalysis**, [s. l.], v. 98, n. 2, p. 299–321, abr. 2017.

PINSKY, C. B. Mulheres dos Anos Dourados. In: DEL PRIORI, M. (ed.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud:** na sua época e em nosso tempo. Tradução de André Telles. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SALLMANN, J.-M. Feiticeira. *In*: DOBY, G.; PERROT, M. (ed.). **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. p. 517–533.

SANDBERG, S. **Faça acontecer**: mulher, trabalho e vontade de liderar. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHRUPP, A. **Uma breve história do feminismo no contexto euro-americano**. São Paulo: Blucher, 2019.

SILVA, M. E. L. da. Pensar em Psicanálise. *In*: SILVA, M. E. L. da. **Investigação e Psicanálise**. Campinas: Papirus, 1993.

STANISCUASKI, F. *et al.* Gender, race and parenthood impact academic productivity during the COVID-19 pandemic: from survey to action. **Frontiers in Psychology**, [s. l.], v. 12, p. 1640, 2021.

ZALTZMAN, N. **A pulsão anarquista**. São Paulo: Escuta, 1994.

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

THAÍS BECKER DE CAMPOS



Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), mestra e graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Pesquisa os temas: teoria freudiana, sublimação, pulsão de morte, feminilidade, maternidade e feminismos. Atua na clínica focada em mulheres com referencial teórico psicanalítico.

Orcid: 0000-0002-9203-3541

MONAH WINOGRAD



Psicanalista, professora associada do Departamento de Psicologia/PUC-Rio, coordenadora do Laboratório de Estudos Avançados em Psicanálise e Subjetividade – LAPSU/ PUC-Rio, coordenadora do Laboratório de Humanidades Digitais/ PUC-Rio, coordenadora Setorial de Pós-graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – CTCH.

Orcid: 0000-0002-9388-4014

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. O livro *Feminilidade e Maternidade na Psicanálise* faz uma leitura crítica, apoiada em conceitos feministas contemporâneos, das ideias freudianas acerca da feminilidade e maternidade, propondo possíveis releituras de forma mais aberta, dinâmica e que possa dialogar com as novas visões de mulher na cultura contemporânea.

Appris
Editora

