

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

LUIZA HOLMES W. A. SANTOS

MULHERES E FEMININO

Um diálogo entre Freud e Simone de Beauvoir

VITÓRIA

2022

LUIZA HOLMES W. A. SANTOS

MULHERES E FEMININO

Um diálogo entre Freud e Simone de Beauvoir

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia Institucional.

Linha de Pesquisa: Subjetividade, Saúde e Clínica.

Orientadora: Profa. Dra. Ariana Lucero

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Virginia Helena Ferreira da Costa

VITÓRIA

2022

LUIZA HOLMES WESTPHAL AGUIAR DOS SANTOS

MULHERES E FEMININO

Um diálogo entre Freud e Simone de Beauvoir

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia Institucional.

Aprovada em 29 de junho de 2022

Comissão Examinadora

Profa. Dra. Ariana Lucero
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Virginia Helena Ferreira da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Fábio Santos Bispo
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Léa Silveira
Universidade Federal de Lavras

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, a Prof. Dr^a. Ariana Lucero, que levou a cabo o sentido da palavra “orientação”: o de direcionar ao Oriente, lugar em que nasce o sol. Agradeço por confiar em meu desejo de estudar Simone de Beauvoir e, além disso, pelo olhar atencioso que muitas vezes parecia iluminar uma nova escrita.

Agradeço à minha co-orientadora, a Prof. Dr^a. Virginia da Costa por sua orientação cuidadosa e minuciosa. Por abrir caminhos mais objetivos, fazendo com que a qualificação deste trabalho pudesse ser bem aproveitada, além de ventilar a filosofia, que, para mim, assim como a psicanálise, também é uma paixão.

Agradeço ao Prof. Dr. Fábio Bispo, por contribuir na qualificação deste trabalho e pelas preciosas referências.

Agradeço à Prof. Dr^a Léa Silveira, por ter aceitado o convite para fazer parte da banca examinadora deste trabalho.

Agradeço à UFES, que por muito tempo foi minha “segunda casa”, onde encontrei amigos, vivências e errâncias, que só me fizeram enriquecer de conhecimento e vida.

Agradeço especialmente aos amigos Marcelo Gava e Manuella Bersot, pelo apoio e alegrias que pudemos compartilhar.

Agradeço à minha mãe Clara de Assis, por me presentear com o seu sonho.

Agradeço ao meu pai Miguel Angelo, por me apresentar aos livros de Carlos Castaneda.

Agradeço também a CAPES, pelo fomento à pesquisa.

E não poderia deixar de agradecer ao meu parceiro, Diego Alex, que propiciou um espaço tranquilo e de amor, o que foi fundamental para que este trabalho viesse à tona.

Também sou grata aos amigos e companheiros de jornada, por existirem: Jeremy Christopher, Carolina Bee, Felipe Seabra, Kauana Maria, Renato Velloso, Lucas Pilar e Clara Romeiro.

Por fim, agradeço ao tempo presente, que encerra em si tudo o que já foi e tudo o que ainda será.

As condições de um pássaro solitário são cinco:

Primeiro, que ele voe ao ponto mais alto;

Segundo, que não anseie por companhia, nem a de sua própria espécie;

Terceiro, que dirija seu bico para os céus;

Quarto, que não tenha uma cor definida;

Quinto, que tenha um canto muito suave.

San Juan de La Cruz

A partir do momento em que se torna livre, a mulher não tem outro destino senão aquele que ela cria livremente.

Simone de Beauvoir

RESUMO

Nesta dissertação, perguntar-nos-emos sobre o que significa “ser mulher” através de uma exploração teórica que coloque em diálogo, principalmente, Simone de Beauvoir e Sigmund Freud, passando pela questão de gênero e dos diversos feminismos. No primeiro capítulo, será exposta uma breve historicização dos movimentos feministas, delimitando a participação e a inserção de Simone de Beauvoir nos mesmos. O diálogo entre Freud e os movimentos feministas também será colocado, bem como algumas problematizações acerca do Complexo de Édipo feminino à luz de uma leitura crítica beauvoiriana. O segundo capítulo abordará a questão da maternidade e o destino das mulheres, subdividindo a discussão em duas partes. Na primeira, surgirão questões relativas à diferença antômica entre os sexos, considerações sobre o “falo” e sobre a sentença inicial freudiana de que a anatomia pode vir a ser um destino. Na segunda parte, a maternidade entra em jogo, bem como o estatuto do corpo feminino em relação ao destino da mulher e seu lugar na cultura. No terceiro capítulo, trabalharemos o Mito do Eterno Feminino, conceito de Simone de Beauvoir que fala sobre as diversas identidades que permeiam a relação das mulheres com os homens e com elas mesmas. O ponto central da crítica de Beauvoir também se fará presente, a saber, sobre a visão da mulher como sendo um “Outro” e a própria encarnação da “alteridade”. Há aqui um jogo dialético onde, em um primeiro momento, a mulher é vista como “má” e, em um segundo momento, como um ser divino que supera esse mal intrínseco a si mesmo. Não deixaremos, todavia, de continuar o diálogo com Freud, utilizando, principalmente, o conceito de “duplo” e “infamiliar”, que enriquecem esse debate.

Palavras-chave: Feminino; Maternidade; Feminismos; Complexo de Édipo; Segundo Sexo.

ABSTRACT

In this dissertation, we will ask ourselves about what it means to “be a woman” through a theoretical exploration that puts in dialogue, mainly, Simone de Beauvoir and Sigmund Freud, going through the gender issue and the various feminisms. In the first chapter, a brief historicization of feminist movements will be exposed, delimiting the participation and insertion of Simone de Beauvoir in them. The dialogue between Freud and the feminist movements will also be discussed, as well as some problematizations about the feminine Oedipus Complex in the light of a Beauvoirian critical reading. The second chapter will address the issue of motherhood and the fate of women, subdividing the discussion into two parts. In the first part, questions will arise regarding the anatomical difference between the sexes, considerations about the “phallus” and the Freudian initial sentence that anatomy can become a destiny as well. In the second part, motherhood comes into play, as well as the status of the female body in relation to the woman's destiny and her place in culture. In the third chapter, we will work on the Myth of the Eternal Feminine, a concept by Simone de Beauvoir that talks about the different identities that permeate the relationship of women with men and with themselves. The central point of Beauvoir's critique will also be present, namely, about the vision of women as being an “Other” and the very incarnation of “otherness”. There is a dialectical game here where, at first, the woman is seen as “evil” and, in a second moment, as a divine being that overcomes this intrinsic evil of herself. However, we will not fail to continue the dialogue with Freud, using, mainly, the concept of “double” and “unfamiliar”, which enrich this debate.

Keywords: Feminine; Maternity; Feminisms; Oedipus Complex; Second Sex.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. CAPÍTULO 1: GÊNERO E PSICANÁLISE	12
1.1 Beauvoir e os feminismos	12
1.1.1 A identidade de gênero e o campo difuso da sexualidade .	16
1.2 Freud e os feminismos	21
1.2.1 O Complexo de Édipo na menina e suas problemáticas	25
1.3 Considerações finais	34
2. CAPÍTULO 2: CORPO, MATERNIDADE E DESTINO	36
2.1 Anatomia é destino?	36
2.2 A maternidade não é o destino	47
2.2.1 Maternidades Outras	58
2.3 Considerações Finais	61
3. CAPÍTULO 3: O MITO DO ETERNO FEMININO: DA TERRA AOS CÉUS	64
3.1 A mulher é o mal	64
3.2 A mulher “santa” e os mitos em torno da “Mãe”	71
3.2.1 O sonho do homem é um duplo mulher	77
3.3 Considerações finais	82
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
5. REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

Questões em torno das mulheres e do feminino foram arranjadas e rearranjadas ao longo de toda a história, em domínios teóricos dos mais diversos. Neste trabalho, perguntar-nos-emos sobre o que significa “ser mulher” através de uma exploração teórica que coloque em diálogo, principalmente, Simone de Beauvoir e Sigmund Freud, passando pela questão de gênero e dos diversos feminismos.

Para fins introdutórios, consideramos importante justificar a escolha dessa autora para o trabalho, bem como a relação do tema das mulheres com a psicanálise. Segundo Luiza Lobo (2001), Beauvoir teria sido a primeira a apontar as fontes culturais da condição feminina e, talvez, o principal motivo pelo qual o movimento feminista tenha dado essa importância inicial ao trabalho de Beauvoir tenha sido por ela superar, de certa maneira, o pensamento sexista, que se basearia na distinção biológica dos sexos para justificar a opressão social das mulheres. A autora entende “a mulher” como elaboração de um conjunto civilizatório, e não como uma categoria inata ou puramente biológica. Dessa forma, Beauvoir teria aberto um novo horizonte de possibilidades ao pensar o corpo como efeito social e não como natureza.

É de se imaginar, portanto, as problemáticas causadas por seu livro *O segundo Sexo* (1949) que, inclusive, chegou a entrar na lista das publicações proibidas pelo Vaticano, o *Index Librorum Prohibitorum*, segundo Gisele de Sá (2004), extinto somente em 14 de outubro de 1966. Nesse sentido, parece haver algo de fundamental no pensamento de Simone de Beauvoir que não foi aceito pela cultura vigente hegemônica e/ou pela moral religiosa da época. A emergência deste “grito” estruturado enquanto publicação, por assim dizer, teria sido, então, fundamental para a história das mulheres.

O feminismo atribuído à Simone de Beauvoir, a princípio, reivindicaria uma igualdade em relação ao homem, ou seja, pressupondo necessária superação das diferenças entre os sexos. Em Beauvoir, verifica-se o questionamento do porquê o masculino é mais valorizado do que o feminino e uma nítida posição a favor da mudança desse estado de coisas. É uma questão curiosa, pois, paradoxalmente, Beauvoir aborda também as diferenças entre os dois gêneros, seja na biologia/anatomia/organicidade do corpo, seja na cultura. É nesse sentido que se mostra importante a retomada de sua crítica, pois a psicanálise não está livre dela. Léa Silveira (2019) aponta essa dificuldade ao dizer que Beauvoir dirige a Freud “uma

crítica de difícil digestão para a psicanálise até os dias de hoje” (SILVEIRA, 2019, p.106). Segundo ela, o centro desta crítica estaria em assumir que a valorização do falo precisaria ser pensada como algo resultante do próprio patriarcado, ou seja, que tal valor seria atribuído mediante um contexto e premissas historicamente situáveis.

A questão da mulher como um efeito social esbarraria no problema da diferença sexual, porque, sendo a mulher um efeito social, poderíamos nos indagar qual seria a diferença dela em relação ao homem. Será que o homem também não seria um efeito social? Essas e outras questões que não se esgotam ao lado do “ser mulher”, mas também estariam presentes na condição masculina, nortearão este trabalho. Portanto, é preciso pontuar desde já que trabalharemos a todo momento com ambiguidades, dualidades, problemas e colocações dissonantes. Nesse sentido, as inconsistências são inevitáveis e inerentes ao tema.

Esses e outros questionamentos nos permitem articularmos Freud com o discurso de Simone de Beauvoir, sendo que a figura da mulher estaria também presente no âmago do próprio surgimento da psicanálise. Se situarmos o contexto histórico, veremos que a psicanálise enquanto tal teria surgido a partir da prática clínica de Freud entre o final do século XIX e início do século XX. Tal modalidade temporal coloca a postura freudiana de escuta clínica das mulheres em um lugar até revolucionário. Suas pacientes não tinham, até então, uma garantia de escuta nos meios de expressão disponíveis na cultura. Como diz Malvine Zalcberg, “(...) por longo tempo, a voz das mulheres não se fez ouvir. Só a partir do século XVII determinado número de homens, principalmente escritores, se sensibiliza pela questão feminina e se propõe a dar voz à expressão de afetos e sentimentos femininos” (ZALCBERG, 2007, p.9).

Ou seja, parece que antes da psicanálise, a voz das mulheres só era ouvida mediada por um “amor”, uma relação identificatória de um homem com uma mulher. A “voz feminina” não vinha à tona em primeira mão, mas somente a partir de certos escritores que se propunham veículos de expressão do feminino. As mulheres, elas mesmas, não podiam se expressar tão livremente ou, decerto, as que podiam, consistiam numa expressiva minoria. Como veremos ao longo desta dissertação, algo acerca da sexualidade e do corpo feminino teria a ver com essa falta de escuta, posto que inicialmente os sintomas que assolavam as mulheres incidiam mais diretamente ali, no corpo.

O problema de dissertar sobre o “ser mulher”, então, acaba inevitavelmente por passar pelas condições culturais, que podem se ligar aos discursos acerca do

“imperativo biológico”, muitas vezes totalmente inadmissíveis ao psíquico e ao corpo. Os desdobramentos que surgem desses questionamentos parecem indicar divisas não muito delimitadas entre a biologia, o psíquico e o cultural. É o que constatamos ao ler Simone de Beauvoir (1970), pois, ainda que a autora considere a importância do fator biológico, ela afirma principalmente que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, e que “nenhum destino biológico, psíquico ou econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 1970, p.11). Portanto, “não nascemos mulher porque não há uma essência ou natureza que nos determine de antemão” (DE SOUZA, 2018, P.4). Então, haveria em Beauvoir uma situação, uma “condição” na qual o “ser mulher” seria abordado como “construção que ocorre em uma historicidade já marcada por signos e valores” (DE SOUZA, 2018, p.7). É, então, nesse sentido que colocaremos a dimensão econômica e histórica como importantes fatores na construção do que seria a “condição feminina” e o “ser da mulher”.

É importante, por fim, explicitar que Simone de Beauvoir trabalha o tempo inteiro com universais e, no caso do homem e da mulher, isso não seria diferente. Talvez seja interessante dizer que, para os fins deste trabalho, não abordaremos as mulheres e os homens em suas singularidades “caso a caso”. A ideia geral surge, desde o início das problematizações, a partir de uma nítida diferença sexual, seja orgânica ou socialmente construída (cultural).

No primeiro capítulo, será exposta uma breve historicização dos movimentos feministas, delimitando a participação e a inserção de Simone de Beauvoir nos mesmos. O diálogo entre Freud e os movimentos feministas também será colocado, bem como algumas problematizações acerca do Complexo de Édipo feminino à luz de uma leitura crítica beauvoiriana. O segundo capítulo abordará a questão da maternidade e do destino das mulheres, subdividindo a discussão em duas partes. Na primeira, surgirão questões relativas à diferença antômica entre os sexos, considerações sobre o “falo” e sobre a sentença inicial freudiana de que a anatomia pode vir a ser um destino. Na segunda parte, a maternidade entra em jogo, bem como o estatuto do corpo feminino em relação ao destino da mulher e seu lugar na cultura. No terceiro capítulo, trabalharemos o Mito do Eterno Feminino, conceito de Simone de Beauvoir que fala sobre as diversas identidades que permeiam a relação das mulheres com os homens e com elas mesmas. O ponto central da crítica de Beauvoir também se fará presente, a saber, sobre a visão da mulher como sendo um “Outro” e a própria encarnação da “alteridade”. Há aqui um jogo dialético onde, em um primeiro momento, a mulher é vista como “má” e, em um

segundo momento, como um ser divino que supera esse mal intrínseco a si mesmo. Não deixaremos, todavia, de continuar o diálogo com Freud, utilizando, principalmente, o conceito de “duplo” e “infamiliar”, que enriqueceram esse debate e demonstraram serem pontos de conexão bastante profícuos entre ambos os autores.

1. CAPÍTULO 1: GÊNERO E PSICANÁLISE

1.1 Beauvoir e os feminismos

Antes de nos atermos ao diálogo entre Freud e Simone de Beauvoir, situaremos primeiramente onde essa filósofa se insere na história dos movimentos feministas. Para isso, é preciso contextualizar a classificação dos movimentos feministas, chamados de “ondas feministas”, bem como o conceito de gênero. É, todavia, numa aposta de diálogo com a psicanálise que este trabalho se coloca. Explorar um pouco sobre a relação da psicanálise com os movimentos e/ou as autoras feministas se faz necessário, portanto, para podermos adentrar na questão da sexualidade feminina em Freud, à luz de uma leitura crítica de Beauvoir.

Em geral, afirma-se que o ocidente vivenciou pelo menos três momentos de grande movimentação e articulação feminista não restritos a um único espaço geográfico e que poderiam ser chamados de ondas feministas, em uma perspectiva mais global (ZIRBEL, 2021, p. 2).

Podemos abordar essas ondas partindo de diversos pontos, questionando inclusive quem foram as protagonistas de cada onda, qual o tempo histórico, bem como quais as demandas e particularidades de cada efervescência.

A “primeira onda” dos movimentos feministas é situada na virada dos séculos XIX e XX e no entreguerras, “com as reivindicações por cidadania, voto, trabalho, educação: os chamados feminismos da igualdade” (LAGO, 2012, p.4). Ela impulsionou inúmeras demandas até o início da I Guerra Mundial, “quando milhares de mulheres viram-se obrigadas a lidar com a devastação e os problemas gerados pelo contexto da guerra” (ZIRBEL, 2021, p.4).

Os Estados Unidos da América, segundo Perez (2020), são geralmente tomados como o parâmetro principal para esse tipo de historicização em outros países. Nesse sentido, encarada de forma reducionista, a “primeira onda” seria indubitavelmente identificada como a “onda do sufrágio”. Eram então mulheres de alta classe, brancas e com acesso à educação que levantaram a defesa de direitos políticos das mulheres, neste momento.

Já a “segunda onda”, como diz Zirbel (2021), despontou em meados da década de 1960 e se intensificou na década de 1970. É importante circunscrever que ela teria surgido somente após 1948, ano em que foi reconhecida a “igualdade entre os sexos e entre os cônjuges”, através da promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Organização das Nações Unidas (ONU). Contudo, como já poderíamos suspeitar, essa igualdade jurídica não se refletiu imediatamente na realidade. Inclusive, após essa conquista, “campanhas foram realizadas para convencer as mulheres, em especial as da classe média e brancas, a retornarem suas posições de esposas submissas e ‘do lar’” (ZIRBEL, 2021, p.7).

Ainda assim, apesar da mídia lançar recursos contra os direitos das mulheres, uma característica desse segundo momento é que os movimentos de mulheres e as lutas pelos direitos civis ganharam força e se intensificaram também em outros países. Por exemplo,

Em muitos países da África, do Caribe e do sudoeste asiático, lutas por emancipação do jugo colonialista intensificaram-se, resultando na independência de muitos deles. Na década de 1960, os líderes políticos dos Estados Unidos e as parcelas mais racistas e sexistas da população estadunidense foram sacudidas pela luta pelos direitos civis, protagonizada por uma grande parte da população (mulheres e negros). Na América Latina, por sua vez, golpes de Estado deram origem a governos militares e ditatoriais (ZIRBEL, 2021, p.8).

Em paralelo a isso, na esteira desses movimentos de direitos civis e de contracultura, ocorria, principalmente na Europa, uma grande inserção de mulheres nos dispositivos educacionais de Estado: “Uma nova geração de moças minimamente ou muito instruídas” (ZIRBEL, 2021, p.9) começaram a circular nos meios públicos e sociais. Livros e textos de conteúdo feminista atingiam cada vez mais pessoas, ao passo que os grupos de estudos feministas começavam a se organizar, questionando os temas de estudo tradicionais.

Sem dúvida, esse momento remonta também à apropriação/utilização d’*O Segundo Sexo* (1949), de Beauvoir, por interlocutoras como “Betty Friedan, Kate Millet e Germaine Greer. Nessa onda também acontece a inauguração dos *Women’s Studies* e dos primeiros ensaios sobre gênero, como o clássico escrito em 1975 por Gayle Rubin” (PEREZ, 2020, p.4). Portanto, é por recrudescer as lutas por igualdade, mas,

principalmente, por estabelecer “teorizações afirmativas das diferenças: os feminismos das diferenças” (LAGO, 2012, p. 4) que essa “segunda onda” ficou conhecida.

Podemos pontuar um fato interessante: a obra de Simone de Beauvoir foi lançada mais ou menos um ano após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Mas não é possível dizermos que a autora fez parte/integrou alguma “onda”. Foi a sua obra *O segundo sexo* (1949) que chegou a ser traduzida para diversas línguas, circulando por diferentes países e inspirando muitas autoras feministas¹.

O “plano de ação” da segunda onda, nesse momento do “feminismo da diferença”, era liberar-se da opressão patriarcal e da dominação masculina que Beauvoir tanto denunciou. Mas é lógico que tal opressão não acontecia/acontece da mesma forma para todas as mulheres. O que sempre tivemos são mulheres “em suas diferentes posições sociais e experiências de vida, e a opressão era vivenciada de maneiras distintas” (ZIRBEL, 2021, p.11). Partindo desse pressuposto, Zirbel (2021) nos alerta que, ainda que os feminismos radicais, socialistas e liberais fossem identificados como “as três grandes linhas de elaboração teórica da segunda onda”, isso é apenas em parte verdadeiro, uma vez que as feministas negras, latinas, lésbicas e anarquistas também estavam produzindo suas ferramentas teóricas e reflexões sobre a realidade.

A partir daí, já podemos entrar na caracterização da “terceira onda”; de longe, a mais polêmica, justamente por não ter uma diferenciação principal e nítida com a “quarta onda”. Como diz Zirbel (2021), há controvérsias nessa periodização e caracterização, o que implica na própria concepção ou não de uma quarta onda. Todavia, seja terceira ou quarta, com certeza há uma nova efervescência dos movimentos feministas, cujos efeitos ainda não são de todo conhecidos.

¹ Como exemplo de uma dessas inspirações, podemos citar a escritora, e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza. Ela evidencia no título de seu livro “*Tornar-se negro*” (1983) uma analogia com a célebre frase do “*O Segundo Sexo*” (1949): “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970, p.13). Nele, Souza (1983) procura desmistificar o que ela chama de “O mito negro”. Segundo ela, o mito “é uma fala, um discurso – verbal ou visual –, (...) que não seria ‘uma fala qualquer’, mas uma fala que pretende ‘escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em ‘natureza’”. Nesse sentido, o mito seria um efeito social, porque “a diferença não abriga qualquer vestígio de neutralidade e se define em relação a um outro, o branco, proprietário exclusivo do lugar de referência, a partir do qual o negro será definido e se definirá” (SOUZA, 1983, p.26, grifo nosso). É possível, portanto, pensar que se as mulheres não são autodefinidas, mas seriam definidas por um sexo que se pretende sujeito de referência (o homem), o sujeito negro também seria definido por um “mito negro” que o colocaria de antemão em uma posição de submissão. E, ainda que não seja possível pensar em uma comparação unilateral entre as opressões — o machismo e o racismo —, podemos conceber que possa haver uma transversalidade entre ambas.

Perez (2020) consegue definir que, ainda que carregada de diversas questões da “segunda onda”, a “terceira onda” estadunidense é especialmente marcada pela emergência do conceito de interseccionalidade. Ao lado disso, percebe-se uma predominância da abordagem pós-estruturalista da sexualidade, com a “ampla incorporação desses estudos pelo campo de gênero, no qual autoras como Judith Butler são representativas, mas referências como Donna Haraway e Thomas Laqueur são também importantes” (PEREZ, 2020, p.5).

É comum também descrever essa nova fase como marcada por discussões e disputas internas no contexto da desconstrução da categoria única de “mulher”. Zirbel (2021), dialogando com hooks, contudo, afirma que esses “confrontos e discussões entre feministas sobre o que hoje chamamos de ‘pautas identitárias’ (ou sobre a definição da mulher) acompanharam o feminismo desde antes da primeira onda” (ZIRBEL, 2021, P.13), mas que isso teria sido apagado e/ou negligenciado pela ação midiática. Novamente, aqui a mídia entra em destaque como força que impediu que alguns conflitos viessem à tona, favorecendo as experiências e narrativas de mulheres brancas e de classe média. Nesse sentido, é possível dizer que:

Feministas latinas, negras, revolucionárias, proletárias, lésbicas, pró-sexo, antipornografia (dentre outras) fomentaram o debate feminista por todo o século XX, evidenciando a grande diversidade (de indivíduos, grupos, pautas, estratégias). É possível dizer que, com o avanço das novas tecnologias da comunicação, esses grupos conquistaram maior visibilidade no início da década de 1990, ao lado das feministas brancas e de classe média que as mídias tradicionais colocavam em evidência (ZIRBEL, 2021, p.14).

Conceitos como “gênero” e “interseccionalidade” começaram a ultrapassar as barreiras da academia, onde haviam sido cunhados, para ganhar adeptos no grande público virtual. E é justamente a partir do avanço da tecnologia que paira certa indefinição, se ainda quisermos pensar na existência de uma “quarta onda”. Para Perez (2020), a “quarta onda” ainda está em curso, em plena elaboração, embora algumas características já possam ser reunidas com certa frequência, como por exemplo, o uso em massa das redes sociais e de tecnologia e o ativismo digital, também chamado de “feminismo de hashtag”. Dentre as pautas que começam a surgir com mais vigor, podemos citar assuntos como “identidade” e “corpo”, a questão “trans” e a “gordofobia”, muito embora antigos problemas ainda tenham que ser denunciados em paralelo: estupros coletivos, assédio em transportes, etc.

Cabe agora, para fecharmos essa descrição das ondas feministas, fazermos uma crítica e problematizar esse emprego classificatório, quando é feito de uma forma enrijecida. Como sabemos, a metáfora da “onda feminista” foi criada para representar os grandes momentos de mobilização feminista. Porém, essa seria uma divisão arbitrária, ainda que muito corrente. Isso porque, ao dividir as mobilizações feministas em três ou quatro ondas/momentos, esse pensamento classificatório acaba por deixar de fora outros movimentos feministas, como por exemplo, o feminismo negro. Sim, inicialmente, “as narrativas sobre as ondas privilegiaram a ação das feministas brancas da classe média estadunidense e ativistas brancas inglesas e francesas. Ou pelo menos, estas foram as narrativas que mais se espalharam” (ZIRBEL, 2021, p.2). Logo, tal classificação hegemônica pode e deve ser contestada.

Utilizamos a metáfora das ondas de um modo mais pontual, apenas para o fim didático de delimitar qual seria a participação e o tempo histórico de Simone de Beauvoir perante os movimentos feministas. Acreditamos também que deixamos explícito o papel que teve a mídia na exclusão de alguns feminismos, no contexto de cada “onda”.

Foi necessário fazer essa remontagem dos movimentos feministas, principalmente, para coletarmos o conceito que nos será fundamental neste trabalho, que é o conceito de gênero. Como vimos, o conceito de gênero é uma elaboração de intelectuais feministas e muitas delas se inspiraram em Simone de Beauvoir. O gênero nos ajudará a pensar em que medida as polaridades duais — “feminino” e “masculino” — diferem enormemente dos organismos físicos de “homens” e “mulheres”.

1.1.1 A identidade de gênero e o campo difuso da sexualidade

Para contextualizarmos um pouco mais a respeito do gênero, vamos utilizar um texto de Joan Scott: “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” (1995). Segundo ela, as feministas começaram a utilizar a palavra gênero “como uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos” (SCOTT, 2019, p.50). A categoria de “gênero” parece ter surgido primeiramente entre as feministas americanas, que focavam exclusivamente no caráter social das distinções baseadas no “sexo”. Então, essa palavra trazia consigo alguns pressupostos, como, por exemplo, a “rejeição ao determinismo

biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual. ‘Gênero’ sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade” (SCOTT, 2019, P.51).

Essa é a definição de gênero por excelência: um “papel”, uma “função social” historicamente determinada, e não algo ligado ao “sexo biológico”. A questão, todavia, ganha outro desdobramento quando Scott (2019) afirma que o conceito de gênero é também o “estudo das coisas relativas às mulheres”. Ora, na atualidade, isso é um pouco controverso, tendo em vista que “mulher” não se define pelo sexo biológico e é uma “categoria” que se ampliou enormemente, por exemplo, com a questão da transexualidade, que nos faz repensar os modos como alguns movimentos feministas utilizam o conceito de gênero. É nesse sentido que “mulher” é algo muito mais amplo do que um corpo que contém aparelho reprodutor feminino ou órgãos femininos. Em relação à transexualidade, De Jesus nos diz que:

No Brasil contemporâneo, ao sexo ainda é atribuído um estatuto legal, de modo que nos registros civis de forma geral (certidões de nascimento, carteiras de identidade, crachás, frequências, contracheques, entre outros), é o sexo biológico e um nome atribuído a ele que constam, sendo o gênero uma variável inutilizada, senão confundida com o próprio conceito de sexo. No que tange a homens e mulheres transexuais e travestis, isso incorre em sofrimento e negação de direitos (DE JESUS, 2010, p.3, grifo nosso).

Nesse sentido, a partir das lutas feministas e de movimentos da população transgênero, surge uma nova acepção chamada de “transfeminismo”, que acolhe também as pessoas trans. O “transfeminismo” ganhou força, sobretudo, no mundo virtual, onde diversas comunidades foram criadas para discutir “estratégias para o aumento do reconhecimento da ‘mulheridade’ das mulheres transexuais e a importância da inserção das pessoas transgênero nos movimentos feministas” (DE JESUS, 2010, p.3). Essa é uma questão de grande importância política, uma vez que,

No que se refere às mulheres transexuais e às travestis, é patente que, em nossa sociedade, elas não recebem o mesmo tratamento dado às mulheres cisgênero, popularmente tidas como mulheres “de verdade”, tampouco as mesmas oportunidades, de modo que as mulheres transexuais e as travestis, além de serem vitimadas pelo machismo, também o são por uma forma de sexismo, de base legal - biologizante, que lhes nega o estatuto da feminilidade ou da “mulheridade” (DE JESUS, 2010, p.3, grifo nosso).

Portanto, o feminismo transgênero surge como uma crítica ao “cissexismo” e à falha dos feminismos que usam a base biológica para reconhecer plenamente o gênero. As pessoas “cis” são aquelas sem nenhuma ou pouca “dissonância” entre o órgão sexual biológico e a própria concepção de sujeito, principalmente sujeito de direitos. Enfim, o feminismo transgênero é uma forma de fazer valer o conceito original de gênero como categoria distinta do sexo e “mais importante do que esta para o entendimento dos corpos e das relações sociais entre homens e mulheres” (DE JESUS, 2010, p.3).

Com o uso do termo “gênero” nos movimentos feministas em geral, pretende-se desidentificar as mulheres dos mitos em torno delas — do imaginário cultural acerca do “feminino” —, bem como evidenciar que não existiria uma identidade única de “mulher”, pauta que esteve presente na grande maioria dos movimentos feministas; fosse ela reivindicada diretamente ou nos bastidores.

A questão, para Scott (2019), é que o gênero pode ser uma categoria útil de transformação social, já que ele rejeita explicitamente qualquer justificativa biológica para uma dominação masculina em relação às mulheres na cultura. Por “justificativas biológicas” poderíamos citar vários exemplos, como o fato de as mulheres terem filhos, de comumente os homens terem força muscular superior, etc. Nada disso justificaria essa subordinação. O gênero se tornaria, inclusive, “uma maneira de indicar as ‘construções sociais’ – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios dados aos homens e às mulheres” (SCOTT, 2019, p.55). Nesse sentido, o gênero seria uma “categoria social imposta sobre um corpo sexuado”.

Logo, as ideias de “construção” e de “corpo sexuado” já estavam presentes nas primeiras concepções de gênero. Como diz Contardo Caligaris (2019), o gênero não seria “um corolário automático ou natural da diferença sexual”, mas algo relativo a uma “cultura de gênero” que seria socialmente construída. Essa ideia de construção já estava presente em Simone de Beauvoir, na sua mais famosa frase: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970, p. 13).

No entanto, é sabido que nem Freud, nem Beauvoir, utilizam-se do conceito “gênero”. Mas isso não significa que ele não esteja presente em ambas as obras, com outras denominações. Inclusive, é interessante notar a pontuação que Felipe Lattanzio faz sobre essa diferenciação dos termos “sexo” e “gênero” em Freud. Para além da questão da época, haveria um problema de tradução e de língua materna:

É certo que o próprio Freud nunca chegou a usar o termo gênero e, inclusive, como aponta Laplanche (2003, p. 76), a língua alemã não permitia que ele o fizesse, dado que a palavra *Geschlecht* significa, ao mesmo tempo, “sexo” e “gênero”. Em alguns poucos momentos, no entanto, podemos inferir, de acordo com Laplanche, que Freud usou o termo *Geschlecht* referindo-se a gênero. É o caso, por exemplo, da hipótese feita por Freud (1908, p. 193) de um visitante de outro planeta que, ao chegar à Terra, imediatamente constataria a existência de dois “sexos”. Para Laplanche, é evidente que, nesse caso, a melhor tradução seria “gêneros”, pois o que impressionaria o visitante seriam os hábitos diferenciados dos homens e mulheres, e não seus órgãos genitais (LATTANZIO, 2011, p. 21, grifo nosso).

Acreditamos que, por esse mesmo motivo, quando Simone de Beauvoir fala em um “segundo sexo”, ela está se referindo na verdade a um “segundo gênero”. Como veremos mais adiante, essa expressão do “segundo sexo” enquanto “gênero feminino” não é algo natural para Beauvoir, mas mostra uma condição de opressão historicamente determinada a qual ela critica.

No livro *Coisa de Menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo* (2019), Calligaris diz que, no fundo, todos sabem que os corpos têm diferenças *macro* (aparência diferente), referentes aos caracteres sexuais aparentes, e *micro*, microscópicas, cromossômicas e hormonais. E que há um longo catálogo de variantes, por exemplo, como homens e mulheres com caracteres externos de um sexo e internos de outro; com balanço hormonal mais próximo do sexo oposto, e até com cromossomos do sexo oposto.

A ponto de que, talvez, os dois gêneros só existam no papel, por assim dizer, e o que temos de fato são corpos que se distribuem num contínuo de variantes possíveis, entre a “mulher” e o “homem”. Em cima dessas diferenças entre os corpos físicos, que já são problemáticas, é como se nós fôssemos colando pedaços de história, linguagem, educação... (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.10, grifo nosso).

A questão da identidade de gênero parece então estar coberta por uma espécie de “cobertor cultural com o qual cobrimos esses corpos variados e diferentes; têm lugares onde rasga, onde não pega, onde não chega, e simplesmente ele pode não corresponder ao que deveria cobrir” (CALLIGARIS, 2019, p.10). É por isso que o que vemos na clínica e, não só, mas também nos movimentos sociais, é um espaço de incertezas. Por exemplo, “as dificuldades de se reconhecer numa identidade, ou de se reconhecer numa

identidade cultural que não cola bem com a biológica e inversamente” (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.10/11).

Freud já indicava esse terreno difuso e não determinado da sexualidade. O que vemos hoje é um desenvolvimento desta ideia, ou seja, da ideia contrária à existência de qualquer “normalidade sexual”, entendendo normalidade por algo que deveria estar pautado numa norma comum². Um dos problemas que enfrentamos ao nos perguntarmos sobre as mulheres, o feminino, os homens e o masculino, é a confusão de querer definir o que seria “A mulher” ou o que seria “O homem”. De fato, de um lado temos essa indefinição inerente ao campo da sexualidade e, de outro, diferenças culturais e biológicas que precisam ser consideradas, principalmente no âmbito da coletividade política.

Maria Homem (2019) diz que uma diferença “natural” e “fixa” entre os dois sexos, por exemplo, só poderia existir como consequência da ideia de uma criação divina, de um garantidor, autor de uma criação. De fato, as categorias “homem” e “mulher” existem muito mais no âmbito das palavras (do simbólico) do que na realidade vasta e complexa da natureza e das relações humanas concretas.

Sendo assim, poderíamos nos perguntar: se a identidade de gênero é uma construção cultural em cima de “corpos que têm um real próprio, específico, diferente do real dos outros” (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.11), por que não abdicamos dela em prol da singularidade de cada um? A questão, em suma, é que a identidade de gênero é uma construção cultural que acontece ao mesmo tempo em que se afirma o movimento dos direitos civis:

E, nesse momento, tanto o movimento feminista quanto o movimento *gay* ou o movimento LGBT+ sentiram a necessidade de identidades fortes, que servissem como identidades de defesa. Por exemplo, se lutamos contra uma sociedade, vamos dizer provisoriamente machista, paternalista, falocêntrica, então nós temos que primeiro construir uma identidade feminina na qual acreditar. “Nós somos as mulheres, os gays etc.” Essas identidades são, provavelmente, falhas. Ou, pelo menos, artificiais. Mas se tornaram — e ainda são — necessárias (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p. 12).

São dois caminhos que se relacionam mutuamente: a singularidade de cada um/uma, ou seja, a possibilidade de criar, de decidir e inventar seu próprio destino/liberdade, de sexualizar-se com seu corpo único e singular e; ao lado disso, os

² Cabe aqui notar o trocadilho que Lacan faz com a palavra “normal” em francês: *Normâle*: “norma masculina”.

direitos e condições mínimas necessárias para que o primeiro caminho possa acontecer. Os feminismos, por esse motivo, estão longe de serem dispensáveis. Júlia Kristeva (2019) diz que Simone de Beauvoir estava muito longe de subestimar o “sujeito” na mulher, sua singularidade, “experimentando uma necessidade indefinida de se transcender”. Segundo ela, fiel a essa perspectiva oriunda da moral existencialista e apropriando-se à sua maneira do marxismo, a filósofa esforçou-se para “livrar a mulher do estatuto secundário que a obriga a ser outro do homem, sem ter nem o direito nem a oportunidade de se constituir igualmente como outro. Essa é a mensagem de *d’O segundo sexo*” (KRISTEVA, 2019, p. 16).

Temos, portanto a condição singular do “Um” e a condição do “Todo”, do conjunto de mulheres. E, nas relações que constituem uma vida/laço social, ambas as direções se influenciam mutuamente. Kristeva (2019) afirma que em todas as etapas do feminismo, o que se visava era a libertação do conjunto de mulheres, e diz que “nesse aspecto, as feministas não sucumbiram às ambições totalizantes dos movimentos libertários oriundos da filosofia do Iluminismo”, ou seja, aquela que suporia um sujeito universal. Ainda assim, haveria o perigo dos mesmos movimentos feministas, sejam eles quais forem (suas diversas correntes na Europa, na América e no mundo emergente), de ignorarem as singularidades dos sujeitos, acreditando que poderiam aprisionar todo o conjunto de mulheres em uma “reivindicação obstinada”.

1.2 Freud e os feminismos

Os feminismos e a psicanálise “não foram estranhos desde sempre, mesmo que suas relações tenham sido marcadas por desencontros, polêmicas, oposições. Relações ambivalentes que continuam se fazendo na atualidade” (LAGO, 2012, p.3). Algumas intelectuais feministas viram na obra freudiana elementos de reprodução de machismos, principalmente em relação ao complexo de Édipo na menina. Talvez o movimento do Complexo de Édipo que Freud descreve como uma inveja/desejo de “pênis” seja um dos pontos centrais desta crítica.

Lago (2012) afirma que a psicanálise foi elaborada através dos estudos e práticas clínicas, que elucidaram um “outro psiquismo” que acabou por subverter a concepção

iluminista de sujeito universal, consciente. Porém, esse mesmo pensamento não questionaria o fato de que este “sujeito universal” é europeu, branco, burguês e homem.

É importante colocar desde já, contudo, que a psicanálise é uma teoria e uma prática que se arquitetou “sobre a constituição das singularidades, estruturou-se na consideração das diferenças sexuais” (LAGO, 2012, p.4) e considerou que a posição “homem” ou “mulher”, ou a tomada de uma “feminilidade” ou “masculinidade”, não teria qualquer estabilidade. E, sobretudo, que a relação com os corpos biológicos é indubitavelmente difusa e não determinante. Como diz Juliet Mitchel (1979), “A noção de normalidade não é aceitável pela teoria psicanalítica, nem a possibilidade de ela ser alcançada é uma aspiração da prática analítica” (MITCHEL, 1979, p.32). O inconsciente é um fator decisivo para a constituição dos sujeitos, e o fato de que a emergência da divisão sexual se dê justamente ali, torna essa divisão fonte de instabilidade constante para o sujeito sexuado. É essa indeterminação que faz da psicanálise uma teoria com a qual se permite fazer muitos diálogos.

No clássico *Políticas do sexo* (2018) — volume com dois textos seminais da antropóloga e ativista Gayle Rubin, “O tráfico de mulheres” (1975) e “Pensando o sexo” (1984) —, há a marca do impacto crescente da presença do marxismo e da psicanálise no meio acadêmico estadunidense. Rubin chega no período em que as ciências humanas afirmavam que a desigualdade não era natural, mas social; e a antropologia se questionava sobre a universalidade da opressão de mulheres. Revendo e problematizando autores canônicos – Marx e Engels, Lévi-Strauss, Freud e Lacan –, “Rubin utiliza pela primeira vez o termo gênero num texto de teoria antropológica, afirmando a existência de um sistema sexo/gênero, associado à passagem da natureza para a cultura” (RUBIN, 2018, p.1).

Ela chega, inclusive, a comparar Freud e Lévi-Strauss com Ricardo e Smith (economistas fundadores do liberalismo) ao dizer que “eles não percebem as implicações do que dizem, nem a crítica implícita que sua obra pode suscitar quando submetida a um olhar feminista” (RUBIN, 2018, p.10-11); e, por outro lado, admite que os psicanalistas trazem “ferramentas conceituais com as quais é possível descrever a parte da vida social em que reside a opressão das mulheres” e das minorias. É esta parte da vida social que ela chama de sistema sexo/gênero.

Gayle Rubin deixa explícito que sua leitura de determinados textos da psicanálise é filtrada por uma lente proveniente de Jacques Lacan. E, então, nos dá

uma importante pista para pensarmos a relação dos movimentos feministas com a psicanálise:

A batalha entre a psicanálise e os movimentos feminista e gay se tornou lendária. Esse confronto entre os revolucionários sexuais e o *establishment* clínico, teve como causa, em parte, o desenvolvimento da psicanálise nos Estados Unidos, onde a tradição clínica veio a fetichizar a anatomia (RUBIN, 2018, p.35, grifo nosso).

Ora, podemos inferir, então, duas questões a partir de Rubin: primeiro, a de que a maior crítica dos feminismos à psicanálise é em relação ao apelo anatômico/biológico; segundo, a de que exista um embate entre feministas e psicanalistas americanos(as), o que engloba, logicamente, o modo como os feminismos e a psicanálise se desenvolveram no território dos Estados Unidos da América. Não podemos, portanto, universalizar nenhum dos dois lados, pois são campos também geograficamente determinados. Nessa concepção da psicanálise norte-americana,

A criança foi pensada como passando de um estágio orgânico a outro, até atingir o que lhe estava previsto anatomicamente e o destino a ela reservado. A prática clínica tem muitas vezes considerado que sua missão consiste na recuperação dos indivíduos que de uma forma ou de outra vêm a atrapalhar o caminho de sua finalidade “biológica”. Ao transformar a lei moral na científica, a prática clínica tem sido usada para impor a norma sexual aos indisciplinados (RUBIN, 2018, p. 35, grifo nosso).

Novamente, é a questão de uma visão orgânico-biológica que é criticada, bem como a concepção dos “estágios de desenvolvimento” que culminariam em uma destinação final, uma “finalidade biológica” colocada como “norma sexual”. Sem dúvidas, esse enfoque estaria mais do lado da psicanálise americana. Não podemos negar, por outro lado, que Freud de fato coloca algo do “destino biológico” em jogo, muito embora esta noção esteja totalmente em contramão da ideia de “imposição de normas sexuais”. A interpretação de alguns americanos foi uma “má leitura” de Freud, e Rubin consegue ver isso muito bem:

Freud nunca chegou a ser tão determinista do ponto de vista biológico como reivindicariam alguns. Ele enfatizou repetidamente que qualquer forma de sexualidade adulta resulta de um desenvolvimento psíquico, e não biológico. Mas seus escritos são muitas vezes ambíguos, e suas formulações deixaram

margem para as interpretações biológicas que vieram a se tornar tão populares na psicanálise americana (RUBIN, 2018, p. 39, grifo nosso).

Essa ambiguidade da psicanálise também é criticada por Beauvoir. Na verdade, é uma crítica de certa “ortodoxia freudiana, onde a ‘feminilidade normal’ custaria caro para as mulheres” (RUBIN, 2018, p.36). A questão passa por contextualizar os efeitos culturais do patriarcado na constituição das “mulheres” enquanto subordinadas ao ideal de sujeito: “o homem”. É nesse sentido que Gayle Rubin afirma que a “rejeição de Freud pelos movimentos feminista e gay tem raízes mais profundas, que se encontram na rejeição, pela psicanálise, de seus próprios insights”, uma vez que “os efeitos que os sistemas sociais dominados por homens produzem sobre as mulheres estão muito bem documentados na literatura clínica, mais do que em qualquer outro lugar” (RUBIN, 2018, p.36). A obra de Freud, portanto, apesar de não ter um posicionamento explícito a favor do feminismo, é imensamente profícua para pensá-lo.

Cabe a nós, então, voltarmos às palavras do próprio Freud, à luz de uma leitura crítica a partir de Beauvoir. Como vimos no ponto anterior, todavia, é preciso deixar marcado que Simone de Beauvoir, apesar de ter sido fonte de inspiração aos feminismos, não pode ser colocada como uma autora feminista.

A publicação deste livro, em 1949, antecede quase vinte anos o florescimento do movimento político, e sua tradução para o inglês, que data de 1953, antecede exatamente dez anos a segunda obra importante escrita sobre o assunto, *The feminine Mystique*, de Betty Friedan. Além do mais, não se trata de uma tomada de posição feminista. Mas *The second sex* exerceu indubitavelmente uma profunda influência sobre a primeira geração de novas feministas, o que nos obriga a incluir aqui a interpretação que Simone de Beauvoir fez de Freud e do freudismo” (MITCHEL, 1979, p.319, grifo nosso).

Embora Beauvoir aprecie alguns “insights” da teoria psicanalítica, “ela não gosta nem um pouco daquilo que encontra lá” (MITCHEL, 1979, p.322), diz Mitchel. E o que efetivamente ela encontra? Talvez possamos começar a responder essa pergunta através de Freud, mas, antes disso, é preciso contextualizar um pouco da emergência do feminino e das mulheres na psicanálise. É preciso dizer que foi apenas devido às mulheres que a própria psicanálise surgiu enquanto método.

1.2.1 O Complexo de Édipo na menina e suas problemáticas

O surgimento da psicanálise é historicamente situado e tem implicações próprias do final do século XIX e início do século XX. Até aquela época, de uma forma geral, as mulheres não tinham espaço de fala ou de escuta, para além dos confessionários monásticos. A profusão de sintomas que assolavam algumas mulheres, contudo, sempre fora de interesse médico. Freud teria intuído que havia algo para além de uma causa orgânica nos sintomas apresentados por algumas pacientes, por exemplo, alguns sintomas corporais como a paralisia ou a cegueira, que, quando descartadas as hipóteses orgânicas, foram concebidos por ele como manifestações de algo reprimido, muitas vezes de significação sexual. Isso que era reprimido, grosso modo, constituía a instância psíquica que Freud denominou de “Inconsciente”. O Inconsciente enquanto tal teria estreita relação com a sexualidade e com a formação dos sintomas neuróticos. É essa relação que se desvela quando os sujeitos se descobrem governados por algo da sexualidade geralmente dissonante às regras sociais estabelecidas, o que faz com que a polêmica em torno da psicanálise e também das mulheres nunca cesse de se apresentar.

Foi necessário que uma paciente, a Bertha Pappenheim — imortalizada sob o pseudônimo de Anna O. —, exigisse de Freud uma escuta atenta e diferente de qualquer método hipnótico ou catártico³, para que fosse instaurada a *talking cure*. Como comenta a psicanalista Maria Josefina Fuentes, “com a *talking cure*, Anna O. batiza não somente o método então inaugurado, mas também nomeia o tratamento que serve de suporte à sua própria existência” (FUENTES, 2012, p. 131). A “cura pela fala” surge, então, como princípio fundamental da psicanálise, pois através dele a única regra indispensável para que uma análise ocorra pôde vir a ser: a associação livre. Falar, então, tornou-se um tratamento que incidiu diretamente na vida daquelas mulheres e nos seus corpos.

Freud, portanto, não recuou diante do debate da feminilidade, o que se demonstra também ao longo de toda sua obra, do primeiro ao último de seus escritos, começando com a questão histórica e terminando com o estatuto da “feminilidade” no

³ O método hipnótico utilizado pelo professor de Freud – Charcot – teve, nesse momento a função demonstrativa dos fenômenos fisiológicos nas históricas, ou seja, Charcot desconsiderava de que se tratavam de meras “atuações”, como se dizia na época, elevando a categoria da Histeria. Já o método catártico foi mais desenvolvido por Breuer, que utilizou-se da sugestão hipnótica para ajudar sua paciente Anna O., fazendo-a “trazer à luz pensamentos e representações patogênicos aparentemente apagados de sua psique” (PAIM;IBERTIS, 2006, p.142-143). Ambos os métodos foram predecessores da associação livre e contribuíram para a formulação das primeiras noções do Inconsciente.

final de uma análise. É possível que a formulação conceitual freudiana que mais deixe nítida as diferenças entre os sexos e as questões de gênero seja a do “Complexo de Édipo”. É inegável que Freud trabalha com o que é esperado da cultura, ou seja, neste caso, com a construção de gênero que denominou o “papel” ou a “função sexual” feminina ou masculina. A lógica na qual ele funda o Complexo de Édipo não deixa de ser masculinista e patriarcal. É bom nos atentarmos a isso, quer dizer, de que Freud não está isento de seus preconceitos. Como tudo o que é criado e determinado historicamente, a obra freudiana tem a marca do “espírito da época” (*Zeitgeist*). Ainda assim, as questões do feminino, das mulheres e de seus sintomas; da maternidade e do corpo, sempre estiveram presentes no âmbito da psicanálise.

Como veremos, Freud deixa explícito que seu movimento teórico é uma construção constante, ou seja, nada é tido por ele como “definitivo”. As lacunas e as limitações da teoria são expostas ao longo de toda sua obra, de modo que não nos parece haver em Freud um desejo de esgotar o assunto do feminino. Muito pelo contrário, seu próprio espírito científico vai de encontro com o que Lacan chamou de “pensamento perpetuamente aberto à revisão”: “O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria” (LACAN, 1996, p.9).

A respeito do Complexo de Édipo na menina, Freud escreve: “Precisamos admitir que nossa compreensão desses processos de desenvolvimento na menina é insatisfatória, lacunar e vaga” (FREUD, 2019, p. 254). Esse é um exemplo da abertura freudiana à própria revisão da psicanálise. É a partir dessas lacunas que Freud inaugura uma “falha”, um espaço vazio que possibilita e permite que a questão feminina seja perpetuamente recolocada em debate.

Para ele, “a mulher” é encarada como um continente de difícil investigação, a ponto de dizer que “a mulher [Weib] inteira constitui tabu” (FREUD, 2019, p.162, grifo nosso). No início da sua investigação sobre a sexualidade feminina e sobre o Complexo de Édipo na menina, Freud circunscreve a importância inegável da anatomia nesses processos: ele postula certa equivalência entre o clitóris e o pênis. Tal equivalência, posteriormente, seria deslocada para a própria gravidez ou o para o desejo feminino de ter um bebê e, talvez, esse tenha sido um dos pontos que mais tenham levantado críticas por parte dos movimentos feministas.

Para Freud, os mecanismos psíquicos que entram em questão na “assunção da feminilidade” ou de um “destino feminino” estariam inteiramente ligados ao

Inconsciente. No início da vida sexual da menina, ocorreria a masturbação autoerótica do clitóris, seguida por um período de latência no qual parte desta excitabilidade seria recalçada. Para Freud (2016), o recalque da excitabilidade do clitóris nada mais seria do que o recalque da parcela masculina da sexualidade presente nas meninas, o que faz do clitóris uma zona erógena paralela ao prazer masturbatório masculino. A segunda etapa do desenvolvimento sexual da menina seria a da transferência desta excitabilidade do clitóris para a zona erógena “propriamente feminina”, a vagina. É por esta via que Freud abordará algo da etiologia da histeria e da feminilidade, ainda em seu “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905):

Se a transferência da excitabilidade erógena do clitóris para a vagina foi realizada com êxito, isso significa que a mulher mudou a zona diretriz de sua atividade sexual futura, enquanto o homem manteve a sua desde a infância. Nessa mudança das zonas erógenas diretrizes e na onda de repressão da puberdade, que, por assim dizer, descarta a masculinidade infantil, acham-se as condições principais para a maior propensão das mulheres à neurose, em especial à histeria. Portanto, essas condições se ligam intimamente à natureza da feminilidade (FREUD, 2016, p. 142, grifo nosso).

Em seu texto “O declínio do Complexo de Édipo” (1924), ou seja, dezenove anos depois dos “Três Ensaios”, Freud avança em sua teorização, aprofundando mais nas diferenças do Complexo de Édipo e do Complexo de Castração do modelo padrão do menino hétero em relação a como eles aconteceriam nas meninas e meninos homossexuais. Ele o faz, contudo, assumindo como inacabadas as suas teorizações, uma vez que a vida sexual da mulher e o seu passado pulsional é um ponto no qual o “material se torna – incompreensivelmente – muito mais obscuro e lacunar” (FREUD, 2019, p.252).

As características sexuais secundárias das meninas, como os seios e pelos pubianos, só se fazem notar posteriormente. Ou seja, na infância, a imagem corporal de meninos e meninas só se diferencia pelos órgãos genitais. Para Freud (2019), em algum momento do desenvolvimento psíquico, a menina vislumbraria a imagem do pênis de algum semelhante a ela e isso desembocaria em uma inevitável comparação, seguida de aceitação e compensação. A menina, então, não interpretaria a falta do pênis de um ponto de vista sexual, mas criaria a fantasia de que em algum momento anterior possuía um órgão semelhante, que lhe teria sido tirado. “Assim se produz a diferença

essencial de que a menina aceita a castração como um fato consumado, enquanto o menino teme pela possibilidade de sua consumação” (FREUD, 2019, p.253).

Nesta altura da obra, o Complexo de Édipo na menina é ainda concebido de maneira mais simples do que no menino, significando apenas a assunção de uma atitude feminina perante o pai, de modo a compensar essa falta de pênis. A menina faria então, a nível inconsciente, um deslocamento simbólico do pênis para um bebê, fantasiando em algum momento poder dar um filho ao próprio pai. “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, 2019, p.253, grifo nosso).

Posteriormente, em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925), Freud reconhecerá que o Complexo de Édipo na menina não tem nada de “mais simples”, comportando justamente um movimento a mais. Enquanto que, para os meninos, a atitude edipiana em relação à mãe pertence à fase fálica e, por conseguinte, é destruída pelo temor da castração; nas meninas, a relação edipiana é referente ao pai. Ora, a mãe, em ambos os casos, é originalmente o primeiro objeto de amor. De que maneira, então, a menina faria esse deslocamento da mãe para o pai? Para Freud, o primeiro movimento da fase fálica nas meninas é a descoberta ou o “choque” da visão do órgão sexual masculino, geralmente em um irmão ou outra criança:

Ela percebe o pênis notadamente visível e de grandes proporções de um irmão ou de um coleguinha, identifica-o imediatamente como o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e escondido e, a partir daí, cai vítima da inveja do pênis (FREUD, 2019, p.264).

As consequências psíquicas dessa inveja do pênis “são múltiplas e de grande alcance. Com o reconhecimento de sua ferida narcísica, estabelece-se na mulher – de certo modo como cicatriz – um sentimento de inferioridade” (FREUD, 2019, p.265). Nesse sentido, ela começa a se igualar ao homem em relação ao menosprezo que ambos sentem em relação ao “sexo reduzido” feminino. Freud (2019) diz inclusive que ainda que tal inveja, com o tempo, renuncie ao objeto (pênis), esse traço continua existindo e se mantém vivo no afeto do ciúme, com leve deslocamento.

Portanto, se a mulher precisa mudar sua diretriz libidinal, ao passo que o homem permanece com a mesma desde a infância, isso quer dizer que, do lado feminino, o trabalho de desenvolvimento da sexualidade é dobrado. É esta complicação que

indicaria pensar em uma maior propensão das mulheres à neurose, como diz Freud. Por precisar de pelo menos um movimento a mais em seu desenvolvimento, em relação ao do menino, as meninas teriam mais probabilidades de desvios, regressões, fixações, etc. Ou seja, poderíamos dizer que seria também a partir de uma diferença anatômica/biológica que as mulheres seriam mais propensas a adoecer. Isso, definitivamente, é algo que as feministas questionam e, muitas vezes, rechaçam.

Nas primeiras consequências da “inveja do pênis”, podemos inferir que existe, de fato, uma valoração cultural que está implícita em Freud. O órgão ou apêndice corporal maior e mais evidente é, segundo ele, mais valorizado pela cultura. Porém, ele não questiona o fato de isso ser construído socialmente, mas o toma de antemão como um dado. Em certo sentido, poderíamos pensar que Freud toma, então, tal valoração como “natural” e constitutiva.

Já uma terceira consequência da inveja do pênis, que poderia explicar melhor o movimento que a menina faz de trocar a mãe pelo pai como objeto de amor, é o afrouxamento da relação terna à mãe como objeto. “Não se entende muito bem a concatenação, mas se fica convencido de que, no final, quase sempre a mãe é responsável pela inveja do pênis, por ter trazido ao mundo a criança tão insuficientemente dotada” (FREUD, 2019, p.267).

Então, uma consequência desta “inferioridade do clítoris” seria, para Freud (2019), uma das mais importantes: a recusa da masturbação clitoriana na menina, ainda que esta não seja uma regra:

As reações dos indivíduos humanos de ambos os sexos estão, de fato, mescladas de traços masculinos e femininos. Entretanto, ficou parecendo que a natureza da mulher está mais afastada da masturbação, e, para a solução do suposto problema, poder-se-ia mencionar que pelo menos a masturbação do clítoris seria uma atividade masculina e que o deslocamento da feminilidade teria como condição a eliminação da sexualidade clitoriana (FREUD, 2019, p. 267, grifo nosso).

Então, essa ofensa narcísica ligada à inveja do pênis “poderia ser a advertência de que nesse ponto ela não pode, de fato, competir com o menino e que seria melhor abandonar a concorrência com ele” (FREUD, 2019, p.268). Dessa maneira, Freud (2019) afirma que o conhecimento da diferença anatômica entre os sexos força a menina a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina (clitoriana) por novas vias, que levariam ao “desdobramento da feminilidade”.

Ou seja, o duplo movimento que a menina teria de realizar em sua constituição psíquica, diferentemente do menino, seria o deslocamento do amor objetal da mãe para o pai e o deslocamento libidinal do clitóris para a vagina. E isso dependeria do acontecimento bem sucedido da inveja do pênis. A libido da menina desliza então, para um novo posicionamento “ao longo da equação simbólica pré-determinada pênis = criança. Ela abandona o desejo de pênis para colocar em seu lugar o desejo de uma criança e, *com essa intenção*, toma o pai como objeto de amor” (FREUD, 2019, p.268, grifo do autor). É assim que, no Complexo de Édipo feminino, a mãe se torna objeto de ciúme.

Com o tempo, contudo, Freud (2019) nos diz que essa ligação com o pai se enfraquece — devido à sua impossibilidade — e, então, pode dar lugar a uma identificação com ele. Assim, a menina retornaria ao seu complexo de masculinidade, fixando-se ali. É contra isso, precisamente, que Simone de Beauvoir se revolta. Sobre os psicanalistas, ela diz que

Todos atribuem à mulher o mesmo destino. O drama desta reduz-se ao conflito entre suas tendências “virilóides” e “femininas”; as primeiras realizam-se no sistema clitoridiano, as segundas no erotismo vaginal; infantilmente, ela se identifica com o pai, depois experimenta um sentimento de inferioridade em relação ao homem e é colocada na alternativa de manter sua autonomia, de se virilizar — o que sobre o fundo de um complexo de inferioridade provoca uma tensão suscetível de acarretar neuroses — ou de encontrar, na submissão amorosa, uma feliz realização de si mesma, solução que lhe é facilitada pelo amor que devotava ao pai soberano. É ele que ela busca no amante ou no marido, e o amor sexual acompanha-se nela do desejo de ser dominada. Será recompensada pela maternidade, que lhe restitui uma espécie de autonomia (BEAUVOIR, 1970, p.71, grifo nosso).

Segundo ela, seria “particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea: todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho” (BEAUVOIR, 1970, p.78). Então, na perspectiva de Beauvoir, fica óbvia a predominância valorosa que tem o masculino e a ordem fálica na psicanálise. A questão para nós, todavia, parece cercada de uma confusão: ao criticar a psicanálise como um “todo”, ela na verdade critica o que há de patriarcal na psicanálise, isto é, ela usa de partes da teoria freudiana que seguem o espírito de seu tempo como meio de crítica ao patriarcado. E isso se complexifica se pensarmos que, na psicanálise, a cultura (também a patriarcal) tem grande relevância na formação dos processos psíquicos. Um ponto fundamental para questionarmos seria

justamente esse: será que, tendo a cultura patriarcal influência inegável na concepção teórica do Complexo de Édipo e, logo, nas estruturas psíquicas, não estaria Freud ajudando a perpetuar esse *status quo*? E, para além disso, qual seria a relevância e importância de manter o “pai” e o “masculino” como parâmetros principais, deixando o lado feminino à margem da constituição psíquica, ao lado dos “desvios” e das “reivindicações obstinadas”?

Ao discutirmos o Complexo de Édipo freudiano e as críticas feitas a ele, não podemos perder de vista a dimensão do Inconsciente. Juliet Mitchel nos diz que esta pedra fundamental da psicanálise — o Inconsciente —, não é um conceito somente descritivo, mas também tem seu papel dinâmico na história do movimento psíquico. E que é “somente esta combinação que dá um significado ao Complexo de Édipo” (MITCHEL, 1970, p.38). Para as feministas antifreudianas, o desejo original de um pênis é um pesado obstáculo, mas ele só seria uma noção problemática na medida em que é retirada do contexto dos mecanismos da vida mental inconsciente.

Muitas críticas feministas têm aplicado critérios da realidade consciente às estruturas psíquicas inconscientes (recalcadas), interpretando Freud por um viés que lhe é totalmente alheio. A escritora e também psicanalista Júlia Kristeva (2019) chega a dizer, sobre Beauvoir, que foram Heidegger e Kierkegaard seus grandes interlocutores, que tinham uma preocupação com a presença e com um “Eu”. Ela diz que é por sua filogênese que Beauvoir “jamais ultrapassará definitivamente a fronteira que separa a metafísica da descoberta freudiana” (KRISTEVA, 2019, p.23), ou seja, a concepção da “consciência” que é completamente diferente daquela de Freud.

Ignorar a ligação do Inconsciente com os movimentos psíquicos do Complexo de Édipo seria fatal, afinal, ele é “o conjunto das ideias *recalcadas* que pertencem ao drama familiar de não importa qual a constelação primária de figuras entre as quais a criança deve encontrar o seu lugar. Não se trata da situação familiar *real* ou do desejo consciente que ela evoca” (MITCHEL, 1979, p.84, grifo da autora).

Então, “aquilo que *realmente* acontece não é nem de longe tão importante como aquilo que se *espera* que aconteça na história da cultura do homem” (MITCHEL, 1979, p.84, grifo da autora). O Complexo de Édipo é o núcleo das neuroses “não devido aos desejos incestuosos que ele reflete – mas por causa do recalco desses desejos. O complexo de Édipo não é um conjunto de atitudes para com outras, mas um padrão de relações entre várias posições, reais ou não” (MITCHEL, 1979, p.85).

Para Freud, uma das diferenças fundamentais entre o Complexo de Édipo da menina e do menino — partindo desse pressuposto cultural de valorização do órgão masculino — é que, em nível de constituição psíquica, o Complexo de Édipo nas meninas é uma formação secundária. Seria o Complexo de Castração, promovido pela “inveja do pênis”, que possibilitaria e “prepararia” a menina para o Complexo de Édipo propriamente dito: “as repercussões do complexo de castração o precedem e o preparam” (FREUD, 2019, p.269). Nesse sentido, há uma oposição entre ambos os sexos, pois “enquanto o Complexo de Édipo do menino cai por terra através do Complexo de Castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo Complexo de Castração” (FREUD, 2019, p.269, grifo do autor).

Para Freud (2019), a diferença anatômica dos genitais de homens e mulheres tem como consequência a diferenciação da situação psíquica a ela ligada. É uma diferença entre a castração consumada e a sua mera ameaça. Na menina falta o motivo para a destruição do Complexo de Édipo, uma vez que a castração já surtiu seu efeito justamente em promovê-lo.

Uma das consequências que provém dos diferentes tempos na constituição psíquica — e que também consta nas críticas feministas —, é a peculiaridade do Supereu (Superego) feminino. Freud chamou essa terceira instância do aparelho psíquico de “herdeiro do Complexo de Édipo”, ou seja, a instância que restaria ao final do Complexo de Édipo ou da sua superação relativa. Até então, Supereu seria aquele que representaria um “senso moral” e, ao mesmo tempo, promoveria um “freio” nos impulsos libidinais provenientes do Id. Essas três instâncias psíquicas, o Id, o Ego e Superego (Supereu), formariam cenários de singulares jogos de força, que desenhariam o psiquismo do sujeito. Cada instância, por sua vez, contendo interesses parcialmente contraditórios umas em relação às outras.

Freud (2019) diz que, na mulher, o “Supereu nunca se torna tão implacável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como o exigimos do homem”. Mas no caso do Supereu feminino, haveria uma inconsistência estrutural que acarretaria em traços de caráter menos ligados ao laço social, por exemplo: “um menor senso de justiça; menor capacidade de se submeter ao que a vida exige; maior propensão a ser comandada por sentimentos ternos e hostis”, etc. Tais traços estariam ligados à hipótese de este Supereu feminino ser mais “fraco”, menos inquisidor, mais “aberto”.

Como não existe nenhuma necessidade imperiosa de colocar um termo à sua relação edipiana com seus pais, as mulheres não têm de destruir esse

complexo por um ato de identificação massiva com uma imago poderosa e, portanto, seu superego não é tão poderoso. Menos superego, menos capacidade de sublimação, menos senso social; este é claramente o destino da feminilidade psicológica, mas é necessário ressaltar a grande frequência com que Freud se referia a todas estas qualidades como influenciadas pelo “costume social”, pelas “condições sociais”, pelos “problemas de convenção”, etc. As exigências da cultura enquanto tal (que, para Freud, é patriarcal) e aquelas de uma sociedade patriarcal particular se acham estreitamente ligadas (MITCHEL, 1979, p.134, grifo nosso).

Portanto, a questão da estrutura patriarcal entra em jogo na conformação psíquica. Freud jamais afirmou que existe uma “natureza pura da feminilidade” ou da própria masculinidade, simplesmente porque esta “pureza” é impossível e impraticável. Tudo o que temos e tudo o que somos têm a cultura como plano de fundo. Se nossa cultura é notadamente patriarcal, as consequências disso para as mulheres passam muitas vezes por uma opressão machista. A ideia de que as mulheres são menos capazes de sublimação cultural, menos racionais, menos civilizadas, etc, é um exemplo desta visão dominante masculina. O valor, inclusive, disto que é considerado sublimação, arte, ciência, etc; muitas vezes passa por um crivo patriarcal.

É interessante que, a despeito dos movimentos feministas e das críticas que possamos fazer ao modo como foi concebida a diferença entre os Complexos de Édipo no menino e na menina, Freud expõe que a maioria dos homens está muito aquém desse “ideal civilizatório” que se prega na cultura:

Em julgamentos como esses, não devemos nos deixar levar pelas objeções de feministas, que querem nos impor uma total igualdade e equiparação dos sexos, mas admitimos, de boa vontade, que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino, e que todos os indivíduos humanos, em razão de sua constituição bissexual e da herança cruzada, reúnem em si características masculinas e femininas, de maneira que a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto (FREUD, 2019, p.271, grifo nosso).

Fica nítida, portanto, a ideia freudiana de que o masculino e o feminino são tendências contituíntes de todos os sujeitos.

A divisão de uma mulher entre o masculino e o feminino configura o que Freud chamou de “enigma da feminilidade”, pois não se sabe ao certo “o que é” uma mulher, nem o que seria “tornar-se” uma. Uma mulher é um sujeito que não é definido por seu

corpo biológico/orgânico e que tem, assim como o homem, ambas as polaridades em si. Apesar disso, é diferente do homem. Para Freud, tal diferença teria um plano de fundo anatômico, ainda que as “forças psíquicas” não tenham no corpo orgânico uma correlação direta.

1.3 Considerações finais

Este capítulo partiu de uma contextualização sobre os femininismos e, depois, de como Beauvoir estaria inserida nesses mesmos movimentos, assim como Freud e seu diálogo com as feministas. De acordo com nossa principal linha teórica e modalidade de leitura de análise neste trabalho – a psicanálise –, ficou nítido o aspecto inacabado da teoria freudiana. Quando dizemos que Freud refaz constantemente suas impressões, ele o faz mediante sua própria clínica.

Podemos dizer que a questão da feminilidade em psicanálise era quase uma “pedra no sapato”, uma analogia propícia para pensar o “rochedo da castração”, expressão presente no seu último texto a respeito do final de análise. Não podemos nos conformar com uma definição da teoria freudiana vista de um prisma feminista, a princípio, pautado num âmbito completamente consciente. É mais interessante continuarmos discutindo, dando voltas em torno desse “grande enigma da sexualidade”, ao lado de nossas experiências de vida e dos/das poetas, como diz Freud em “A Feminilidade” (1933):

Isso é tudo o que eu tinha para lhes dizer sobre a feminilidade. Certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre soa amigável. Mas não se esqueça de que só conseguimos descrever a mulher [*Weib*] na medida em que seu ser é determinado por sua função sexual. Essa influência é, sem dúvida, muito vasta, mas não perdemos de vista o fato de que, além disso, cada mulher [*Frau*] deve ser um ser humano. Se quiserem saber mais sobre a feminilidade, então perguntem às suas 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 (FREUD, 2019, p.341, grifo nosso).

Nesta citação, além de colocar o campo do feminino ao lado de certo enigma relativo à experiência de cada um, Freud se referencia à noção de mulher, ora usando o

termo em alemão *Weib*, ora como *Frau*. Segundo a Nota do Revisor Pedro Tavares do volume “Amor, Sexualidade, Feminilidade” (2019), da editora Autêntica, *Weib* estaria mais próximo dos adjetivos “feminino”, “fêmea” e “feminilidade”. Já *Frau*, nesta passagem, refere-se a mulher(es), “principalmente, como pessoas específicas, portadoras de um nome e demais atributos culturais. *Frau* é a palavra utilizada para que alguém se refira a uma ‘senhora’, ou à ‘esposa’ de alguém”. Segundo o revisor, o termo *Frau* teria sido abolido da linguagem ao longo do século XX, por força dos movimentos de emancipação feminina nos países de expressão alemã.

Portanto, fica nítido que Freud, à sua maneira, estava ciente das inúmeras possibilidades que a noção de mulher abarcava. Talvez, o que ele queira dizer da mulher “determinada pela sua função sexual” seja algo diferente “da mulher” enquanto pessoa específica, singular, inserida em seu contexto cultural. A questão do gênero sempre esteve presente, ainda que com nomes e acepções diferentes.

Hoje ainda é difícil pensar no que “definiria” uma mulher. Não é a biologia, na medida em que a mulheres transexuais não deixariam de “ser mulheres” por não conterem em seus corpos os órgãos reprodutivos femininos, bem como mesmo as ditas “mulheres” que os contêm — seios, útero, clitóris — também não seriam definidas por esses mesmos atributos. Ora, no fundo, esta não é só uma questão feminina, mas também masculina. Aliás, é uma questão que compete a todos, de forma geral, e a cada um. É algo que diz respeito ao modo singular como cada um apropria-se das identidades de gênero, das diferenças sexuais, de seu próprio corpo orgânico e também de seu próprio trabalho ou existência nesse mundo, nesse tempo, nesse espaço.

CAPÍTULO 2: CORPO, MATERNIDADE E DESTINO

2.1 Anatomia é destino?

Neste capítulo serão abordadas questões relativas às críticas de Simone de Beauvoir à psicanálise a partir da primeira parte de seu livro *O segundo sexo* (1949) intitulada “Destino”. Investigaremos, portanto, especificamente, sobre o “destino” da feminilidade que mais estaria ligado à anatomia, a saber, a maternidade. Inferida na teoria psicanalítica como saída para o sofrimento neurótico das mulheres, o assunto da maternidade se liga diretamente à concepção fálica da mesma, por parte de Freud; e à crítica deste destino feminino pautado no falo, por parte de Beauvoir.

Beauvoir (1970), no capítulo “O ponto de vista psicanalítico”, não deixa de notar incongruências e ambiguidades em relação ao termo “falo”. Por vezes, o termo seria descrito “muito precisamente como a excrescência carnosa que é o sexo do macho”, o pênis; e por vezes, adquiriria “um sentido indefinidamente ampliado e um valor simbólico”. Então o “falo” designaria todo um conjunto de atitudes ou de caráter viris. Ela diz, com um tanto de perspicácia: “Se se ataca a letra da doutrina, o psicanalista afirma que lhe desconhecemos o espírito; se se lhe aprova o espírito, ele procura de imediato restringir-nos à letra” (BEAUVOIR, 1970, p.65).

De fato, o termo “falo” ou “fálico” na teoria freudiana é ambivalente e desliza simbolicamente entre os sentidos, ora designando uma fase do desenvolvimento psicosssexual, ora significando outros elementos da sexualidade, como o próprio órgão sexual masculino e sua representação em alguns mitos. Fica incerto, portanto, o papel que teria o orgânico e o psíquico na concepção da sexualidade. Em “O declínio do complexo de Édipo” (1924), Freud diz:

O sexo feminino também desenvolve um complexo de Édipo, um Supereu e um período de latência. Podemos atribuir-lhe também uma organização fálica e um complexo de castração? A resposta é afirmativa, isso não se dá como no menino. A exigência feminista por igualdade entre os sexos não nos leva muito longe, pois a diferença morfológica vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico. A anatomia é destino, parodiando a expressão de Napoleão. (FREUD, 2019, p. 252, grifo nosso).

Na paródia, o que Napoleão considera que seria destino é justamente “a política”. Logo, Freud faz um contraponto ao que seria uma noção de determinação política, querendo dizer, nesse contexto, que apesar da castração ser considerada simbólica, ela incide a partir da diferença anatômica ou, pelo menos, tal diferença anatômica entre os sexos teria alguma relevância nos processos psíquicos.

Portanto, a “fase fálica” estaria diretamente relacionada ao órgão sexual masculino propriamente dito. Poderíamos concluir então que o conceito de “falo” corresponde de fato ao órgão sexual masculino? Decerto, a investigação psicanalítica tende a se esgueirar por entre lacunas, naquilo que não é decisivo e nem definitivo, como se nota em diversos momentos da obra freudiana.

Outra característica da teoria psicanalítica é a sua dimensão processual, ou seja, o fato de ela estar pautada em um eterno refazer de rotas, de ser criada e ratificada de acordo com os avanços clínicos do próprio Freud (e também de alguns autores posteriores de sua linhagem teórica, como Lacan), que volta atrás, modifica e refaz continuamente suas impressões. Então, não é de se espantar que a própria sentença “A anatomia é destino” também fora revista, nove anos depois, na sua “Conferência 33, A feminilidade” (1933):

Mas como, excetuando casos raríssimos, apenas um tipo de produto sexual – óvulos ou sêmen – se acha presente numa pessoa, vocês devem ter dúvidas quanto ao significado decisivo desses elementos e concluir que o que constitui a masculinidade ou feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender (FREUD, 2010, p. 266, grifo nosso).

Logo vemos que a crítica quanto ao destino anatômico dado por Freud à feminilidade se enfraquece, visto que temos essa elaboração posterior, o que torna desafiante conceber uma crítica à psicanálise sem saber exatamente de qual momento da obra ela se refere e de qual registro semântico se trata suas acepções. Essa tarefa é ainda mais difícil, justamente pelas evidentes mudanças no pensamento, as evoluções e revisões da teoria mediante os casos. Ainda que lidemos com epistemologias completamente diferentes em relação à Freud e Beauvoir — principalmente no quesito do que é considerado consciente ou inconsciente —, podemos extrair um diálogo interessante.

Diante desta aparente dificuldade, consideramos importante lançar alguma nitidez à crítica de Beauvoir, que não é, de forma alguma, completamente infundada.

Voltemos à sua questão do caráter excessivamente ampliado do termo “falo” e do resvalo dos psicanalistas ao tentarem respondê-la. Em “O declínio do complexo de Édipo” (1924), Freud diz que:

A renúncia ao pênis não é tolerada sem uma tentativa de compensação. Ela desliza – poderíamos dizer: ao longo de uma equação simbólica – do pênis para o bebê; seu complexo de Édipo culmina no desejo, mantido por muito tempo, de receber um filho do pai como presente, de lhe dar um filho (FREUD, 2019, p.253).

Mesmo que fique implícita a equivalência da “fase fálica” e do “pênis”, Freud não diz com todas as letras que o “falo” é o “pênis”. Mas a equivalência desses dois termos ora recai no bebê, ora no clitóris. A partir de então, a fase fálica é novamente associada, de modo que “a masturbação do clitóris seria uma atividade masculina e o deslocamento da feminilidade teria como condição a eliminação da sexualidade clitoriana” (FREUD, 2019, p. 167).

Logo, se a masturbação do clitóris é considerada uma atividade fálica, e o clitóris é comparado anatomicamente ao pênis, é claro que o termo “falo” já adquire essa significação de “virilidade” relativa ao masculino, como pontuou Beauvoir. Já nos textos menos técnicos de Freud, onde ele passeia por possíveis interpretações das simbologias míticas, o termo “falo” aparece de modo muito interessante, por exemplo, em “A conquista do fogo” (1932), um ano antes de sua última conferência sobre a feminilidade.

Nele, Freud comenta a lenda da concepção do rei romano Sêrvio Túlio, na qual Ocrísia, escrava do rei Tarquínio, é fecundada por uma chama em forma de falo. Freud diz: “O calor que o fogo irradia evoca a mesma sensação que acompanha o estado de excitação sexual, e a chama lembra, na forma e nos movimentos, o falo em ação. Não há dúvida de que para a sensibilidade mítica a chama parecia um falo” (FREUD, 2010, p. 404).

Aqui, o termo “falo” corresponde diretamente ao significado do termo “pênis”. Há também neste considerações importantes sobre o funcionamento do inconsciente, como por exemplo, a noção de “inversão de conteúdo manifesto”, como acontece nos sonhos. Por vezes, uma representação que aparece no sonho pode significar exatamente o oposto do que ela representaria para a consciência. É por isso que nos mitos em que o “falo” é comparado ao fogo, Freud, utilizando-se desse mesmo mecanismo

interpretativo psicanalítico, considera que há também o controle deste fogo através da água, ou seja, da própria urina.

Não restam dúvidas de que, neste ponto, há a aproximação simbólica e equivalente do falo com o órgão masculino: “E na explicação que oferecemos para a conquista do fogo já havia o pressuposto de que a tentativa de apagar o fogo com a própria urina significava, para o homem primitivo, uma prazerosa luta com outro falo” (FREUD, 2010, p. 404).

Sendo assim, Beauvoir parece correta em sua proposição de que os sentidos do termo “falo” ora são ampliados, ora reduzidos ao órgão. Todavia, ela afirma que Freud “não se preocupou muito com o destino da mulher”, já que teria calcado “a descrição do destino feminino sobre o masculino, restringindo-se a “modificar alguns traços” da sexualidade da menina em relação ao desenvolvimento sexual do menino” (BEAUVOIR, 1970, p. 66).

Neste ponto, Joel Birman (2001) concorda com Beauvoir ao admitir que há um “pretensão universalismo do discurso freudiano sobre o psiquismo” que teria se pautado pela ênfase no modelo masculino, sendo que só depois a especificidade do feminino teria sido introduzida, “como um caso particular desse universalismo”. Ao retomar a antiga concepção da histeria, introduzindo a leitura sexual em detrimento da puramente nervosa, Freud acabaria por trazer também uma “concepção sobre a hierarquia entre o masculino e o feminino, regulada pelo par de opostos perfeição/imperfeição” (BIRMAN, 2011, p.150).

Sendo assim, a suposta evidência do masculino e a sua universalização estariam inscritas na teorização freudiana desde o início, bem como a “dimensão enigmática da feminilidade” como forte possibilidade de interpretar o feminino. Birman (2001) elabora, então, que o discurso freudiano teria repetido, em momento histórico posterior, o discurso anatômico vigente até o século XVII, no qual o paradigma colocaria o masculino ao lado da perfeição, deduzindo daí a imperfeição feminina. Para ele, seria esse o motivo pelo qual a narrativa de Freud privilegia o percurso do menino na cena edipiana. Parece que a questão feminina ainda é colocada como um “desvio”, uma vez que, segundo Beauvoir (1970, p.67), Freud teria se recusado “a pôr a libido feminina em sua originalidade”. Ele a veria, por conseguinte, como um desvio complexo da libido humana em geral.

Ora, teríamos então que, primeiramente, entender o que Freud considerava por libido, para depois analisarmos se ele considerou ou não as mulheres, subordinando-as à

teoria do desenvolvimento no homem. Em um dos seus mais originários e polêmicos textos sobre a sexualidade, o famoso “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud (1986, p.207) aborda a natureza da libido, formulando a tese de que a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino. A rigor, os conceitos de “masculino” e “feminino” permitiram um conteúdo mais preciso, com a defesa da tese de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, quer ocorra no homem ou na mulher e abstraindo o seu objeto, seja este homem ou mulher. “Abstrair o objeto” significa, então, abrir mão da análise da variante pela qual a pulsão tende a se realizar parcialmente, em sua meta de satisfação. Então, essa “natureza masculina” não seria exatamente uma condição exclusiva do homem, mas trata-se de um caminho pulsional.

Em nota de rodapé acrescentada dez anos depois, Freud (1986, p.207) afirma que tais conceitos de “feminino” e “masculino” ora são alocados no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico (macho e fêmea), ora ainda no sentido sociológico (homem e mulher), sendo que o primeiro desses sentidos é essencial, bem como o mais utilizável em psicanálise. Ele dirá: “A isso se deve que a libido seja descrita no texto como masculina, pois a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um objeto passivo”.

Portanto, pelo menos até 1915, Freud considerava o “masculino” análogo à atividade e o “feminino” à passividade. Se a pulsão, que podemos ler como a “força libidinal”, é sempre ativa, logo, ela seria sempre masculina. Não existira, então, uma “libido feminina em sua originalidade”, como supunha Beauvoir (1970). Mas porque, afinal, a posição ativa remeteria ao masculino e a passiva, ao feminino? Talvez essa seja, no fundo, o teor da crítica beauvoiriana.

Freud reformula, no texto da Conferência 33, essa atribuição da passividade ao feminino. As mulheres poderiam despender grande atividade em diferentes áreas, ao passo que seria muito difícil para os homens conviver com seus iguais sem desenvolverem “um alto grau de passiva docilidade” (FREUD, 2010, P.267). Freud diz que, se encararmos esses fatos da vida social e deduzirmos daí que ambos os sexos são psicologicamente bissexuais, estaríamos apenas recorrendo ao erro de fazer coincidir “ativo” com masculino e “passivo” com feminino, o que ele aconselha que não o façamos. Portanto, Freud acaba atenuando a ideia formulada em 1915, de que “masculino” corresponderia a “ativo” e “feminino”, a passivo.

Percebemos, assim, que em ambos os autores, tanto em Beauvoir quanto em Freud, não há uma divisão clara entre o que seria propriamente “feminino” e o que seria da ordem do “ser mulher”. No fundo, nossa problematização estaria mais no âmbito das “mulheres” enquanto gênero e condição social, do que exatamente no conceito de “feminino”. O “feminino” em si estaria, apesar de tudo, como plano de fundo na experiência das mulheres. Para Freud, ambas as direções, masculina e feminina, estariam presentes em ambos os sexos, com o feminino sempre em conotação negativa, sob a forma de um “repúdio à feminilidade”.

O “feminino” é um assunto bem complexo, ainda mais se pensarmos que, por vezes, Freud associa a mulher com o seu “papel na função sexual”:

Talvez ocorra que na mulher, derivando de seu papel na função sexual, uma preferência pela conduta passiva e metas passivas se estenda em maior ou menor grau na sua vida, conforme se restrinja ou se amplie esse caráter modelar da vida sexual. Mas nisso temos que atentar para não subestimar a influência da organização social, que igualmente empurra a mulher para situações passivas. Tudo isso ainda está pouco esclarecido (FREUD, 2010 p. 268, grifo nosso).

Quando Freud fala em “caráter modelar” da vida sexual e da influência da “organização social”, ele está falando de cultura. Parece que aqui Freud e Beauvoir estão paradoxalmente de acordo. Ambos afirmam que a questão biológica não bastaria para explicar a condição subordinada de passividade que vivem as mulheres. Porém, ainda que pareçam ir numa direção parecida, a reivindicação de Beauvoir por uma “libido feminina em sua originalidade” permanece impossível para a psicanálise, mesmo que a disjunção da passividade com a feminilidade tenha sido apontada por Freud. Isso porque, ainda que a força motriz da vida sexual a que chamamos “libido” seja inegavelmente “ativa”, não há uma “libido especial” que corresponda a cada polaridade sexual, masculina ou feminina.

Para Freud, há apenas uma libido, que é posta a serviço tanto da função sexual masculina como da feminina. Não poderíamos, então, atribuir um sexo (um gênero) à libido e, ainda que equiparemos a atividade à masculinidade, a libido também apresenta impulsos passivos. De todo modo, “a expressão libido feminina carece de qualquer justificativa” (FREUD, 2010, p.289).

Beauvoir, apesar disso, exhibe certo saber da teoria freudiana no que diz respeito à diferenciação sexual, ainda que, em alguns momentos, ela se engane enormemente,

como por exemplo, quando afirma que Freud atribuiu à forma feminina do complexo infantil o nome de Complexo de Electra. Segundo ela, ele “descreveu inicialmente, de maneira inteiramente simétrica, a história da menina; em seguida, atribuiu à forma feminina do complexo infantil o nome de Complexo de Electra” (BEAUVOIR, 1970, p.68). Ora, de fato, Freud inicialmente descreveu simetricamente o desenvolvimento sexual da menina e do menino, mas ele nunca teria cunhado o termo “Complexo de Electra”. “Tal expressão foi proposta por Jung, porém rejeitada explicitamente por Freud” (SILVEIRA, 2019, p. 111), talvez, pelo mesmo motivo de se recusar a conceber uma “libido feminina original”.

Então, ao mesmo tempo em que ela afirma que Freud não considerou a sexualidade feminina em sua singularidade, Beauvoir nos diz que ele cunhou um nome próprio ao complexo infantil feminino. E, ainda que bata na tecla de que tudo o que ele fez foi modificar um pouco a teoria da sexualidade feminina a partir da teoria do desenvolvimento sexual masculino, ela admite que Freud coloca sim diferenças profundas entre ambos os sexos. Ora, parece que ao mesmo tempo em que almeja uma igualdade entre os sexos, Beauvoir também pleiteia uma diferença específica das mulheres. Parece, então, que a sua reivindicação, neste caso, estaria na base do “ter”. É como se os homens, por “terem” uma libido própria “masculina”, escancarassem a desvantagem das mulheres e, por isso, elas também haveriam de “ter a sua própria libido”.

Podemos ver aqui uma introdução ao problema do “Outro” em Beauvoir e da suposta alteridade da mulher. Se a mulher não é o centro, e sim o homem, seria ele então quem definiria quem é o Outro, o periférico. Mas será que, caindo na centralidade de uma suposta libido feminina, Beauvoir não estaria ainda assim reagindo à conceitualização propriamente masculina de Freud, apenas reivindicando um poder imaginário para subjugar o sexo oposto? Ou será que a sua ideia de colocar as mulheres como os sujeitos por excelência, e não como “Outras”, seja, na verdade, um desejo de completa mudança no paradigma masculino e, por que não, falocêntrico?

Parece que o cerne e a origem da crítica estão na questão do falo e de sua suposta superioridade, pois o falo parece ter um *status* privilegiado na psicanálise, ao menos naquele momento. É inegável que haveria sim uma valorização prévia e dada da virilidade. Eis o problema que nos é colocado. “Freud teria suposto que ‘a mulher se sente um homem mutilado’, mas essa mutilação implicaria uma comparação e uma valorização” (BEAUVOIR, 1970, p. 68).

O falo, enquanto “frágil caule de carne”, só pode inspirar na menina “indiferença e até repugnância”, posto que a dita “inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-la”. (BEAUVOIR, 1970, p. 68-69) Esta é a inspiração da crítica feminista que, segundo Léa Silveira “não teria sido digerida pela psicanálise até os dias de hoje” (SILVEIRA, 2019, p.106). Ela indicaria pensar a valorização do falo como algo resultante do próprio patriarcado, ou seja, como algo que diz respeito ao próprio contexto e premissas históricas. Essa questão do valor atribuído a quem “tem” o falo está presente no primeiro capítulo deste trabalho.

Beauvoir (1970) prossegue na ideia de que o pênis é singularmente indicado para desempenhar, para o menino, um papel de “duplo”, tornando-se para ele objeto estranho e, ao mesmo tempo, ele próprio. “É um brinquedo, uma boneca e é sua própria carne; pais e amas tratam-no como uma pequena personagem”. (BEAUVOIR, 1970 p. 74).

A “transcendência” encarada pela filósofa como um movimento rumo à aventura, ao “projeto” de futuro para além da condição material, encarna-se no homem de maneira apreensível, sendo fonte de orgulho do mesmo. “É porque o falo é separado que o homem pode integrar na sua individualidade a vida que o ultrapassa”, diz ela. E, ainda, como podemos confirmar na interpretação freudiana da aquisição do controle do fogo, “concebe-se então que o comprimento do pênis, a força do jato de urina, da ereção, da ejaculação tornem-se para o sujeito, a medida de seu próprio valor” (BEAUVOIR, 1970, p. 75).

A menina, por outro lado, não teria esse estranho encarnado no corpo, de modo que ela não se alienaria numa coisa apreensível. Em consequência, aponta Beauvoir que ela é levada a “fazer-se por inteiro objeto, a pôr-se como Outro” (BEAUVOIR, 1970, P.75). A questão da comparação com o menino, colocada como um dos pontos fundamentais do desenvolvimento da sexualidade feminina em Freud, é aqui secundária. O importante seria que, ainda que não conhecida pela menina, a ausência de pênis a impediria de tornar-se presente a si própria enquanto sexo. Entretanto, as consequências disso não assinalariam propriamente um destino. O falo enquanto tal assumiria este grande valor porque simbolizaria uma soberania que se realiza em outros campos.

Beauvoir (1970) teria admitido, então, que haveria sim algum sinal de inveja nas meninas, mas que ela não adviria do órgão sexual masculino, e sim do valor atribuído ao seu portador. No fundo, a questão para ela parecia estar mais do lado dos “direitos de

igualdade” do que de um “revanchismo”. Sobre isso, ela comenta a elaboração freudiana que menciona a “recusa envergonhada da feminilidade”: não seria a ausência de pênis que promoveria o complexo, mas o conjunto da situação na qual a menina invejaria o “falo como símbolo dos privilégios concedido aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, etc.” (BEAUVOIR, 1970, p.70).

O Complexo de Inferioridade seria então uma consequência dessa confirmação geral na cultura de que o homem é superior, pois todos propagariam essa ideia pelo menos desde a Antiguidade. E isso influiria diretamente na constituição psíquica das meninas. Mas o que, afinal, concederia tal privilégio ao lado masculino? Este é o ponto fundamental na qual a origem do patriarcado entra em jogo.

É necessário localizar, contudo, que esta “recusa (envergonhada) da feminilidade” foi também descrita por Freud como um ponto importante da vida psíquica humana, em “Análise finita e infinita” (1937), quando ele comenta de “dois temas” que seriam obstáculos aos finais de análise no homem e na mulher:

Os dois temas que se correspondem são, para a mulher, a *inveja do pênis* – a aspiração positiva por possuir um genital masculino – e, para o homem, a aversão contra a sua postura passiva ou feminina em relação a outro homem. O que há em comum destacado bastante cedo pela nomenclatura psicanalítica, conhecido como comportamento diante do complexo de castração; mais tarde, Alfred Adler colocou em uso o termo “protesto masculino”, que seria absolutamente preciso no caso dos homens, mas acredito que a descrição correta dessa parte tão curiosa da vida psíquica humana teria sido: “recusa da feminilidade” (FREUD, 2017, p. 358, grifo nosso).

A recusa da feminilidade estaria presente no homem neurótico, aquele cuja defesa da própria virilidade adquire um caráter exagerado, sendo incapaz de se ver “inferior” a outro homem. Freud diz que no homem este complexo está em sintonia com o “Eu” e que “a postura passiva é recalcada de forma enérgica, uma vez que pressupõe a aceitação da castração e, muitas vezes, são apenas supercompensações excessivas que apontam para a sua presença” (FREUD, 2017, p. 359).

Podemos presumir então que, até o final de suas teorizações, Freud coloca em jogo a natureza polimorfa da pulsão sexual, ou, pelo menos, a questão da bissexualidade inerente aos seres humanos. É a parte feminina no homem que seria recalcada, bem como a parte masculina nas mulheres, a masturbação clitoridiana, é que sucumbiria ao

recalcamento. “Em ambos os casos é a oposição ao outro sexo o que sucumbe ao recalque” (FREUD, 2017, p. 359). Ainda aqui o feminino é colocado como análogo à passividade, uma vez que a aceitação da castração seria uma atitude feminina.

O que o homem teme é se sentir passivo em relação a outro homem, ou seja, sentir-se “feminino”, castrado. Então, mesmo que Freud tenha dito o contrário na Conferência 33, de que não seria interessante associar o passivo ao feminino, neste último texto sobre o fim de análise, acaba mantendo tal perspectiva. E é muito difícil sair disso, partindo de Freud. Para ele, o empecilho da “inveja do pênis” assumiria a forma de um “desejo de pênis”, que seria um dos caminhos possíveis ao destino da feminilidade e, ao mesmo tempo, um problema ao final da análise nas mulheres. Em ambos os casos, tanto no homem quanto na mulher, a aceitação da castração denotaria uma melhora. Mas é justamente a castração que se mostra como um “rochedo” ou barreira de difícil resolução. Diz ele: “É estranho o quão frequentemente o desejo de masculinidade é preservado no inconsciente, lá desenvolvendo sua influência perturbadora a partir do recalque” (FREUD, 2017, p.359).

O “desejo de masculinidade” seria, então, uma atitude ativa, masculina e que atingiria as mulheres. Podemos supor então que o termo “mulher”, para Freud, não seria necessariamente equivalente ao termo “feminilidade”, uma vez que uma mulher também seria intrinsecamente “masculina”, daí a ideia da bissexualidade. Será que poderíamos concluir que, para Freud, a feminilidade acaba sempre recaindo do lado passivo, mas que “as mulheres” enquanto sujeitos não seriam definidas pela feminilidade, e sim, por uma mistura de ambas as polaridades? À primeira vista, isso parece satisfazer alguns impasses anteriormente colocados, porém, em um segundo momento, tendemos a ficar aturdidos ao relermos em Beauvoir que “é particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea” e que “todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho” (BEAUVOIR, 1970, p.78). Não temos, portanto, um apaziguamento dessa questão acerca da valorização prévia do “macho”.

Freud (2017) escancara a incompletude de suas investigações ao dizer da sua angústia ao perceber que, enquanto analista, parece estar “pregando ao vento” quando tenta dissuadir as mulheres de seu desejo de pênis, justamente por este ser impraticável. Tem-se a impressão, diz ele, de que o “desejo de pênis” e o “protesto masculino” estariam no fundo de todas as “camadas psicológicas”, o que se traduziria como um limite à análise completa. Isso deve ser assim, pois “para o psíquico, o biológico

realmente tem o papel de pano de fundo”, e a “recusa da feminilidade nada mais pode ser do que um fato biológico, uma porção daquele grande enigma da sexualidade”, que torna difícil prever qualquer “domínio” desse fator no tratamento analítico (FREUD, 2017, p.361, grifo nosso).

Temos a confirmação, então, da fundamental contribuição dos aspectos biológicos para as formações das vidas psíquicas. Por “contribuição”, contudo, teríamos que entendê-la como etapa de um processo de constituição psíquica, e não como um determinante “modelar” do desenvolvimento, visto que não é por acaso que Freud associa o fato biológico com o “grande enigma da sexualidade”. Então, ainda que Beauvoir não concorde com os destinos para a feminilidade apontados por Freud, a crítica de que ele “não teria se preocupado com o destino da mulher” nos parece agora, definitivamente, um tanto quanto injusta. Cabe acrescentar que não apenas o surgimento da psicanálise foi possibilitado pela preocupação com as mulheres, mas também um possível “fim” da psicanálise enquanto tratamento coloca a questão do feminino como central.

No fim, a sentença inicial freudiana inspirada em Napoleão, de que a “Anatomia é destino” (FREUD, 1986, p. 199), faz eco com esta “contribuição da biologia” que vimos no destino final de uma análise, colocada por Freud como “pano de fundo” do psíquico. Como nos diz Joel Birman (2001), as diferenças anatômicas e fisiológicas, em Freud, “não eram absolutamente banais e descartáveis para a construção subjetiva, pois, afinal de contas, se a anatomia não definia de maneira determinista um destino, em contrapartida, seguramente o delineava” (BIRMAN, 2001, p.152).

Nesse sentido, poderíamos nos perguntar em que medida a materialidade do corpo biológico definiria algo acerca da mulher. É revelador o fato de que, para Freud, o “órgão propriamente feminino” seria a vagina, que é ligado ao sistema reprodutor, e não o clitóris, cuja existência está mais para uma fonte de prazer. Isso nos dá brechas para questionar que, para ele, a mulher estaria mais relacionada ao corpo que vai parir, à função reprodutiva, do que à sexualidade mais ampla marcada pela cultura, mais próxima do homem, portanto. Além disso, podemos pensar em como isso pode dizer algo em relação ao prazer e ao gozo no campo deste corpo para-além da anatomia.

Por hora iremos permanecer no diálogo com Beauvoir, que não é de maneira alguma uma psicanalista, mas que também elabora sobre a mulher, o corpo e a maternidade, tornando possível uma articulação com a psicanálise.

2.2 A maternidade não é o destino

Para Beauvoir (1970), os sujeitos se colocam no mundo e se superam através de um “projeto” e este projeto teria sempre a ver com algo de um “vir-a-ser” futuro, uma transcendência. Tal é o ponto de vista existencialista: “Não há outra justificativa da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto” (BEAUVOIR, 1970, p.27). O paradoxo, então, é que a condição de mulher, ainda que seja a de um ser humano de liberdade autônoma, se dá em um mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro. O homem “Pretende torná-la objeto, voltá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana” (BEAUVOIR, 1970, p.27).

A dimensão do destino é colocada em relação a esse “futuro”. No caso das mulheres, tal destino seria pautado pelo imperativo da perpetuação da espécie, no qual o fenômeno reprodutivo seria um correlato da limitação individual da mulher. A reprodução estaria, para a autora, diretamente ligada aos dados biológicos, pois estes seriam ligados ao corpo e o corpo seria uma chave para “compreender a mulher”. O corpo teria, inegavelmente, estreita relação com a possibilidade de engravidar. Nesse sentido, quando vai falar da maternidade, Beauvoir a toma como uma alienação: “A mulher conhece uma alienação mais profunda quando o ovo fecundado desce ao útero e aí se desenvolve” (BEAUVOIR, 1970, p.56).

Um novo ser que se forma dentro do próprio corpo, eis uma imagem que poderia promover essa alienação de si mesma. Entretanto, a maternidade é, ao mesmo tempo, um fenômeno natural. É fato que se ela ocorrer em boas condições de saúde e nutrição, não é nociva à mãe. Pode inclusive estabelecer-se “(...) entre ela e o feto, certas interações que lhe são favoráveis” (BEAUVOIR, 1970, p.56).

É interessante notar que Beauvoir fala de uma generalidade, da “mulher” enquanto condição existencial. Apesar disso, sobre a maternidade, ela diz: “Coloco-me aqui num ponto de vista exclusivamente fisiológico. É evidente que psicologicamente a maternidade pode ser muito útil à mulher, como pode também ser um desastre” (BEAUVOIR, 1970, p. 56). Logo, a autora não está tratando exatamente da dimensão psíquica, mas, aparentemente, dos resultados de suas próprias observações no campo fisiológico e de suas elaborações filosóficas, de acordo com o contexto de sua época e de sua própria condição.

Beauvoir não está de todo isenta das contradições e de suas próprias divisões. A autora até mesmo chega a concordar com a visão psicanalítica de que a mulher “é dividida contra si mesma muito mais profundamente do que o homem”. (BEAUVOIR, 1970, p. 70). É justo dizer, então, que tal concordância coaduna com sua própria visão de alienação, na qual o corpo feminino fica especialmente sujeito, principalmente nos momentos em que uma “natureza biológica” entra em jogo, como no exemplo da menstruação:

É nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca alienada; esse corpo é presa de uma vida obstinada e alheia que a cada mês faz e desfaz dentro dele um berço; cada mês, uma criança prepara-se para nascer e aborta no dismantelamento das rendas vermelhas; a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa (BEAUVOIR, 1970, p. 55, grifo nosso).

O corpo biológico tem, então, extrema importância, ainda que não seja a própria definição de “existente”, posto que é uma “coisa opaca alienada”. É na medida em que a autora encara o corpo como “instrumento de nosso domínio no mundo” que ela rechaça, em relação à maternidade, a ideia de que a mesma constitui um destino imutável para a mulher. As condições biológicas femininas não bastariam para “definir uma hierarquia dos sexos”, para explicar “por que a mulher é o Outro”, bem como não condenariam a mulher “para sempre nessa condição subordinada” (BEAUVOIR, 1970, p. 58).

Beauvoir (1970) separa, de certo modo, o “corpo” da “sexualidade em si mesma”, na medida em que diz, acerca da história humana, que “o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu”, mas a mão com seu polegar preensivo já “se superaria” em direção ao instrumento que lhe multiplicaria o poder, por exemplo, com a criação de ferramentas. Há uma superação em jogo. Nesse sentido, a mulher não poderia ser considerada apenas como um organismo sexuado, pois “a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade”, mas é refletida numa situação que dependeria da estrutura econômica da sociedade e do “grau de evolução técnica que chegou a humanidade” (BEAUVOIR, 1970, p.79).

No capítulo três do primeiro volume de *O segundo sexo* (1949), Beauvoir (1970) critica o materialismo dialético. É justo, pois o que ela faz, em suma, é um “apanhado geral” sobre as “visões” da mulher em diversos campos. Então, a autora acaba descobrindo que, de fato, não foi também a propriedade privada, considerada importante

marco ao capitalismo, que teria subordinado a mulher. O fenômeno desta subordinação teria mais a ver com o “imperialismo da consciência humana”, que procuraria sempre se realizar enquanto soberana. Se não houvesse na consciência humana a “categoria original do Outro e uma pretensão original de domínio sobre o Outro” (BEAUVOIR, 1970, p.70), a criação das ferramentas, por exemplo, não poderia ter acarretado na opressão da mulher.

A questão que se impõe novamente é esta: de onde viria tal opressão? Beauvoir (1970) descarta qualquer explicação a nível de teoria de conflito de classes: “Engels não explica tampouco o caráter singular dessa opressão”, assim como Freud. Pode ser até compreensível que a divisão de trabalho por sexo (e aí a maternidade está incluída) e a opressão que dela resulta evocam por vezes a divisão por classes, mas não daria para confundir esses pontos: “Não há na cisão entre as classes nenhuma base biológica”, diz Beauvoir. Mas porque tocamos nesse ponto? Tudo para explicitar que não seria na supressão da família que a liberdade alcançaria a mulher: “o exemplo de Esparta e do regime nazista provam que, embora diretamente ligada ao Estado, ela pode ser oprimida pelos machos” (BEAUVOIR, 1970, p.84).

No ato sexual, na maternidade, a mulher não empenharia somente tempo e forças, mas, para Beauvoir (1970) valores essenciais. Nesse sentido, o materialismo ignoraria esse “caráter dramático da sexualidade” e, aqui, a autora retoma Freud e surpreendentemente, captando o cerne da questão psicanalítica, ela diz: “Não se pode regulamentar o instinto sexual” (BEAUVOIR, 1970, p.85), pois não é certo “que não carregue em si uma recusa à sua satisfação”. Ora, Beauvoir considera, então, que o “instinto sexual” não se deixa “integrar no social, porque há no erotismo uma revolta do instante contra o tempo, do individual contra o universal”. É nesse sentido que ela afirma a impossibilidade de “obrigar diretamente uma mulher a parir”, por exemplo, mas tudo o que se poderia fazer é “encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída”, quando “a lei ou os costumes impõe-lhe o casamento, proíbem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio”.

Há, então, uma consideração feita, na segunda parte de seu livro, que evidencia a preocupação com a maternidade, questionando em que medida ela é disjunta ou não do que seria próprio da mulher. Para isso, Beauvoir (1970) volta bastante no tempo, nos “dados da pré-história e da etnografia”. Nos primórdios da espécie humana, as mulheres teriam visto sua capacidade de trabalho diminuída devido às intempéries biológicas: a gravidez, o parto, a menstruação. Tais acontecimentos exigiriam tempo, o que as teria

condenado a “longos períodos de impotência”. Então, para assegurar a proteção da prole e se defender contra os inimigos, elas necessitavam “da proteção de guerreiros e do produto da caça e da pesca a que se dedicavam os homens”. E, por mais “robusta” que fosse a mulher, na luta contra o mundo hostil, as servidões da reprodução representavam para ela uma terrível desvantagem. As amazonas, por exemplo, fugiriam à essa regra, posto que mutilavam os próprios seios, o que só poderia significar que, “pelo menos durante o período de sua vida guerreira, recusavam a maternidade” (BEAUVOIR, 1970, p.90).

Nesta época, afirma Beauvoir (1970), não havia nenhum controle dos nascimentos. Se, na natureza animal, existem períodos de esterilidade que garantem às fêmeas de quaisquer espécies algum descanso, no caso das mulheres, não haveria essa garantia. Então, “as maternidades repetidas deviam absorver a maior parte de suas forças e de seu tempo” e, sobretudo, as mulheres não eram capazes de assegurar a vida de todos esses filhos. “Eis um primeiro fato de pesadas consequências: os primeiros tempos da espécie humana foram difíceis” (BEAUVOIR, 1970, p.90).

Há, novamente, uma completa disjunção entre o instinto animal e a pulsão sexual humana, assim como em Freud. Beauvoir (1970) diz: “Há fêmeas animais que encontram na maternidade uma completa autonomia; por que a mulher não conseguiu fazer disso um pedestal?” (BEAUVOIR, 1970, p.91) De fato, vemos que o registro da pura necessidade fisiológica não basta ao ser humano, pois haveria algo que se infiltraria na necessidade e que diria respeito à satisfação pulsional para além da sobrevivência. Mas, em Beauvoir, essa constatação vai para outros caminhos, posto que, para ela, a razão dessa falta de adequação plena ao papel de mãe seria, simplesmente, porque “a humanidade não é uma simples espécie natural: ela não procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação, ela tende a superar-se” (BEAUVOIR, 1970, p.91). Essa “superação” teria a ver com o avanço civilizatório, com o “projeto transcendente” do existencialismo, que lança o ser sempre a um futuro de possibilidades.

Beauvoir fala de um ideal, um ideal humanitário como um privilégio do homem, sendo que ela mesma desmente tal ideal, colocando em jogo a real condição da mulher:

Uma perspectiva existencial permitiu-nos, pois, compreender como a situação biológica e econômica das hordas primitivas devia acarretar a supremacia dos machos. A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela

invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada ao seu corpo, como o animal (BEAUVOIR, 1970, p. 94, grifo nosso).

A mulher continua “amarrada” ao seu corpo. A maternidade aliena a mulher, pois incide diretamente em seu corpo biológico, o que também acontece na menstruação: “é nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo, como uma coisa opaca alienada”. Essas são sentenças que denotam a radicalidade do pensamento beauvoiriano. Mas não é bem nítida, ainda, essa relação que se estabelece entre o “ser” e o “corpo” da mulher. Ela diz: “A mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 1970, p.55).

Parece que a autora encara o corpo como algo realmente alheio à vontade, algo até “selvagem” e, ao mesmo tempo, seria esse mesmo corpo que ajudaria a elucidar acerca da condição da mulher. De novo o que vemos é todo o debate da condição biológica e da sua interferência na condição social das mulheres. Ainda que Beauvoir admita que possa existir algum ganho psíquico com a maternidade, como vimos anteriormente, haveria uma evidente desvantagem do lado da mulher, caracterizada pela submissão a um imperativo biológico que a afastaria das realizações mais abstratas.

É importante lembrar aqui que, ao falar de alienação e colocar a maternidade como um exemplo desse fenômeno, Beauvoir circunscreve um ponto de vista estritamente filosófico. Toda a sua crítica à teoria freudiana teria, como plano de fundo, uma tentativa de embate filosófico. Beauvoir comete erros grosseiros quanto à teoria psicanalítica e procura escavar, de um modo ou de outro, alguma espécie de “filosofia freudiana”. É o que comenta Juliet Mitchel (1979):

A filosofia existencialista de S. de Beauvoir determina duplamente sua recusa a Freud. De um lado, como vimos, ela postula uma psicologia alternativa: a aspiração humana de ser um sujeito e de expressar a própria alienação num outro, transformando-o em objeto; por outro lado, ela justifica essa premissa através de fatores provenientes de interações sociais. Desta forma, deparamos com um sistema que pressupõe um conjunto de valores (o que constitui um código moral) e tenta explicá-los em termos sociais (esta parte constitui a “explanação”, a “explicação” por cuja ausência ela está sempre repreendendo Freud). Tudo isso leva a pensar que S. de Beauvoir teria achado mais fácil se Freud tivesse tido uma filosofia explícita a qual ela pudesse opor sua tese e na ausência de uma, ela cria uma filosofia a partir de suas próprias observações: atribui a Freud um sistema de valores que ela confessa haver sido difícil descobrir em sua obra. Dessa forma, a terminologia da Psicanálise torna-se carregada de filosofia. A criança que se *identifica* com um dos pais

está se alienando numa imagem estranha em vez de manifestar espontaneamente a sua própria existência (MITCHEL, 1979, p.324).

Em outras palavras, é como se, preocupada em afirmar um sistema filosófico, Simone de Beauvoir teria tido que “encontrar a fonte de sua rejeição da Psicanálise apenas a partir das implicações desta” (MITCHEL, 1979, p.324). Tais implicações, segundo Mitchel (1979), poderiam ser resumidas num único conceito: o determinismo. Nesse sentido, não há dúvida de que há uma série de distorções do pensamento de Freud que resultam desta hipótese. “Freud e Simone de Beauvoir querem dizer coisas bem diferentes com esse termo, de forma que, de maneira geral, Simone de Beauvoir está corrigindo algo que na verdade não está lá” (MITCHEL, 1979, p.324).

A maternidade, apesar de ser colocada como um dos destinos à feminilidade por Freud, nem de longe está colocada como algo determinante. Inclusive, é no “dessabor” que esse destino pode causar em algumas mulheres e na “fascinação” em outras, que a clínica psicanalítica vai demonstrando a necessidade de uma tomada de posição política sobre a maternidade, procurando considerar os valores morais que lhe estão imbuídos pela cultura, bem como os sofrimentos ou apaziguamentos do sofrimento que eles podem gerar caso a caso. Beauvoir, por outro lado, parece carregar uma estratégia de completa oposição à maternidade e, assim, ela continua sua análise filosófica e histórica com esse pano de fundo.

A mulher, para Beauvoir, seria também venerada e temida por sua fecundidade. Mas, para além do caráter sagrado da mulher, que problematizaremos mais adiante, há um motivo para a fecundidade ser tão importante na história: é que “a mulher é o instrumento através do qual a propriedade se transmite e não a sua possuidora; ela não se emancipa com isso, é, em suma, absorvida pelo feudo, faz parte dos bens imóveis” (BEAUVOIR, 1970, p.130). Ou seja, em certa medida, é pela possibilidade de engravidar, de se tornar mãe e portadora de um herdeiro homem, que a mulher é valorizada. Independentemente se seus filhos pertencerão ao marido (ou à família dele), ou ao suserano, não seria ela quem deteria o mínimo de decisão sobre a criança.

Decerto, não caberia aqui retomarmos os pontos históricos, recorrendo à linearidade e à análise da condição das mulheres ao longo do tempo. Beauvoir já pretendeu fazer isso na segunda parte do primeiro volume de seu livro. O que nos importa é isolar, portanto, a questão de como a maternidade é vista como precondição para possuir algum valor ou lugar no laço social. Hoje em dia, ao que parece, ser mãe já

garante variados direitos em relação à propriedade e à prole, bem como um lugar mais apropriado na cultura patriarcal.

Não daria, sobretudo, para encarar esse problema passando por cima das diferenças biológicas entre homem e mulher, por exemplo, encarando a mulher unicamente como força reprodutora. Beauvoir dirá que, para o homem, a mulher é vista como parceira sexual, reprodutora e objeto erótico. A relação sexual que une a mulher ao homem não é a mesma que ele mantém com ela, posto que “o laço que a prende ao filho é irredutível” (BEAUVOIR, 1970, p.85). Por “laço irredutível”, Beauvoir o entende como um dos pontos fundamentais da diferenciação sexual da mulher em relação ao homem, colocando aí uma diferença em relação ao destino feminino. É nesse sentido que a igualdade em relação ao homem é problematizada, pois, além de rechaçar a ideia de uma libido única masculina em Freud (o que ela encara como um “monismo sexual”), ela rechaça também a ideia do monismo econômico de Engels. Ela o diz:

Um psicanalista interpretará todas as reivindicações sociais da mulher como um fenômeno de “protesto viril”. (monismo: libido masculina para ambos os sexos). (...) mas as categorias “clitoridiana” ou “vaginal”, tal quer as categorias “burguesa” ou “proletária”, são igualmente impotentes para encerrar uma mulher concreta (BEAUVOIR, 1970, p. 86).

A ideia, portanto, é a de que a condição feminina teria sim suas diferenças, que não seriam levadas em consideração apenas mediante a instituição de qualquer regime, por mais socialista ou democrático que seja. A dimensão do corpo e da singularidade se fazem sentir em Beauvoir, bem como sua consideração da teoria freudiana como um contraponto a essa versão totalizante de encarar a mulher meramente como força produtiva, como se estivesse em pé de igualdade existencial em relação ao homem. Ela diz que o “o valor do freudismo provém do fato de um existente ser um corpo. A maneira pela qual se sente como corpo diante de outros corpos traduz concretamente sua situação existencial” (BEAUVOIR, 1970, p. 86).

Portanto, a premissa de que a mulher é vista como reprodutora e objeto sexual para o homem partiria de uma visão masculinista sobre a mulher que se basearia, como já vimos, na sua condição de ser como um Outro, um Outro através do qual o homem buscaria a si próprio. Em certa medida, é como se o homem se alienasse na mulher e visse nela uma possibilidade de “se encontrar” através também de um filho. O Outro é alienante. Essa ideia não é tão diferente assim da psicanálise mais contemporânea, se

pegarmos, por exemplo, a inferência de Lacan de que a mulher poder ser uma Outra para ela mesma, como Heloisa Caldas elabora em seu artigo “A fala e a escrita da mulher que não existe” (2013):

O enigma de como obter seu complemento é o enigma da mulher e nesse sentido todos os sujeitos são desafiados por ele. Tanto os homens como as mulheres têm que se haver com a questão do que é uma mulher. No caso das ditas mulheres, vive-se o paradoxo de ser Outra para si mesma (CALDAS, 2013, p.5, grifo nosso).

A mulher é um enigma até mesmo para ela. Isso talvez se encaixe bem com o pensamento de Beauvoir de que a mulher se aliena ao seu próprio corpo, de que seu corpo “é outra coisa”. Porém, a crítica acerca do porquê da figura de alteridade (e não autoridade) estar sempre do lado da “mulher”, permanece irresoluta.

De todo modo, não podemos perder de vista que Beauvoir (1970) tem um objetivo: elucidar o máximo possível sobre a mulher. Não é de se espantar que ela veja a mulher como uma categoria transcendente, que está “presa” na imanência. Esse é seu ponto de partida. A singularidade, o aspecto “caso a caso”, o território, não são levados tanto em consideração quanto à questão da “condição existencial da mulher”. Ela pretende “descobrir” a mulher, que, para ela, estaria “encoberta”. Para isso, ela vai utilizar as contribuições “da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico”. O corpo, a vida sexual, “as técnicas só existem concretamente para o homem” dentro de uma perspectiva global de sua existência. É isso que Beauvoir quer, ao que parece: ou criticar essa visão global, ou inserir a mulher nessa mesma perspectiva global, já que “o valor da força muscular, do falo, da ferramenta” só se poderia definir em um mundo de valores. E o valor é “comandado pelo projeto fundamental do existente transcendendo-se para o ser”⁴ (BEAUVOIR, 1970, p.85).

⁴ Cabe aqui explicar que “transcendência” — no sentido beauvoiriano da moral existencialista — parte da noção de intencionalidade de lançar-se numa direção. É o puro direcionamento da consciência de um sujeito para fora de si e que o leva a estar no mundo, fazendo-se, assim, parte dele. A transcendência tem seu papel na constituição, pelo existente, de sentido para sua existência, uma vez que esse projetar-se da consciência não se faz aleatoriamente, indiferentemente, mas na direção de coisas e feitos passíveis de serem valorados do ponto de vista ético. Assim, ao mesmo tempo em que tomará parte na constituição de subjetividades autênticas, a transcendência estará implicada também na produção de valores da vida coletiva. Já a imanência se caracteriza pelo movimento inverso à transcendência. Se, pela transcendência, a consciência se projeta no mundo para estar, agir e interferir nele, na imanência é o mundo que irá se impor à consciência e, em certo sentido, moldá-la. Em outros termos, será o mundo de fato (material, histórico, cultural) em sua implacável objetividade, ou, nos termos existencialistas, em toda a sua facticidade, que irá se introjetar na subjetividade do indivíduo. Sem poder colocar-se autenticamente no mundo, será o mundo, dado à sua revelia, factual, que irá se impor ao sujeito; sem ter condições de interferir nesse mundo, será sua facticidade que acabará impregnando de sentido (ou de falta de algum) a

Tem um motivo, portanto, para Beauvoir não focar em um ponto de vista estritamente singular e, sim, trabalhar principalmente em um viés universal. Ao remontarmos às explicações de Joel Birman (2001) vemos que, no momento mesmo da criação da teoria psicanalítica, algo acerca do imaginário imbuído à mulher no século XIX estaria em jogo, o que sem sombra de dúvida teria influenciado Freud. O discurso freudiano teria inserido a sexualidade feminina na psicanálise com base em uma representação inferior da mulher, pelo menos “no que concerne ao mundo dos valores espirituais” (BIRMAN, 2001, 160). Exemplo disso é o que se infere do “herdeiro do Complexo de Édipo”, o Supereu. Na medida em que, no menino, o Supereu se instaura pelo medo de uma castração; na menina, a impossibilidade de ter o pênis/falo e, portanto, já ser castrada de antemão, resultaria em um Supereu mais fraco. Já no menino, o Supereu encarnaria mais intrinsecamente os valores, a lei e a moral, ou seja, elementos básicos para pensar o processo civilizatório.

O homem, portanto, “teria uma tendência para o reconhecimento e para o respeito à lei e aos valores, na qual estes assumiriam uma feição de universalidade” (BIRMAN, 2001, 160). A universalidade, por ter uma inscrição no “transcendente”, estaria mais ligada ao masculino do que ao feminino, representando um “mais além”. Sobre esse “mais além”, podemos inferir que ele tenha algo a ver com o “projeto” de que fala Beauvoir. Projeto que, no fundo, visa a um lançamento para “mais-além” da imanência, salto em direção ao futuro da civilização e às realizações do pensamento.

Birman (2001) confirma isso ao dizer que “a civilização seria permeada pela transcendência da lei moral e de seus imperativos” e que, inclusive em decorrência disso, “a figura da mulher seria marcada pelo particularismo, pela parcialidade de seu ponto de vista faltante”, não tendo acesso a esse universalismo. Ora, tudo o que Beauvoir não quer. Sobre a questão da sexualidade, por exemplo, ela afirma que não deveríamos encará-la como um “dado irreduzível”, pois, como vimos, haveria no existente uma procura do ser mais original, donde a sexualidade seria apenas um de seus aspectos. Logo, uma das diferenças fundamentais do pensamento de Beauvoir em relação à psicanálise reside nisso.

Há uma ideia de desrazão quando se fala em mulher. Birman (2001) reitera a teoria freudiana ao dizer que, devido à restrição das mulheres ao campo do particular, elas acabam ficando reféns de certas ações violentas, de “passagens ao ato”, acabando

por ameaçar repetidamente o “tecido constitutivo dos laços sociais”. Isso seria assim porque a mulher teria uma menor capacidade de sublimação, já que seu Supereu seria, de saída, menos incisivo, uma vez que o temor da castração não faria tanta presença como faz no homem. A ideia de sublimação em psicanálise tem a ver com o que Beauvoir chamou de metas transcendentais, conhecimento abstrato.

Tendo isso em vista, será que poderíamos conceber a crítica de Beauvoir em relação à teoria da “libido masculina única” relacionada a sua ideia de que a sexualidade não é um dado irreduzível, ou seja, de que nem tudo é sexual e de que existam objetivos transcendentais para além deste interesse? Não dá para negar que o que Freud chamou de “libido” não se encontra estritamente no registro do sentido comumente dado ao sexual, como algo dentro dos ditames sociais da “cópula”. Para Freud, a sexualidade não se resume exclusivamente do ato sexual, muito pelo contrário, como afirma Léa Silveira (2019), ela diz respeito ao fato de o corpo obter prazer com certas atividades, um prazer que se deslocaria da satisfação das necessidades para ser vivido independentemente dela. Seria um prazer “plástico e perverso”, cuja energia, após o recalque, serviria para constituir a cultura. Desta forma, “apesar de Beauvoir pontuar o fato de que importa à psicanálise separar de algum modo sexualidade e genitalidade, ela não parece levar em conta o sentido que Freud atribui a isso” (SILVEIRA, 2019, p.108-109).

Poderíamos nos perguntar, então, qual o sentido que Freud atribui a isso, ou seja, a essa não equivalência entre genitalidade e sexualidade, já que o caminho esperado para a feminilidade, ao longo do desenvolvimento sexual da menina, seria a mudança de zona erógena do clitóris para a vagina, o que denotaria talvez um destino “ideal” para a pulsão sexual que é, desde seu primórdio, polimorfa. É claro que essa “feminilidade normal” não é o que acontece na maioria dos casos, sendo mesmo na própria prática clínica de Freud que se escancara essa “inadequação”.

Os caminhos que a força libidinal pode percorrer em determinada pessoa são imprevisíveis. Essa imprevisibilidade se expressa, por vezes, no estado atual do sujeito sob a forma de um “sintoma”. Ou seja, como manifestações de um tempo “*só depois*” dos acontecimentos traumáticos, que seriam necessariamente relacionados ao infantil.

Silveira (2019) afirma que fica explícito na obra freudiana que a concepção tradicional, a saber, da ciência e da medicina da época, “identifica indevidamente sexualidade e reprodução/genitalidade ao indicar como objeto um sujeito adulto do sexo oposto e ao afirmar que sua meta é única e exclusivamente a união genital” (SILVEIRA, 2019, p. 110). As contradições, portanto, estão em toda parte, uma vez

que, em Freud, um dos destinos à “feminilidade normal” seria a maternidade, o que sugeriria a reprodução sexual como meta final. Ou seja, de certo modo, Freud trai seu próprio avanço em relação aos imperativos de sua época.

Birman retoma o caminho pulsional da mulher em Freud. Ele diz que, na medida em que o homem teria na ameaça de castração um sofrimento, na mulher, o sofrimento maior seria a ameaça da perda do amor, “já que o fato de a mãe não lhe ter ofertado o pênis seria para ela uma espécie de revelação deste desamor primordial” (BIRMAN, 2001, p.161). Assim, haveria um ódio originário à figura materna e em consequência disso, a menina se voltaria para o pai, na esperança de obter o falo prometido. Porém, o pai também viria a decepcioná-la e, assim, o ódio se deslocaria para ele. A mulher passaria, então, a buscar o que lhe falta na figura de um homem e, como bem sabemos, adquirir o falo por essa via também não é certo que aconteça. Logo, restaria-lhe finalmente no filho, um substituto fálico.

É assim que, na psicanálise, a maternidade é inserida como uma maneira de barrar algo da pulsão destruidora presente na “inveja do pênis”, essa propensão aos “atos desmedidos”, à loucura. A maternidade é “um anteparo seguro a essa periculosidade virtual” (BIRMAN, 2001, p.161), que possui a mulher “como um todo”. Então, a mulher poderia contribuir ao mundo da civilização somente na condição de mãe, pois ali ela estaria segura do ímpeto de destruição dos laços sociais. “A reconciliação da mulher com sua condição de origem passaria, pois, necessariamente pela maternidade, já que pela mediação desta a completude por fim lhe seria possível” (BIRMAN, 2001, p.161).

É curioso notar que Beauvoir acredita, apesar de tudo, que se a mulher conseguisse se afirmar enquanto sujeito, ela inventaria equivalentes para o falo que lhe falta: “a posse de uma boneca, em quem se encarna a promessa do filho, poderia se tornar mais preciosa que a do pênis” (BEAUVOIR, 1970. P.75). E ela ainda acrescenta que haveriam sociedades de filiação uterina em que “as mulheres detêm as máscaras em que a coletividade se aliena”. A maternidade, portanto, é mais uma vez colocada como um valor fundamental à mulher, inclusive também por Beauvoir, sua maior crítica. Tal valor é claro, estaria sempre relacionado ao falo ou a algum substituto deste, como um símbolo alienante, de posse ou não da mulher.

Por fim, “Simone de Beauvoir reprova Freud por não haver apreciado devidamente a alienação, situação existencial fundamental, que é o preço que o indivíduo paga por se separar da totalidade” (MITCHEL, 1979, p.330). Como vimos,

para ela, é a cultura patriarcal que dá à menina a consciência de sua inferioridade social real e, ao menino, a consciência de sua superioridade; e, sobretudo, Freud estaria imerso nessa acepção de valor ao “ratificar o estatuto do segundo sexo, utilizando sempre um modelo masculino. Suas observações sobre as influências da sociedade na diferenciação sexual são excelentes. E Freud não teria discordado dela” (MITCHEL, 1979, p.330, grifo nosso). A diferença, contudo, de seus pontos de vista aparecem realmente quando Beauvoir repudia de fato a “primazia de uma sexualidade complexa, quando afirma a importância primordial de uma unidade humana original e quando nega implicitamente a existência do inconsciente” (MITCHEL, 1979, p.330).

2.2.1 Maternidades Outras

Vamos lembrar a célebre frase de Simone de Beauvoir, que está logo no início do segundo volume de *O segundo sexo* (1949), a saber: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 1970, p.11). Ora, sobre isso, Júlia Kristeva diz:

Diante dos avanços da biologia (somos geneticamente programadas antes mesmo do nascimento), pode-se ainda afirmar que “ninguém nasce mulher”? Beauvoir chegou a tempo para desbiologizar a mulher e, ao situá-la na história das sociedades patriarcais que fizeram dela um “objeto”, a filósofa a elevou ao nível de “sujeito”. O mínimo que se pode dizer é que esta batalha está longe de ser vencida, pois está ameaçada por uma dupla pressão: de um lado, pela maternidade desvalorizada pela autora de ‘O segundo sexo’ e por grande parte das feministas; e, de outro, por uma maternidade reduzida pelo biologismo a um “instinto” da espécie. Em tempos de crise, a lógica da globalização favorece a corrida para o parto como “investimento seguro”, quando não é utilizado como um “antidepressivo” para muitos de nossos contemporâneos, mulheres e homens, heterossexuais ou homossexuais (KRISTEVA, 2019, p.45, grifo nosso).

Hoje, mais do que nunca, o cuidado materno (maternagem) é um estatuto que não precisa estar necessariamente ligado à organicidade do corpo feminino. Beauvoir nos fala desse “devir” mulher, desse “tornar-se”, ao longo de toda sua obra. Fica nítido para nós que, ao evocar a condição do nascimento como um “dado” de pouca relevância ao “ser mulher”, Beauvoir rechaça a ideia da biologia/anatomia como um destino da

mulher. Como vimos, a sentença freudiana “A anatomia é destino” também fora problematizada pelo próprio psicanalista.

Todavia, o biológico tem um plano de fundo nessa constituição. A maternidade, portanto, é encarada por Freud como um dos destinos possíveis à feminilidade. O destino de que falamos pode ser encarado, principalmente, como um caminho pulsional. A pulsão, conceito limítrofe entre o somático e o psíquico, tem inumeráveis destinos possíveis e a maternidade é apenas um deles. No caso de Freud, a maternidade como destino pulsional é extremamente valorizada, por exemplo, em seu texto “A análise finita e infinita (1937)”. É quase como se um dos destinos possíveis a um final de análise em uma mulher fosse a própria maternidade, tendo em vista que o filho cumpriria o papel de preencher a ausência de pênis na mulher. A dúvida e a abertura de Freud quanto a isso, justamente, de ser a análise finita ou não, leva em consideração que o desejo de obter um pênis é um pesado obstáculo a qualquer fim. É o que ele chama de “rochedo da castração”, ou seja, da enorme dificuldade que é assimilar uma existência castrada, tanto no homem, quanto na mulher.

Em Freud, portanto, não se trata de um destino à nível existencial, mas pulsional. Para Beauvoir, o “destino” trata-se do sentido da transcendência encarada como um “lançar-se” ao mundo. A concepção de destino em Beauvoir é aquela do sujeito consciente que escolhe, livremente, o próprio destino. É nesta mesma medida que ela se põe a pensar sobre o “ser mulher” como uma condição ou designação social que se supera constatemente rumo à transcendência. A mulher “torna-se”. A questão é que tal projeto transcendente parece ter, no final das contas, um caráter masculino. Júlia Kristeva (2019) compreende essa espécie de “lamento beauvoiriano contra a maternidade”, por exemplo, como um desejo de adquirir a agilidade e a performance, “a força penetrante do homem”.

Ora, para Beauvoir, a maternidade não é um problema em si, mas é apenas uma possibilidade dentro das diversas possibilidades futuras que uma mulher pode vir a ter. Há, portanto, uma clara disjunção da ideia de “mulher” e de “mãe”. Porém, ainda que a mulher “se torne”, ou seja, que ela tenha de “se construir” para encontrar um lugar social num mundo onde o favorecimento histórico está do lado dos homens, o corpo biológico continua tendo uma importância fundamental na medida em que instaura uma diferença sexual radical. Partindo do ponto de vista psicanalítico, podemos pensar essa diferença sexual a partir da questão da alienação em relação ao corpo, de que nos fala Beauvoir. Se, para ela, o pênis do menino tem uma função de “duplo, sendo para ele

objeto estranho e, ao mesmo tempo, ele próprio” (BEAUVOIR, 1970, p.74), no caso das meninas, seus “ovários” não estão à mostra. Os órgãos femininos internos só dão notícias de sua existência depois, através do sangue menstrual, ou seja, através de um acontecimento biológico irrefutável. É por esse motivo que a menina pode sentir essa estranheza em relação ao corpo e, diferente do menino, não o sinta como “seu”, mas como “uma coisa opaca alienada” (BEAUVOIR, 1970, p.55).

Enfim, a questão do corpo se mostra como crucial para pensarmos a constituição subjetiva e as designações de gênero e, por conseguinte, as funções sociais das mulheres. Cabe aqui retomarmos a visão de Beauvoir sobre o corpo:

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis porque os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher (BEAUVOIR, 1970, p.58, grifo nosso).

A anatomia não é o destino, muito menos a maternidade seria um destino obrigatório, porém, o corpo, essa “coisa” feita de tecidos, órgãos, fisiologia, continua sendo uma questão para nós, humanos portadores da linguagem. Se o corpo, como diz Beauvoir (1970), é o “instrumento de nosso domínio no mundo”, cabe a nós pensarmos em que medida o “tornar-se mulher” teria algo a ver com um saber fazer em relação a esse corpo que temos, mas que não somos.

E, ainda sobre a maternidade, o que podemos inferir em Simone de Beauvoir é um verdadeiro paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que ela “traça uma visão naturalista e vitimizadora da maternidade” (KRISTEVA, 2019, p.45), hoje, só podemos pensar a livre escolha da maternidade graças também à contribuição de Beauvoir.

Ampliar o debate, portanto, do que significa “ser mãe” se faz necessário para além dessa visão puramente naturalista. Podemos apenas começar apontando a disjunção do que seria ser “genitora” e “ser mãe”, afinal, não é toda genitora que é uma mãe e nem toda mãe que precisa, necessariamente, ser genitora. Há, no ato de maternar, uma função criativa, e não meramente orgânica. “A maternidade é esse perpétuo renascimento no qual a genitora se reconstrói como mãe e não cessa de começar essa série de “começos”, ou de “etapas”, que denominamos uma vida” (KRISTEVA, 2019,

p.48). Não há motivos para ignorarmos os caminhos da liberdade abertos por Beauvoir, inclusive, a da livre escolha da maternidade.

Ao contrário: “eu”, mulher, me construo, me crio, me invento – “eu” me “transcendo” – a partir dessa duplicidade entre a biologia e o sentido, que “eu” vivencio de maneira mais complexa do que o homem. “Eu” também me crio nessa e por meio dessa arte-ciência-sabedoria que é a maternidade. Mulher amante, mulher mãe, mulher que exerce uma atividade: a liberdade do feminino se constrói nessa polifonia (KRISTEVA, 2019, p.46, grifo nosso).

Como potência criativa e de liberdade, portanto, podemos enxergar um outro lado no que implica “ser mãe”, um lado menos usual. Pode ser, inclusive, que tal função não diga respeito, necessariamente, à criação de um “outro” de carne e osso, mas de um “outro-obra”, uma alteridade de si, reintegrada a si. É possível enxergar não só o falo, não só um destino biológico reprodutivo, mas também, porque não, algo de um gozo propriamente feminino. Partindo dessas premissas, é possível, inclusive, “dar à luz a si mesma”, movimento de liberdade irrefutável. Santa Theresa D’Ávila talvez tenha muito a nos ensinar, afinal,

Teresa se funda ao fundar o mundo, ela dá a luz a si mesma ao dar ao mundo uma obra, torna-se filha dessa obra – de “seu filho” – engendrante/engendrada, sem uma tela protetora entre seu Eu e o mundo. Essa é sua fórmula da maternidade: certamente não a única, mas uma das mais justas – e sobre a qual se deve meditar (KRISTEVA, 2019, p.53, grifo nosso).

2.3 Considerações Finais

Nesse capítulo, falamos um pouco sobre a problemática do falo na obra de Freud através da crítica de Simone de Beauvoir, que reverbera, posteriormente, no problema da importância da anatomia na obra freudiana. A maternidade, por fim, entra na esteira desse ponto fundamental da teoria freudiana, que é a ordem fálica. O falo, mesmo não sendo o órgão, tem o órgão masculino como representante — pelo menos até então —, daquilo que no corpo diferencia meninos e meninas. A partir dessa diferença sexual que se mostra na organicidade do corpo, Freud traça caminhos pulsionais diferentes para

ambos os gêneros/sexos, o que influi diretamente em como ele concebe as diferentes estruturas do Complexo de Édipo em ambos os casos. Quando introduzimos o tema do “Destino”, há uma duplicidade desse termo: pelo lado de Beauvoir, o Destino é encarado como uma escolha consciente rumo a um futuro permanentemente aberto e, pelo lado de Freud, Destino é o caminho pelo qual a força pulsional pode atingir suas inúmeras metas. O Destino da força pulsional na mulher, dentro do Complexo de Édipo, seria um pouco mais intrincado, na medida em que a menina teria, idealmente, que mudar sua zona erógena dominante masculina (o clitóris) para a “propriamente feminina”, a vagina. É nesse sentido que a crítica quanto ao apelo freudiano à maternidade se embasa, pois, ali, Freud não estaria preocupado simplesmente com atributos de prazer na mulher, mas, em última instância, com a reprodução. Afinal, é através da vagina que a cópula se consagra e que pode vir a dar a luz, no fim, a um bebê. Um filho, para Freud, teria um valor inestimável na vida de uma mulher, na medida em que ele pode substituir o falo perdido, ou seja, apaziguar a neurose feminina que tem como fundamento de sua estrutura um movimento essencial do Complexo de Édipo feminino: a inveja do pênis. É curioso notar, contudo, que o “desejo/inveja de pênis” ou o “repúdio à feminilidade” são paradoxalmente para Freud, pesados obstáculos ao fim de uma análise. Podemos encarar o Destino também como esse final (ou não) de uma análise. O adoecimento neurótico histérico, a homossexualidade ou a maternidade são os três Destinos dados por Freud às mulheres, ainda que ele deixe explícitos seus limites quanto ao que seja “uma mulher”.

Os avanços na psicanálise quanto ao tema da maternidade continuam se dando e, inclusive, hoje é indiscutível o fato de que a maternidade não é “o fim” ou o Destino final de uma mulher. Quer dizer, a maternidade não tem mais o peso que teria, naquela época, para considerar uma mulher “curada” de seus sintomas e plenamente realizada na vida. Mesmo em Freud, a pista para pensar os inumeráveis Destinos singulares que alguém pode ter, já estava a li: a plasticidade pulsional. E a ideia de uma plenitude, de um “Destino final”, nunca foi senão um ideal teórico já caduco, tendo em vista que algo da pulsão sempre restará, mesmo no fim de uma análise.

A imprevisibilidade dos caminhos da pulsão anda de mãos dadas com os acontecimentos imprevistos da vida. Não há um “modelo de existência” ou de “ser e estar no mundo” que seja uma fórmula para um fim ideal, seja ele a “liberdade”, a “felicidade” ou até mesmo a criação de uma grande obra. A arte, por exemplo, vai de encontro à ideia freudiana de sublimação da pulsão, que pode ser um saber-fazer com o

corpo que adquire estatuto de invenção/criação. Em Freud, ortodoxamente falando, não haveria uma valorização da mulher nesse sentido, ou seja, enxergando a capacidade de ter filhos ou os próprios órgãos sexuais como passíveis de serem pensados esteticamente, politicamente, etc. Essa é uma das críticas que podemos fazer à Freud, de que, inicialmente, o corpo da mulher foi pensado e reduzido a uma de suas funções: a reprodutivo-biológica.

No fim do capítulo, falamos um pouco sobre a criação ou o ato de criar, que pode muito bem “casar” com o ato de maternar. Em um sentido mais amplo, a maternidade e o fato de “dar à luz” pode ser pensado abstratamente, como se uma mulher pudesse “dar à luz” à si mesma, fazer-se e refazer-se: tornar-se.

CAPÍTULO 3: O MITO DO ETERNO FEMININO: DA TERRA AOS CÉUS

3.1 A mulher é o mal

Ainda na contracapa do primeiro volume do *Segundo Sexo* (1949), Simone de Beauvoir cita Pitágoras: “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher”. E, em seguida, Poulain de la Barre, filósofo feminista francês do século XVII: “Tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um só tempo, juiz e parte”. Beauvoir, então, começa seu livro colocando uma perspectiva comparativa entre os homens e as mulheres. As mulheres estariam, para os homens, no lugar do mistério, longe da luz, da clareza e da razão, relegadas ao lado da “feitiçaria”, do oculto, das emoções, daquilo que os seres humanos têm medo e estranham. As mulheres “não seriam senão o que os homens dizem que elas são” (BEAUVOIR, 1970, p. 14). É nesse sentido que ela fala do “mito do eterno feminino” como uma invenção masculina.

Para Beauvoir, na perspectiva masculina as mulheres são apenas um “Outro” e constituiriam uma alteridade radical. Sendo corpo, a mulher não passaria de um objeto de satisfação e desejo. Elas encarnariam o próprio “sexo”, e sua menção remeteria a tudo que fosse da ordem da fisicalidade, sensorialidade, “animalidade”. Quando o sexo da mulher não está a serviço da reprodução, ou seja, quando a mulher não está gestando e nutrindo aquilo que representa a “semente do homem”, ela é encarada como algo sujo e diabólico, que vai contra a manutenção da família. A mulher, mesmo quando mãe, todavia, é muitas vezes entendida como mero “suporte da prole”, como se sua única função na sociedade pudesse ser essa. Foi o que vimos no capítulo dois. Até hoje, é raro encontrar casais com filhos no qual o pai assume uma responsabilidade semelhante à da mulher, ou minimamente igualitária. De fato, é como se esse papel de nutridora e cuidadora fosse algo inerente e “natural” ao gênero feminino. A nutrição, inclusive, não se reflete apenas como um papel materno em relação aos filhos, mas, muitas vezes, estende-se ao cuidado do próprio homem/marido, por razões que veremos mais adiante.

De amante diabólica à mãe nutridora, a figura da mulher assume algumas identidades ao longo da história e do imaginário cultural. É essa contradição de facetas que Beauvoir explana e problematiza através do conceito de “mito do eterno feminino”. Primeiramente, ela diz que todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças,

desejos e temores numa transcendência. Então, as mulheres, como não colocaram a si mesmas como Sujeitos (ou foram relegadas a “Outras” pelos Sujeitos dominantes), não criaram nenhum mito de si.

É interessante notar que, nesse sentido, é como se as mulheres não possuíssem nenhum “projeto transcendente”, por exemplo, poesia e religião próprias. “É ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. São os deuses fabricados pelos homens que elas adoram” (BEAUVOIR, 1970, p.192). A própria voz a respeito de si mesma não é algo que aparece majoritariamente na arte e na poesia. As mulheres são as musas, não as escritoras. Tal é o fascínio da deusa, da donzela longínqua, semitransparente, como no caso do amor cortês: um fantasma. Beauvoir, então, talvez fosse concordar com Freud quando este diz que, se quisessem saber mais sobre o “enigma da feminilidade”, então que perguntassem “às suas próprias experiências de vida” ou perguntassem aos poetas (FREUD, 2019, P.341). O próprio Freud já tinha atingido um limite em relação ao que chamou de “*dark continent*”, “a vida sexual da mulher adulta” (FREUD, 2021, P.240).

“A mulher” é um mito. Um mito que é constantemente construído e reconstruído ao longo da história. A mulher de si para si mesma, por outro lado, talvez seja um assunto menos explícito do que este: a questão das facetas identitárias do “ser mulher”. A questão, então, é que muitas vezes o olhar das mulheres sobre elas mesmas é mediado pelo olhar masculino. “A representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta” (BEAUVOIR, 1970, p. 193).

Recapitulemos, portanto, a ideia central de Beauvoir: O homem, definindo-se como o Sujeito propriamente dito, “diz” sobre a mulher em nome dela: “Ela é um Outro!”. É a partir de uma divisão entre “eu” e “outro” que o mito do eterno feminino se desdobra. “Já se disse: o Outro é o Mal; mas necessário ao Bem, retorna ao Bem” (BEAUVOIR, 1970, p.193). É por este Outro que ascendo ao Todo — dirá a autora, colocando-se numa posição masculina —; A mulher “é a porta do infinito e a medida de minha finitude”. “É através dela que se realiza sem cessar a passagem da esperança ao malogro, do ódio ao amor, do bem ao mal, do mal ao bem” (BEAUVOIR, 1970, p.193).

O “mito do eterno feminino”⁵ reflete essa ambivalência. Além da dicotomia entre “bem” e “mal”, encontramos também a do “amor” e o “ódio”. Isso reafirma que o

⁵ A partir daqui, utilizaremos a abreviação “MEF” para se referir ao mito.

MEF é estabelecido a partir de uma “relação” — não propriamente sexual, mas de coexistência — entre homem e mulher, quer dizer, a partir dos afetos que “a mulher” ou a ideia de mulher suscitam no homem.

“O homem”, então, procuraria na mulher o Outro como natureza e como semelhante. O lado masculino, todavia, também estabelece com a natureza uma relação ambivalente: “Ele a explora, mas ela o esmaga, ele nasce dela e morre nela” (BEAUVOIR, 1970, p.194). A ambiguidade em relação à natureza, portanto, se estende à mulher:

Ora aliada, ora inimiga, apresenta-se como o caos tenebroso de que surge a vida, e como o além para o qual tende: a mulher resume a natureza como mãe, esposa e ideia. Essas figuras ora se confundem ora se opõem, e cada uma delas tem dupla face (BEAUVOIR, 1970, p. 194).

A associação entre “mulher” e natureza é ainda mais explícita quando pegamos o aspecto nutritivo e germinativo da natureza, que é a própria terra. Mas, ainda que contenha a nutrição e o “colo” necessário à vida, a “mãe terra” é também aquela que enterra os mortos. São as mulheres que “tecem o destino humano; mas são elas igualmente que cortam os fios” (BEAUVOIR, 1970, p.197). A morte é mulher. E é às mulheres a quem cabe chorar os mortos, “porquanto a morte é obra sua” (BEAUVOIR, 1970, P.197).

A morte exerce, ao lado do medo, certo desejo e fascínio. É um duplo jogo de medo e desejo. O psicanalista Éric Laurent expressa da seguinte forma essa dicotomia entre aquilo que queremos evitar — por medo — e aquilo que desejamos: “É esse o caso a cada vez que alguém tenta evitar realmente algo: ele o encontra diante de si; na sua frente, no pior momento. Realmente, é preciso saber disso” (LAURENT, 2012, p.65). Ao mesmo tempo em que o homem procura afirmar sua existência singular, separando-se da mulher e repousando “orgulhosamente em sua diferença essencial” (BEAUVOIR, 1970. P.198) e fora de qualquer perigo, ele aspira e anseia demolir as barreiras do próprio “eu”, confundindo-se com a água, a terra, a noite. “A mulher que condena o homem à finitude, permite-lhe igualmente ultrapassar seus próprios limites. Daí a magia equívoca com que ela se reveste” (BEAUVOIR, 1970, p.198).

Seria então, para Beauvoir (1970), o horror à própria contingência carnal que o homem projeta na mulher. É por isso que, nesse sentido, a despeito de qualquer exagero, ela afirma que em “todas” as civilizações até os nossos dias, a mulher é fonte de horror ao homem. Uma visão psicanalítica coaduna em partes com isso:

Tudo o que o homem tenta, eventualmente, proibir em si mesmo, inclusive o desejo sexual, é encarnado pela mulher, como grande tentadora. Na cultura ocidental, a figura feminina é uma projeção dos desejos que o homem não conseguiria controlar. Ou seja, é graças a ela que o homem pode justificar o mal que tem em si. E, então, ele domina, enfia no porão, tortura, queima, enforca, afoga, mata a mulher (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.17, grifo nosso).

Poderíamos então, estabelecer um “primeiro movimento” do MEF: a coligação da mulher com o mal. Um exemplo que poderíamos dar é a figura de Pandora, “a primeira mulher que existiu, segundo a mitologia grega, e que, por sua curiosidade, deixou escapar todos os males do mundo” (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.16); ou ainda Eva, aquela que, pelo mesmo motivo, deixou-se ludibriar pela serpente e permitiu instaurar o domínio pecador na humanidade. “Nossa cultura é construída, então, em cima da ideia de que a mulher é a representante do mal (ou a amiga do demônio)” (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.16).

A questão religiosa, principalmente por meio da instituição da igreja católica, tem grande influência na construção do MEF, uma vez que ela costuma estar mais do lado da norma masculina. A igreja católica é notadamente patriarcal. A “santa inquisição” é a prova de que o dito “Deus” masculino não está do lado das mulheres. Se a mulher é vista como pura carne, ou seja, se o corpo da mulher remete à natureza, à imanência, ao incontrolável e insubordinado, há interesse da igreja em solapar qualquer liberdade expressiva deste corpo feminino:

O Mal é uma realidade absoluta, e a carne, um pecado. E, naturalmente, como nunca a mulher deixa de ser o Outro, não se considera que homem e mulher sejam reciprocamente carne: a carne, que é para o cristão o Outro inimigo, não se distingue da mulher. Nela é que se encarnam as tentações da terra, do sexo, do demônio. Todos os padres da Igreja insistem no fato de que ela conduziu Adão ao pecado (BEAUVOIR, 1970, p. 220, grifo nosso).

O homem, não sendo considerado carne, torna-se mais poderoso que a mulher. Tertuliano, padre e escritor das primeiras fases do cristianismo, descreve esse pensamento que, inclusive, foi uma das bases para a perseguição dos hereges e, posteriormente, das bruxas. No resgate de suas palavras feito por Beauvoir, temos o seguinte:

Mulher! És a porta do Diabo. Persuadiste aquele que o Diabo não ousava atacar de frente. Foi por tua causa que o filho de Deus teve de morrer.

Deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos”. Toda literatura cristã se esforça por exacerbar a repugnância que o homem pode sentir pela mulher (BEAUVOIR, 1970, p.220).

Silvia Federici também discorre sobre esse recorte histórico que possibilitou a adesão da sociedade na perseguição às bruxas, no século XVII, quando as mulheres eram acusadas de serem pouco razoáveis, vaidosas, selvagens, esbanjadoras: “A língua feminina era especialmente culpável, considerada um instrumento de insubordinação” (FEDERICI, 2019, p.202). A principal vilã para a igreja e para a ordem estabelecida, contudo, era “a esposa desobediente, que, ao lado da ‘desbocada’, da ‘bruxa’ e da ‘puta’, era o alvo favorito de dramaturgos, escritores populares e moralistas” (FEDERICI, 2019, 202)⁶. Tudo isso fez parte de uma construção, a fim de influenciar o imaginário social no sentido de colocar as mulheres em baixa estima perante a sociedade e, assim, tornar a chacina — a caça às bruxas — possível. Inclusive, “o fato de que a figura da bruxa fosse uma mulher também era enfatizado pelos demonólogos, que se regozijavam por Deus ter livrado os homens de tamanho flagelo” (FEDERICI, 2019, p.323). Os argumentos utilizados para justificar o ódio à mulher, todavia, foram mudando, ainda que o resultado permanecesse o mesmo, ou seja, a negatização da mulher:

Enquanto os autores do *Malleus Maleficarum* explicavam que as mulheres tinham mais tendência à bruxaria devido à sua “luxúria insaciável”, Martinho Lutero e os escritores humanistas ressaltaram as debilidades morais e mentais das mulheres como origem dessa perversão. De todo modo, todos apontavam as mulheres como seres diabólicos (FEDERICI, 2019, p.323-324).

Seja por “luxúria insaciável” ou por “debilidade moral”, no fundo, “é enquanto encarna a sexualidade que a mulher é temível” (BEAUVOIR, 1970, p.214, grifo nosso). Beauvoir (1970) nos lembra que, se a virgindade não fosse consagrada a um deus, admitia-se sem sombra de dúvidas que isso implicaria em casamento com o demônio.

⁶ É importante colocar como contraponto desse argumento a questão: “Em uma sociedade não-católica ou cristã, a opressão/dominação da mulher seria menor?”. Talvez Beauvoir dê grande importância à questão religiosa na gênese da dominação feminina, quando fala do MEF. Federici (2019), por outro lado, ainda que reconheça o papel da igreja católica na perseguição às mulheres, demonstra que tal dominação feminina não viria apenas da religião, mas da cultura ocidental vinculada ao capitalismo e ao iluminismo. A domesticação da natureza e a domesticação da mulher servem aos interesses dos homens e do desenvolvimento econômico e, nesse sentido, o Capitalismo e o masculinismo convergem. Para Federici(2019), seria a exploração do corpo para o trabalho que está na raiz da metafísica separação entre corpo e alma, bem como o rebaixamento da importância do corpo.

As virgens que o homem não fosse capaz de dominar, bem como as mulheres mais velhas que escapassem ao jugo masculino, eram mais facilmente encaradas como feiticeiras e bruxas. A lógica é a seguinte: se o destino da mulher é entregar-se ao homem, quando isso não acontece com os homens comuns, isso só pode significar que ela já está pronta para aceitar o “demônio”. De qualquer forma, a mulher deveria entregar-se ao homem (sujeito que lhe é superior), ainda que este esteja presente apenas enquanto ideia ou desprovido de materialidade: deus ou diabo.

É a consagração do corpo físico, da imanência, da natureza e da animalidade, que está no plano de fundo da associação das mulheres à bruxaria. É como se no corpo feminino fosse encarnado tudo aquilo que é negado pelo corpo social/cultural. É no “laço misterioso com o ventre impuro e fértil que deita raízes”, que se sente “uma espécie de força passiva: é mágico” (BEAUVOIR, 1970, p. 216). “O vocabulário puído dos folhetins em que a mulher é descrita como feiticeira, uma sedutora que fascina o homem, que o submete a seus encantos, reflete o mais antigo, o mais universal dos mitos. A mulher é votada à magia” (BEAUVOIR, 1970, p. 216, grifo nosso). É essa magia que também atrai e assusta ao homem.

É importante colocar, porém, que a redução das mulheres aos seus próprios corpos tem como uma de suas gêneses a tradição cristã, posto que em algumas outras culturas a aversão à carne não é algo assim tão notado. Beauvoir (1970) diz que se um homem não tem ideia de que a vida é única, ou seja, se ele não tem exatamente uma preocupação com seu “destino singular” e, sobretudo, não teme a morte, ele aceitará de bom grado a sua animalidade. “O homem pode, pois, fruir tranquilamente a mulher sem precisar defender-se contra si mesmo, nem contra ela” (BEAUVOIR, 1970, p.219). Os contos de Mil e uma noites encaram a mulher, por exemplo, como fonte de “untuosas delícias”. A mulher, como Outro e inferior, subordina-se ao superior e como tal é útil: “essas ideologias harmônicas não manifestam nenhuma hostilidade à carne” (BEAUVOIR, 1970, p.220).

A experiência erótica conserva, nessas civilizações não cristãs, seu caráter ambivalente nos ritos, mitologias e literatura. Os perigos e seduções femininas aparecem de forma velada. É o cristianismo que dá à mulher um presságio assustador, uma vez que “o cristão está separado de si mesmo; consuma-se a divisão do corpo e da alma, da vida e do espírito: o pecado original faz do corpo o inimigo da alma; todas as ligações carnis se consideram más” (BEAUVOIR, 1970, p. 220).

A própria Ciência se paralisou pela repugnância ao corpo feminino. “Lineu, em seu tratado da natureza, deixa de lado, como “abominável”, o estudo dos órgãos genitais da mulher” (BEAUVOIR, 1970, p.221). O médico francês Des Laurens pergunta-se escandalizado, como é possível que “esse animal divino e cheio de razão e juízo que chamam de homem” pode se sentir atraído pelas partes obscenas da mulher, “maculadas de humores e situadas vergonhosamente na parte mais baixa do tronco” (BEAUVOIR, 1970, p.221) ⁷.

É diante da mulher que o homem se faz carne, que sente de forma mais evidente sua própria passividade enquanto corpo. “A mulher é vampiro, mutiladora, come e bebe, e seu sexo alimenta-se gulosamente do sexo masculino” (BEAUVOIR, 1970, p.222). A causa de todos esses horrores, para Beauvoir (1970), reside no fato de que é no Outro (na mulher) que se encarna a alteridade. Nas sociedades patriarcais, a mulher conserva muitas das inquietantes qualidades que detinha nas “sociedades ditas primitivas”, ou seja, a sombra de certa animalidade. É por isso que o corpo e a sexualidade da mulher nunca foi um assunto livre, posto que jamais a deixam à mercê da natureza, pelo contrário, cercam-na de tabus, purificam-na com ritos, colocam-na sob o controle de sacerdotes religiosos, instituições e poderes patriarcais.

Ensinam aos homens, repetidamente, que jamais devem chegar à mulher em sua “nudez original”, mas através de cerimônias, “sacramentos que a arrancam da terra, da carne, que a metamorfoseiam em uma criatura humana” (BEAUVOIR, 1970, P.222), e, desta forma, toda a magia que antes era sua, torna-se passível de canalização e utilização para o interesse da coletividade. Há, então, uma mudança, um movimento oscilatório na relação do homem com a mulher, que traz à tona a outra faceta do MEF: se a mulher continua pertencendo ao homem, este pode elevá-la à categoria de pessoa digna, reconhecendo-a como sua semelhante. Dessa maneira, sendo a mulher domesticada dentro da família patriarcal, ela é integrada na sociedade e pode gozar de quase todos os direitos masculinos.

⁷ Aliás, esses “humores” concentrados no útero feminino não seriam amenos, mas carregados de uma espécie de melancolia, descontrole, “substância escura”. Não é à toa que, posteriormente, a “histeria” enquanto estrutura psíquica foi associada ao feminino, posto que na origem grega da palavra “útero”, tem a etimologia *hysteria*.

3.2 A mulher “santa” e os mitos em torno da “Mãe”

Chamaremos de “segundo movimento” a virada que acontece no “mito do eterno feminino” (MEF). Tal movimento é o de transformação da mulher em aliada do homem. Por incrível que pareça, é “paradoxalmente o cristianismo que proclamará em certo plano a igualdade do homem e da mulher” (BEAUVOIR, 1970, p.223). Se, como vimos, “a carne” é detestada/desejada, quando a mulher renega sua própria carne, ela torna-se, do mesmo modo que o homem, “criatura de Deus, resgatada pelo Redentor” (BEAUVOIR, 1970, p.223).

Homens e mulheres se tornariam autênticos servidores de Deus, “quase tão assexuados quanto os anjos e que em conjunto, com a ajuda da graça, rejeitam as tentações da terra” (BEAUVOIR, 1970, p.223). Nesse sentido, se a mulher renega sua pretensa “animalidade”, é justamente por anteriormente encarnar o pecado que, desta feita, será ainda mais grandiosa sua redenção. Ela se torna, assim, “encarnação do triunfo dos eleitos que venceram o pecado” (BEAUVOIR, 1970, p.224).

Beauvoir (1970) relega à igreja católica, obviamente, um poder de influência ideológica muito preponderante quando se trata do imaginário da figura da mulher. A Virgem Maria, por exemplo, seria talvez o maior exemplo da anexação da mulher ao homem, posto que, retirada de seu lugar de “esposa”, de mulher sexuada, ela é exaltada como Mãe, muito embora ela mesma esteja submissa ao filho. Beauvoir dirá que apenas em algumas seitas ou grupos religiosos à margem da sociedade, haveria a elevação da mulher, ressuscitando nelas os antigos privilégios das grandes deusas.

Nas instituições religiosas mais tradicionais, a mulher só se torna uma santa abençoada, se assume o papel de submissa dócil. “Assim, no coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva” (BEAUVOIR, 1970, p.224). A Virgem, ao contrário de Eva, esmaga a serpente (representante do mal) com o pé, mediando a salvação, em detrimento da “danação eterna”.

A Virgem Maria não é “virgem” à toa, tem um motivo pelo qual ela é isenta da “mácula original”. Essa mácula é o próprio pecado, que remete à carne, à relação sexual, à mulher e, finalmente, à mãe. É também como mãe que a mulher é temível, é também na maternidade que é preciso transfigurá-la. No fundo, o que o homem teme na mulher é a sua própria mãe, ou seja, a associação que se faz com a lembrança do seu nascimento, da sua impotência diante do mundo, da sua organicidade e, em última

instância, de sua morte. “A virgindade de Maria tem principalmente um valor negativo. Não é carnal aquela por quem a carne foi resgatada; não foi tocada nem possuída” (BEAUVOIR, 1970, p.224). As sacerdotisas antigas, bem como as santas cristãs, todas eram igualmente virgens. A mulher/menina “votada ao bem” deve ter sua força intacta, conservando em sua integridade indomada “o princípio de sua feminilidade” (BEAUVOIR, 1970, p.224).

A partir do que foi exposto, podemos chegar a nos confundir, pois, se antes foi dito que a virgindade ou a não aceitação do homem como esposo/marido era algo abominável, agora se diz que a virgindade em sua inteireza preserva o “princípio da feminilidade” por excelência. Na verdade, em ambos os casos, a virgindade — e intimidade — do corpo feminino é controlada pelas forças superiores masculinas. Ou seja, se não for por um homem comum, há de ser de deus ou do diabo, o domínio sobre aquele corpo.

No caso das santas, elas só o são porque se colocam/são colocadas como “servas do Senhor”:

Se se recusa a Maria o caráter de esposa é para lhe exaltar mais puramente o de Mulher-Mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada. “Eu sou a serva do Senhor”. Pela primeira vez na história da humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho; reconhece livremente a própria inferioridade. É a suprema vitória masculina que se consoma no culto de Maria; é a reabilitação da mulher pela realização de sua derrota (BEAUVOIR, 1970, p. 224-225).

Ainda que passíveis de muitas problematizações, o que essas afirmações de Beauvoir problematizam é a onipotência do Deus masculino e a sua interferência na vida das mulheres ao longo da história. É como se a vida e a morte só dependessem “Dele”, de modo que os poderes da mãe como criadora fossem completamente renegados. “O sacramento do batismo torna irrisórias as cerimônias em que se queimava ou afogava a placenta. Não há mais lugar na terra para a magia” (BEAUVOIR, 1970, p.225). A maternidade, enquanto fenômeno natural, não confere nenhum poder. “Só resta, portanto, à mulher, se quiser superar em si mesma a tara original, inclinar-se diante de Deus, cuja vontade a escraviza ao homem. E mediante essa submissão ela pode assumir novo papel na mitologia masculina” (BEAUVOIR, 1970, p.225, grifo nosso).

Este novo papel na mitologia masculina é, portanto, condicionado a uma posição de submissão. Os atributos primitivos não são perdidos, mas mudam de sinal: “de

nefastos tornam-se fastos, a magia negra torna-se magia branca. Conquanto serva, a mulher tem direito às mais esplêndidas apoteoses” (BEAUVOIR, 1970, p.225). Então, a figura da mãe, que antes exerce certo temor por remeter à natureza do corpo e da relação morte/nascimento, agora pode de fato, ser adorada, querida e respeitada. “Das duas faces da maternidade, o homem não quer mais conhecer senão a sorridente” (BEAUVOIR, 1970, p.225).

Mas é justamente disso que se trata o segundo movimento do MEF: do amor à mulher e à mãe. É na medida em que a imagem da mulher se faz tranquilizadora e santa, pacífica e companheira, que o homem pode, enfim, devotar seu amor. Ainda que mantenha certo cuidado para não “se afogar” em toda essa natureza, o homem almeja, no fundo de seu coração, ser “um” com ela, ainda que só por alguns momentos, ainda que só para impregná-la de si. O perigo do feminino diminui consideravelmente se se mantém certo controle sobre ele:

Solidamente assentada na família, na sociedade, de acordo com as leis e os costumes, a mãe é a própria encarnação do Bem: A natureza de que ela participa torna-se boa, ela não é mais inimiga do Espírito e, se permanece misteriosa, seu mistério é sorridente como nas madonas de Leonardo da Vinci (BEAUVOIR, 1970, p. 225).

O homem, para Beauvoir (1970), não quer ser uma mulher, mas sonha em envolver em si tudo o que existe e, portanto, a mulher que ele não é. A mulher é como sua contraparte, seu duplo negativo. No culto que rende à mãe terra, tenta apropriar-se de suas riquezas. “Reconhecer-se filho é reconhecer a mãe em si, é integrar a feminilidade enquanto ligação com a terra, a vida, o passado” (BEAUVOIR, 1970, p.226). As mulheres, então, para os homens, representariam esse “passado”, ao passo que seus projetos remetem ao futuro, à posteridade.

As mulheres — positivadas enquanto pessoas que acompanham os homens — inspirariam as mais diversas artes, denotando as mais diversas identidades, por exemplo, as feiticeiras da “magia branca”, fadas, avós, velhas e mulheres de olhos cheios de bondade, as criadas carinhosas, irmãs de caridade e as “enfermeiras de mãos maravilhosas”. Beauvoir (1970) retoma alguns versos de Verlaine, quando este sonha com sua amante: “Doce, pensativa, morena e nunca espantada, e que por vezes vos beija a fronte como uma criança” (BEAUVOIR, 1970, p.228). Tal é a faceta do mito que torna as mulheres e o feminino mais suportáveis ao homem.

A “sabedoria silenciosa” e alegre das mulheres fazem com que os homens finalmente possam abandonar-se e tornarem-se crianças novamente, “porque não há entre eles e elas nenhuma luta de prestígio” (BEAUVOIR, 1970, p.228). Não invejando as “virtudes inumanas da natureza”, ele submete-se à bondade delas, porque sabe que “nessa submissão permanece senhor” (BEAUVOIR, 1970, p.228). Então, é claro, “as irmãs, as amigas de infância, as moças puras, todas as futuras mães fazem parte da legião abençoada” (BEAUVOIR, 1970, p.228).

É interessante notar aqui a relação da “mulher/esposa” e da “mulher/mãe” do homem e suas escolhas amorosas. Freud também fala sobre isso em seu texto “Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens” (1910). Em resumo, ele ilustra como existem certas “condições amorosas” para que um homem de determinado tipo possa de fato engatar em um relacionamento com uma mulher, tomando-a como objeto amoroso. A primeira condição de escolha objetual seria a do “terceiro prejudicado”, ou seja, um segundo homem pelo qual o primeiro “competiria” pela mulher. Nesse caso, a mulher não poderia ser totalmente livre, “mas apenas uma mulher sobre a qual outro homem possa reivindicar direitos de propriedade em sua condição de marido, prometido ou amigo” (FREUD, 2019, p.122). A segunda condição, derivada da primeira, é que tal mulher não seja “casta”, nem acima de qualquer suspeita. A mulher casta não exerce atrativo erótico para este tipo de amante, mas sim, a “libertina”, a de má reputação, cuja fidelidade pode ser colocada em dúvida.

Freud (2019) se pergunta, então, o porquê disso, tendo em vista que “normalmente” o valor da mulher é determinado por sua integridade sexual. Ele verificará, em sua clínica, que o que está no plano de fundo desta escolha é a tendência de “salvar” a amada: “O homem está convencido de que ela precisa dele, de quem sem ele perderá todo o apoio moral e rapidamente sucumbirá a um nível lamentável” (FREUD, 2019, P.125). Assim, o homem não mede esforços para manter a mulher no caminho da virtude, através de “tratados que ele mesmo redigira” (FREUD, 2019, p.125).

A base desta escolha está, para Freud (2019), calcada na fixação infantil do amor pela mãe. A libido, então, permaneceria ligada à mãe até a puberdade, para depois ser deslocada mirando outros objetos amorosos eleitos. Esses objetos, contudo, muitas vezes estão “impregnados pelas características maternas”, e “todos eles se tornam substitutos facilmente reconhecíveis da mãe” (FREUD, 2019, p.126). Nisso, podemos inferir o Complexo de Édipo, posto que “o fato de a mãe pertencer ao pai passa a ser

uma parte inseparável da essência materna e que nenhum outro, a não ser o pai, é o terceiro prejudicado” (FREUD, 2019, p.126). Logo, a primeira condição à eleição amorosa é satisfeita.

Por outro lado, a segunda condição — de ser uma mulher “libertina” —, parece contradizer fortemente a relação amorosa terna do filho com a mãe, uma vez que, “para o pensamento consciente do adulto, a mãe aparece preferencialmente como uma personalidade de pureza moral inatacável” (FREUD, 2019, p.127). Quanto a isso, Freud dirá:

É justamente essa relação de aguda oposição entre a “mãe” e a “libertina” [Dirne] que nos motivará a investigar a história do desenvolvimento e a relação inconsciente entre esses dois complexos, já que há muito tempo sabemos que no inconsciente muitas vezes coincide com um aquilo que na consciência se apresenta cindido em dois opostos (FREUD, 2019, P.127, grifo nosso).

A teoria freudiana a respeito deste “par de opostos” que podem representar a mulher para um homem, como podemos ver, não está totalmente divergente da estrutura do MEF, em Beauvoir. A diferença, contudo, existe e ela está pautada na pouca menção que Simone de Beauvoir faz a respeito do inconsciente. Em sua concepção filosófica, a consciência de “ser” do sujeito é tudo o que realmente importa.

De qualquer modo, seja consciente ou inconscientemente, é essa divisão do homem em relação à mulher que se evidencia. Beauvoir (1970) confirma essa cisão, ao afirmar que quando a “erótica” da esposa se dissipa, ela acaba por se apresentar ao homem menos como amante e mais como mãe dos seus filhos. Assim, a partir do momento em que a figura da mãe é santificada, ele pode “sem medo reencontrá-la na companheira, ela também santificada e submissa. Resgatar a mãe é resgatar a carne e, portanto, a união carnal e a esposa” (BEAUVOIR, 1970, p.229).

Desde o dia em que nasce, o homem começa a morrer: é a verdade que a mãe encarna. Procriando, ele afirma a espécie contra a si próprio. É o que aprende nos braços da esposa. Na emoção perturbadora e no prazer, antes mesmo de ter engendrado, ele esquece seu eu singular. Embora tente distingui-las, encontra numa e noutra, amante e mãe, uma só evidência; venera a mãe, deseja a amante; ao mesmo tempo rebela-se contra elas na aversão e no terror (BEAUVOIR, 1970, p. 218, grifo nosso).

A ligação da “mãe” com o pavor acontece, portanto, porque ela remete o homem ao próprio nascimento, que é, em última instância, também um paralelo da morte e da sua lembrança. Nisso, Freud também vai de encontro com Beauvoir:

O nascimento é tanto o primeiro de todos os perigos de vida quanto o modelo de todos os posteriores, dos quais sentimos angústia [Angst], e é provável que a vivência do nascimento nos tenha deixado a expressão afetiva que chamamos de medo. O Macduff⁸ da lenda escocesa, que não foi parido por sua mãe, que foi arrancado de seu ventre, também não conheceu o medo por isso (FREUD, 2019, p. 131, grifo nosso).

Desejando a “libertina”, o homem visa salvar esse aspecto da mulher (também da mãe), que diz respeito à própria sexualidade. O que está no inconsciente é o MEF com tudo o que ele comporta, ainda que na consciência isso apareça sob a forma de uma contradição. Em termos práticos, Beauvoir (1970) dirá que há uma dupla exigência do homem: “ele quer que ela seja sua e que lhe permaneça estranha, deseja-a escrava e feiticeira ao mesmo tempo” (BEAUVOIR, 1970, p.244). Mas, seria somente o primeiro desses desejos que ele demonstra publicamente, ao passo que o outro “é uma reivindicação sorrateira que dissimula no segredo de seu coração e de sua carne” (BEAUVOIR, 1970, p.244).

A problematização de Beauvoir (1970), portanto, vai no sentido de tentar explicar por que, para o homem, a mulher só seria uma “boa esposa” se fosse privada de suas “armas mágicas”, de seu erotismo. E não só isso, mas privada também de ser economicamente autossuficiente, pois assim ela não lhe seria subordinada. Só dessa forma a “boa esposa” seria para ele “o mais precioso dos tesouros”. Essa faceta da mulher, portanto, permitira a ambos – homem e mulher –, a participação e coabitação em uma mesma “essência”: “Ubi tu Gaius, ego Gaia; ela usa o nome dele, tem os mesmos deuses, ele é responsável por ela: chama-a sua metade” (BEAUVOIR, 1970, p.229).

Logo, a mulher passaria a ser o orgulho íntimo do homem; “ele se encanta com o domínio que tem sobre ela” (BEAUVOIR, 1970, p.230). “Não é somente eroticamente, mas é também moral e intelectualmente que o marido “forma” a esposa: ele a educa, marca-a, impõe-lhe sua personalidade” (BEAUVOIR, 1970, p.230). Aliás, parece que este é um delírio bem masculinista: o de “impregnar” as coisas por sua vontade e assim

⁸ Macduff é o principal antagonista em *William Shakespeare's Macbeth* (c. 1603-1607). Herói lendário que desempenha um papel central na peça: ele suspeita de Macbeth de regicídio e mata Macbeth no ato final. Na história, tal como previsto pelas aparições engendradas pelas feiticeiras, nenhum homem nascido de mulher poderia fazer mal a Macbeth. Disponível em: [https://stringfixer.com/pt/Macduff_\(thane\)](https://stringfixer.com/pt/Macduff_(thane))

“penetrar” na substância delas. E a mulher torna-se a argila perfeita, que se deixa passivamente moldar.

Contudo, cedendo, ela resiste, o que permite à ação masculina perpetuar-se. A matéria demasiado plástica anula-se pela sua docilidade; o que há de precioso na mulher é que algo nela escapa indefinidamente a qualquer posse (BEAUVOIR, 1970, p.230, grifo nosso).

Há aqui, pela primeira vez, uma báscula no discurso de que a mulher seria uma criação do homem. Quando ela diz que “algo na mulher escapa”, Beauvoir abre caminhos para pensar uma possível liberdade em relação a qualquer mitologia ou identificação masculina. Talvez esteja nesse “algo” a parte indomável e indefinível que torna a pergunta “o que é ser mulher” um enigma insistente. Talvez seja por esse motivo que nós, mulheres, consigamos falar sobre nós mesmas também a partir de um olhar masculino — pois isso se dá na mesma medida em que este olhar também nos constitui — mas não só.

3.2.1 O sonho do homem é um duplo mulher

De todo modo, o que fica nítido é que estamos trabalhando com uma relação entre dois, de um e do outro, do homem e da mulher, do masculino e do feminino, do corpo (orgânico) e do psíquico, e assim por diante. Então, ainda que em determinados momentos pareça que estamos indo na direção de um “confronto entre os gêneros”, em realidade, a problematização que estamos propondo é justamente sobre o modo em que cada força/polaridade se faz presente nas representações de gênero de “homem” e “mulher”. Isso não é tão simples. No fundo, estamos num terreno de múltiplas formas e expressões.

Para o homem, como vimos, o “princípio feminino”, por vezes é encarnado na própria mulher. Mulher como “alma” da natureza, do universo, daquilo que flui simplesmente. Mas a natureza, em contrapartida, também está dentro dele. É por isso que o homem “reconhece também seu duplo misterioso; a alma do homem é Psique, uma mulher” (BEAUVOIR, 1970, p.232). Logo, o Inconsciente, enquanto natureza interna incontrolável e misteriosa seria mulher.

A perspectiva da mulher como duplo do homem, portanto, é uma hipótese de Simone de Beauvoir, muito embora não fique claro de onde ela retira sua aceção do conceito de “duplo”. Entretanto, consideramos que essa ideia vai de encontro ao que Freud falou sobre o duplo, como algo que é regido também pela estranheza. É o chamado “Unheimliche”, traduzido recentemente pela editora Autêntica como “Infamiliar”, que, justamente por conter traços familiares, torna-se disparador de angústia e de horror: “o infamiliar é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (FREUD, 2019, p.33).

É por representar a mulher um ser que, de certo modo, também faz parte do homem e lhe é inteiramente íntima, que podemos dizer que no sonho masculino, é a figura da mulher que se transfigura no duplo. Como diz Freud, “infamiliar seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (FREUD, 2019, p.45). A parte que lhe seria feminina, o “mal” aterrorizante do qual o homem se protege.

O “duplo” freudiano, todavia, é um conceito que foi pouco elucubrado em sua própria obra. Ele aparece majoritariamente no texto “O Infamiliar” (1919), inicialmente como um campo onde se permite fazer diversas gradações e formações. O duplo “encarnado”, digamos assim, é alguém de mesma aparência (traços familiares), mas que não é o sujeito de todo. A parte inquietante do duplo, então, pode ocorrer devido ao perigo iminente de diluir-se nele. É quando uma pessoa

se apropria do conhecimento, do sentimento e das vivências da outra; a identificação com uma outra pessoa, de modo que esta perde o domínio do seu Eu ou transporta o Eu alheio para o lugar de seu próprio, ou seja, a duplicação do Eu, divisão do Eu, confusão do Eu. E, enfim, o eterno retorno do mesmo, a repetição dos mesmos traços fisionômicos, o mesmo caráter, o mesmo destino, os mesmos atos criminosos, o nome por meio de muitas e sucessivas gerações (FREUD, 2019, p.69, grifo nosso).

Integrando a mulher em si mesmo, “educando-a”, cedendo-lhe o próprio nome, sua própria personalidade, o homem, ao mesmo tempo em que domina a mulher, é dominado por ela. E esse duplo dele mesmo pode muito bem começar a assombrá-lo.

É justamente por isso que uma mulher pode ser um duplo para um homem: ela, ao mesmo tempo em que é estranha a ele, faz parte dele mesmo. É a ambivalência encarnada no mito: “Essa verdade enterrada na noite das coisas resplende também no céu. Perfeita imanência, a Alma é ao mesmo tempo o transcendente, a Idéia [sic]” (BEAUVOIR, 1970, p.233). Se o Sujeito enquanto homem é considerado

essencialmente “bom” e divino, é essa faceta dele mesmo na mulher, que o homem procura evidenciar neste segundo movimento do MEF. Ou seja, no fundo, é um apelo narcísico. E Beauvoir bem o sabe: “Se a mulher foi, muitas vezes, comparada à água, é entre outros motivos porque é o espelho em que o Narciso macho se contempla; debruça-se sobre ela de boa ou de má fé” (BEAUVOIR, 1970, p.240).

A mulher como duplo do homem é aquela que encarna um sonho. “O sonho é para o homem a presença mais íntima e mais estranha, o que ele não quer, o que não faz, aquilo a que ele aspira e que não pode ser atingido” (BEAUVOIR, 1970, P.263). Para Freud, ao contrário, o sonho é a representação daquilo que ele quer: é a própria realização do desejo.

Da imanência da terra, do útero, do úmido e orgânico, a mulher é lançada aos céus, ao transcendente e à criação. Ela passa a ser um farol, uma luz que guia o homem à sua salvação, como bem diz Beauvoir, “ela é a Beatriz guiando Dante no Além”. “A mulher não é mais carne então, mas corpo glorioso” (BEAUVOIR, 1970, p.233). Não mais passível de ser possuída pelo homem, a mulher é venerada em seu esplendor. A figura da “musa longínqua” pertence a essa polaridade do mito, por exemplo, as mortas pálidas de Edgar Allan Poe, que são fluidas como a água, como o vento, como a lembrança. A tradição do amor cortês aí se coloca, onde a mulher não é vista como a maldade, mas como “ser etéreo, um sopro, uma luz” (BEAUVOIR, 1970, p.233). É assim, portanto, que “a opacidade da Noite feminina se converte em transparência, e a escuridão em pureza” (BEAUVOIR, 1970, p.233).

A atração que a mulher exerce sobre o homem, portanto, é invertida: se antes era uma atração que levava “para baixo”, para o inumano e hostil; agora a atração chama o coração do homem para o céu. Beauvoir cita um pequeno verso de Goethe no Segundo Fausto: “O Eterno Feminino, atrainos para o alto” (BEAUVOIR, 1970, p.235). Podemos pensar que é bem possível que tenha sido essa expressão de Goethe que tenha dado origem ao conceito de Mito do Eterno Feminino, em Beauvoir.

Se antes para Tertuliano a mulher era a “Porta do Diabo”, agora, transfigurada, ela é a “Porta do Céu”. O homem, ao unir-se com a mulher, esse outro que se fez “seu”, espera atingir a si próprio:

Ela é o Outro em que o sujeito se supera sem ser limitado, que a ele se opõe sem o negar (...), ela é o Outro que se deixa anexar sem deixar de ser o Outro. E, desse modo, ela é tão necessária à alegria do homem e a seu triunfo, que,

se pode dizer que, se ela não existisse, os homens a teriam inventado (BEAUVOIR, 1970, p.240, grifo nosso).

E, de fato, eles inventaram-na. “Mas ela existe também sem essa invenção. Eis por que é, ao mesmo tempo, a encarnação do sonho masculino e seu malogro” (BEAUVOIR, 1970, p.240). Ainda que integrada na sociedade, ainda que sob as circunstâncias de um papel misericordioso, terno, gentil, “a mulher ultrapassa-lhe sutilmente as fronteiras” (BEAUVOIR, 1970 p.240); tem algo nela que escapa a qualquer representação. Mas, ainda que representada, “não há uma só representação da mulher que não engendre de imediato a imagem inversa: ela é a Vida e a Morte, a Natureza e o Artífício, o Dia e a Noite” (BEAUVOIR, 1970, p.240).

As representações da mulher são, portanto, duplas em si mesmas. Se o homem admira um aspecto, é o do outro que ele tem medo e deseja, e vice-versa. “O mito da mulher colocada como Outro infinito acarreta, de imediato, seu contrário” (BEAUVOIR, 1970, p.241). Diante da praticidade e utilidade das representações masculinas sobre os objetos, coisas e instrumentos, a mulher “ergue o mistério das coisas intactas” (BEAUVOIR, 1970, p.236), ou seja, faz soprar a poesia a despeito da dureza das cidades, do trabalho, do cotidiano. É o homem que, projetando nela tudo o que não se decide a ser, cria a poesia. Como dito anteriormente, sob essa égide, a mulher é a musa e não a poetisa. Ela inspira, mas não fala por si mesma.

Mas não nos enganemos, o homem não quer apenas possuir, integrar ou devastar o Outro, a mulher; o que Beauvoir aponta é que o homem precisa também ser confirmado por ela, ou seja, confirmar o próprio ser perante o olhar dela. Quando o homem procura ser reconhecido por outro homem, isso exige dele uma tensão constante. “Eis porque ele deseja [que] um olhar vindo de fora, que confira à sua vida, a seus empreendimentos, a ele próprio, um valor absoluto” (BEAUVOIR, 1970, p.237).

A explicação dada por Beauvoir (1970) a essa dinâmica de olhares, é que, para ela, os homens já se acham demasiado ocupados com suas relações de cooperação e luta, para que possam se constituir públicos uns dos outros. Os homens não se contemplam. Já as mulheres, afastadas das atividades, não participam de lutas nem combates. “Toda a sua situação a destina a desempenhar esse papel de olhar” (BEAUVOIR, 1970, p.237). E não haveria para o homem gozo maior do que este: o de “conquistar” a mulher, fazendo com que ela reconheça nele mesmo o próprio destino.

É na mistura da conquista com a autoafirmação, que a figura da “boa esposa” ou mesmo da mulher “libertina” são essenciais para o homem. A expressão “ter uma mulher”, diz Beauvoir (1970), carrega também um duplo sentido: o de objeto e o de juiz. Se a mulher, nessa altura, já não é um mero objeto, mas foi dignificada à categoria de pessoa, ela só pode ser conquistada com seu consentimento. É por isso que o homem precisa convencê-la. E nesse convencimento, tem uma espécie de vitória e triunfo.

A mulher, contudo, não pode ser toda “apreendida”, posto que sempre algo dela irá escapar a qualquer representação masculina. Então, este “ideal” da mulher, da Outra pela qual o homem se faz reconhecer, é sempre passível de ser furado, mal entendido, maleável:

A mulher do herói escuta a narrativa das façanhas com indiferença, a musa com que sonha o poeta boceja ouvindo-lhe os versos. A amazona pode recusar, entediada, a luta, como pode também sair dela vitoriosa (BEAUVOIR, 1970, p. 246).

Nesse movimento pelo qual o homem tenta anexar a mulher a si mesmo, ele persegue-a nessa liberdade pela qual lhe escapa. Mas essa perseguição é em vão. “Não se parcela a liberdade: a mulher livre sê-lo-á amiúde contra o homem” (BEAUVOIR, 1970, p.246). É por isso que, permanecendo um ideal, “a mulher” pode ser tudo. Certos homens só querem conhecer a mulher abençoada com que sonham, outros preferem a mulher maldita que lhes desmente os sonhos. Mas, se o homem pode tudo encontrar na mulher, é porque ela representa essas duas faces ao mesmo tempo. “Ela representa de maneira carnal e viva todos os valores e antivalores pelos quais a vida adquire um sentido” (BEAUVOIR, 1970, p.247).

Em resumo, entre esses dois pólos fixados — o bem e o mal —, há “uma multidão de figuras ambíguas” (BEAUVOIR, 1970, p.247): mulheres lamentáveis, detestáveis, pecadoras, vítimas, coquetes, independentes, místicas, fracas, angélicas, guerreiras, bruxas. As identificações são, de fato, inúmeras. A mulher é multidão. As mulheres podem se servir de inúmero “modelitos”, ainda que nenhum estampe uma essência do feminino. Talvez seja por isso que, a despeito do que significa “tornar-se” mulher, a dimensão da construção do próprio destino está muito presente em Beauvoir. A liberdade, enquanto desejo, torna-se uma pré-condição para qualquer construção do ser mulher, ainda que este “ser” mulher se contente apenas com o “existir”: “A partir do

momento em que se torna livre, a mulher não tem outro destino senão aquele que ela cria livremente” (BEAUVOIR, 1970, p.246).

3.3 Considerações Finais

Neste capítulo, o que fizemos foi alinhar alguns pontos em comum entre Freud e Simone de Beauvoir, como por exemplo, o da indefinição da mulher e, paradoxalmente, das suas múltiplas facetas; da relação dos homens com as mulheres e com o feminino nelas e em si mesmos e, também, da valoração dada às mulheres ao longo da história, representada nas metamorfoses do MEF. Não há, portanto, uma definição do que seja uma mulher.

O mito em torno do feminino, contudo, tem algo de ancestral e bem arraigado na cultura. O anterior ao “eu”, na história individual pré-edípica ou ao hoje, na histórica social, é sempre feminino. Podemos relacionar isso à “herança arcaica” inconsciente levantada por Freud, que é produzida por traços de memória da história, dos costumes, das tradições e dos mitos: “Ao supor a sobrevivência desses traços mnêmicos na herança arcaica, acabamos com abismo entre psicologia individual e psicologia das massas” (FREUD, 2010, p. 90), diz Freud, em “Moisés e o Monoteísmo: Três ensaios” (1939[1934-1938]). É interessante notar que aqui Freud não se refere somente aos traços genéticos/biológicos, mas principalmente à algo que diria respeito à cultura.

Beauvoir, em certo momento de sua obra, diz que “há sociedades de filiação uterina em que as mulheres detêm as máscaras em que a coletividade se aliena” (BEAUVOIR, 1970, p. 75, grifo nosso). Não entramos, contudo, na questão da “feminilidade”, explanando sobre o que seriam essas “máscaras” das quais as mulheres se servem. Podemos considerar as máscaras como os diversos “tipos” ou identidades que o MEF encarna. Mas o que vimos é que as mulheres se vestem de suas incontáveis facetas, podendo identificar-se ou não à elas e, ainda que se identifiquem, nenhuma “máscara” ou aparência do MEF é capaz de definir a existência da mulher, que escapa à qualquer definição.

E Freud também atinge seu limite ao deparar-se com o “dark continent” na mulher, colocando o enigma do feminino ao lado das experiências de vida de cada um. Podemos considerar então, a partir do que foi colocado ao longo deste trabalho, que a

“resposta” sobre o que seria “ser mulher” não diz respeito somente às mulheres, mas também aos homens. O feminino, portanto, também está presente nos homens, quer sob a forma recalcada, quer na integração gradual dessa polaridade. E este “feminino” que está presente em ambos os gêneros, contudo, não se confunde com os mitos que tentam representar a mulher, mas escaparia a eles.

O tema dos mitos e da maternidade, portanto, demonstram o quão complexo pode ser tratar a concepção que Beauvoir e Freud têm sozinhos das mulheres, assim como é complexa e embaralhada a relação entre esses dois autores. Por um lado, “ser mãe” é importante para Freud como uma potencial resolução do Complexo de Édipo (ainda que não toda do Complexo de Castração, que permanece sendo um forte impedimento ao final da análise), abrindo brechas enormes de possibilidades de um terreno pré-edípico livre do domínio paterno. Tais possibilidades da maternidade presentes na letra e no espírito freudiano não são exploradas por Beauvoir, que demonstra uma visão excessivamente estreita em relação à mãe e ao ato de maternar. Por outro lado, o Mito do Eterno Feminino, tão importante para Beauvoir, não é explorado por Freud, no sentido imaginário que tantas identificações e significações diferentes podem vir a representar uma mulher.

Talvez, o ponto em comum entre ambos os autores resida na “estranheza” que permeia o Feminino fora-identificação, ou seja, na sua abertura, tanto para homens quanto para mulheres, daquilo que representa de forma falha uma “alteridade”, ao mesmo tempo estrangeira e íntima, existente em cada um.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso interesse ao longo de todo este trabalho foi discutir, estritamente a partir de Freud e Beauvoir, a respeito da condição das mulheres enquanto gênero, enquanto corpo e enquanto portadoras de “algo que escapa”: o próprio feminino inapreensível. Nesse percurso, o fio condutor que se mostrou presente em todos os capítulos foi a questão da maternidade, que parece, de fato, destinar o corpo biológico da mulher a uma função que, sabemos, tornou-se culturalmente valorizada. Difícil falar das mulheres e não falar da figura da “mãe”, pois, ao contrário do que já foi dito em algumas interpretações, a materidade não é um ponto de basta, mas uma possibilidade presente na cultura e que está inegavelmente associada às mulheres ou, pelo menos, ao lado do feminino.

Mas o que vimos sobre o feminino enquanto inapreensível, é que ele não é uma identidade ou uma das facetas do Mito do Eterno Feminino, posto que elas são como “modelos” criados muitas vezes pelos próprios homens. O feminino é o que está presente, a despeito de não ser representável nem na consciência (pois ali ele pode ser qualquer coisa), nem no inconsciente (já que não nascemos homem ou mulher, mas um corpo passível de ser traumatizável e moldado pela cultura e suas significações a respeito do orgânico). De fato, é o aspecto “daquilo que escapa” e que coexiste tanto em homens quanto em mulheres, que Beauvoir “pesca” e problematiza. O horror do homem pela mulher pode, muitas vezes, ser um reflexo disso.

Vale aqui retomar a noção de “duplo”, trabalhada no terceiro capítulo. A mulher que, fazendo parte do homem, pode encarnar um duplo para esse homem. E o duplo se reveste do horror que o infamiliar gera, aquilo que de tão estranho rememora o mais íntimo e pessoal. É a parte feminina presente no homem que se reveste de mal aterrorizante e do qual ele se protege. Podemos talvez, ampliar essa mesma lógica ao que se mostra como preconceito e dominação: o medo daquilo que tenho em mim e que não pode aparecer. Pela linguagem de Beauvoir, seria aquela característica que temos e que não quer/não pode ser reconhecida e, portanto, é projetada na alteridade, no “Outro”.

As mulheres por vezes assumem esse “espaço vazio” onde tudo o que é negado pelo homem, se projeta. Daí os múltiplos nomes e máscaras que as mulheres podem utilizar. Mas isso não responde o que seria “ser mulher”, no mais intrínseco da existência de cada uma, para além (e aquém) de um “ser-para-um-outro”. O “tornar-se

mulher” de Simone de Beauvoir, nesse sentido, tem um duplo aspecto: por um lado, é um tornar-se pelo olhar dos outros, da cultura, das condições históricas pelas quais as mulheres “se formam” como coletivo e, por outro lado, diz de certa autonomia de criação, de fazer-se perpetuamente aberta a revisões de si mesma.

Percebemos que, longe de querer “desvendar” qualquer resposta sobre o que efetivamente os homens e as mulheres “são”, e sobre o que exatamente consistiria o feminino (tarefa impossível, visto sua inconsistência), conseguimos avançar e levar a cabo o desejo de colocar em diálogo Freud e Simone de Beauvoir. Consideramos os atravessamentos do corpo sobre esta questão, sem reduzirmos a questão do gênero a uma diferença dita anatômica entre os sexos. Isso nos permite pensar nas diversas formas que o feminino vem se apresentando sem nunca se restringir a uma única identidade

Por isso, foi importante passarmos, ao longo deste trabalho, pelos movimentos feministas, pelo Complexo de Édipo freudiano, pelo falo, pela maternidade, pelo corpo, o “duplo”, as escolhas amorosas, pela ciência e pela magia; e também tivemos uma breve incursão na filosofia. Agora, nesta etapa de considerações finais momentâneas, fica mais nítido para nós que a questão que pôs em movimento todo este trabalho de pesquisa não estava, por exemplo, na ordem de uma rivalidade ou concordância entre “A” psicanálise e os movimentos feministas; ou entre “A” mulher e a “Mãe”, mas exatamente no prazer de aprofundar as similitudes e dissonâncias entre dois grandes pensadores: Freud e Beauvoir.

5. REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. vol. 1: Fatos e mitos. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova, 1970.
- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. vol. 2: A experiência vivida. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova, 1970.
- BIRMAN, Joel. Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. Editora Record, 2001.
- CALDAS, Heloisa. A fala e a escrita da mulher que não existe. Opção lacaniana online, ano 4, número 10, 2013.
- DE JESUS, Jaqueline Gomes; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. Revista Cronos, v. 11, n. 2, 2010.
- DE SOUZA, Thana Mara. Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade. *ethic@-AninternationalJournal for Moral Philosophy*, v. 17, n. 2, p. 217-237, 2018.
- DE HOLLANDA, Heloísa Buarque (Ed.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Bazar do Tempo, 2019.
- FEDERICI, Sílvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva. Editora Elefante, 2019.
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “O tabu da virgindade (1918)”. Amor, Sexualidade, Feminilidade. Autêntica, 2019.
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “A feminilidade (1933)”. Amor, Sexualidade, Feminilidade. Autêntica, 2019.
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “O declínio do complexo de Édipo (1924)”. Amor, Sexualidade, Feminilidade. Autêntica, 2019.
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “Análise finita e Infinita” (1937). Fundamentos da Clínica Psicanalítica. Autêntica, 2021
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “Análise finita e Infinita” (1937). Fundamentos da Clínica Psicanalítica. Autêntica, 2021
- FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. “Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens” (1910). Amor, Sexualidade, Feminilidade. Autêntica, 2019.
- FREUD, S. “O tema da escolha do cofrinho (1913). In. Obras Completas, volume 10 [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. “Novas conferência introdutórias à psicanálise” (1933). In. Obras Completas, volume 18 [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. “A conquista do fogo” (1932). In. Obras Completas, volume 18 [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- FREUD, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos. In Obras Completas, volume 6, [tradução Paulo César de Souza]. -11 ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, S. “Moisés e o Monoteísmo: três ensaios” (1939 [1934-1938]). In. Obras Completas, volume 19 [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FUENTES, Maria Josefina Sota. As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- HOMEM, Maria; CALLIGARIS, Contardo. Coisa de menina?: Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo. Papyrus Editora, 2019.
- KRISTEVA, Julia. Beauvoir presente. Edições Sesc, 2019.
- LAGO, Mara. A psicanálise nas ondas dos feminismos. 2012.
- LATTANZIO, Felipe Figueiredo. O lugar do gênero na psicanálise: da metapsicologia às novas formas de subjetivação. 2011.
- LAURENT, Eric. A psicanálise e a escolha das mulheres. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2012.
- LOBO, Luiza. Simone de Beauvoir e depois. Revista Gênero, v. 1, n. 2, 2001.
- MITCHEL, Juliet. Psicanálise e feminismo. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- PAIM, Fernando Free; IBERTIS, Carlota Maria. A hipnose e o método catártico como primeiros caminhos à descoberta da associação livre. *Disciplinarum Scientia| Saúde*, v. 7, n. 1, p. 139-152, 2006.
- PEREZ, Olívia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. A quarta onda feminista: interseccional, digital e coletiva. In: Congresso Latino-americano de Ciência Política (ALACIP). 2020.
- RUBIN, Gayle. Políticas do sexo. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.
- SÁ, Gisele Britto Cicero. À sombra da fogueira: um estudo sobre a censura inquisitorial dos livros. 2004. 123p. (Trabalho de conclusão de curso, graduação em Biblioteconomia) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- SILVEIRA, Léa. Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir. *Ipseitas*, v. 5, n. 2, 2019.
- SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.
- ZALCBERG, Malvine. Amor paixão feminina. Elsevier Brasil, 2007.