

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Instituto de Psicologia

Bacharelado em Psicologia

Renata Cecconello Mônico

O Feminino como Herança:

Pistas para a transmissão da feminilidade na relação mãe e filha

Porto Alegre

2022

Renata Cecconello Mônico

O Feminino como Herança:

Pistas para a transmissão da feminilidade na relação mãe e filha

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção do título de bacharel em Psicologia
do Instituto de Psicologia da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann.

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Mônego, Renata Cecconello
O Feminino como Herança: Pistas para a transmissão
da feminilidade na relação mãe e filha / Renata
Cecconello Mônego. -- 2022.
75 f.
Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Psicologia, Bacharelado em Psicologia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Feminilidade. 2. Sexualidade Feminina. 3.
Mulher. 4. Mãe e Filha. 5. Transmissão. I. Weinmann,
Amadeu de Oliveira, orient. II. Título.

Renata Cecconello Mônico

O Feminino como Herança:

Pistas para a transmissão da feminilidade na relação mãe e filha

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann.

Aprovada em:Porto Alegre, 7 de outubro de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador: Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Comentadora: Dra. Ana Cláudia Santos Meira
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

*Às que me antecedem e às que ainda virão, pela
sustentação do desejo diante do precipício.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Laura, professora da rede pública, pelo cuidado de sempre e pelo gentil incentivo a seguir. Mãe, tua presença é certeza e serenidade, obrigada por ter me ensinado sobre autonomia, força e sobre ter o riso como opção.

Ao meu pai, Paulo, por me ensinar que a vida pode ser leve e por me apresentar a compaixão e a ternura. Pai, obrigada por dividir a tua graça comigo.

Ao Wagner, meu irmão, pela parceria e pelo afeto, que é cambiante e que perdura. Obrigada por encher nossa família de vida através do Lorenzo e da Júlia.

Agradeço à toda minha família pelo apoio, torcida e auxílio neste longo trajeto.

Agradeço à Mari, pela companhia, compreensão e amizade nesta jornada, primeira de muitas.

Agradeço aos amigos e amigas de infância, de escola e de bairro, em especial Carol, Ketlyn e Suzene, pela presença constante através dos anos, pelo riso solto e alto e por me permitirem ser.

Obrigada pelos livros presenteados, especialmente aqueles acompanhados de dedicatórias.

Aos colegas de estudo, trabalho e perrengue. Agradeço as trocas, as desconstruções e as construções nesse caminho psi.

Agradeço ao Amadeu, pela orientação respeitosa e pelo incentivo à escrita. Obrigada por confiar no meu percurso.

À Lilian, pelo olhar gentil. Agradeço a oportunidade e a disponibilidade que tornaram possível que uma estudante trabalhadora se inserisse em um grupo de pesquisa.

Por fim, sou grata ao ensino público, pela educação crítica e potente, pela aposta na diversidade e no afeto.

É nos vínculos que nos fazemos possíveis, presentes e vivos. Através deles pude ver potência em mim e na vida, pude encontrar aconchego, sorriso e apoio, inclusive durante os anos da minha graduação.

Obrigada!

[...]

Eu devo ir agora, quietamente

Para que meus ossos encontrem um lugar

Para deitar-se e dormir

Onde todas as minhas camadas podem tornar-se juncos

Todos os meus membros podem tornar-se árvores

Todos os meus filhos podem tornar-se eu

Que bagunça eu deixo

Para seguir...

Na escuridão, eu encontrarei meus criadores

E todos eles irão concordar, que eu sou uma sufocadora

Sufocadora...

Oh, amor

Me perdoe se eu sufoquei você

Me perdoe se eu sufoquei você

Às vezes eu gostaria de ter ficado dentro

De minha mãe

E nunca ter saído

Elena Tonra, "Smother" (Tradução Livre)

*De tudo ficou um pouco.
Do meu medo. Do teu asco.
Dos gritos gogos. Da rosa
ficou um pouco.*

[...]

*Pois de tudo fica um pouco.
Fica um pouco de teu queixo
no queixo de tua filha.*

[...]

*Um pouco fica oscilando
na embocadura dos rios
e os peixes não o evitam,
um pouco: não está nos livros...*

*De tudo fica um pouco.
Não muito: de uma torneira
pinga esta gota absurda,
meio sal e meio álcool,
salta esta perna de rã,
este vidro de relógio
partido em mil esperanças,
este pescoço de cisne,
este segredo infantil...*

[...]

*De tudo ficou um pouco.
E de tudo fica um pouco.
Oh abre os vidros de loção e abafa
o insuportável mau cheiro da memória.*

[...]

Carlos Drummond de Andrade, "Resíduo"

RESUMO

Este trabalho procura refletir sobre as particularidades da constituição de uma subjetividade feminina no enlace entre mãe e filha, compreendendo a construção cultural histórica acerca do que é dito sobre o feminino. Partindo do entendimento freudiano a respeito da feminilidade, a autora busca a palavra de psicanalistas mulheres, contemporâneas de Freud e de nosso tempo presente, para pensar novos possíveis dentro da Psicanálise, apostando na constante e necessária atualização da teoria. Num segundo tempo, através do mito de Perséfone, explora os caminhos da sexualidade feminina na relação entre mãe, filha e um terceiro, onde o desejo atua como propiciador de diferença. A seguir, se debruça sobre os aspectos da relação mãe e filha, considerando os perigos de uma identificação intensa, onde não há possibilidade de separação e constituição da filha como sujeito-mulher. Diante disso, colocam-se dois desafios na trajetória do tornar-se mulher: sustentar a separação e diferenciação da figura materna e firmar-se como sujeito de desejo. Por fim, a autora questiona o que resta deste percurso, o que fica como resíduo deste vínculo profundo e aposta em um feminino cultivado e transmitido nas relações geracionais, herdado como uma joia de família.

Palavras-chave: Feminilidade; Sexualidade Feminina; Mulher, Mãe e Filha, Transmissão.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 FEMININO: UMA CONSTRUÇÃO MASCULINA	14
2.1 De Eva a Maria	15
2.2 A Mãe no Centro da Família Nuclear	17
3 A QUESTÃO DO FEMININO PARA FREUD	20
3.1 Vestígios de um Feminino Esboçado	22
3.2 Uma Versão Masculina da Diferença	27
4 O QUE DIZEM AS MULHERES?	29
4.1 Sabina Spielrein e a Vivência do Desejo Através do Outro	30
4.2 Jeanne Lampl-De Groot e o Édipo Invertido	31
4.3 Melanie Klein e Fase da Feminilidade	32
4.4 Karen Horney e o Medo Da Vagina	33
4.5 Monique Schneider e Feminilidade como Metáfora da Alteridade	35
4.6 Maria Escolástica e a Memória Arcaica Feminina	36
5 DE KORE, A RAPTADA, A PERSÉFONE, A RAINHA	39
5.1 Mitologia e Psicanálise	40
5.2 O Mito de Deméter e o Rapto do Desejo	42
5.3 Entre Kore e Perséfone, Deméter	47
6 NO MEIO DO CAMINHO TINHA UMA MÃE	49
6.1 Identificação e Separação	50
6.2 Deméter, a Grande Mãe	56
6.3 O Resto é a Joia	59
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	69

1. INTRODUÇÃO

Hanna Arendt (1976 *apud* KEHL, 2017) nos avisa, sem qualquer menção aos efeitos psíquicos, sobre os riscos do esquecimento da história:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, parece que esse poder das noções e categorias cediças torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia da memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coercitiva somente depois de ter vivido seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam contra ela (p. 37).

Na psicanálise, sabe-se desses efeitos: o esquecimento, o recalçamento de uma história não provoca nada além de repetição. Nesse sentido, é importante conhecer sobre os caminhos que nos trazem até aqui, quais discursos possibilitaram a construção do que temos hoje como verdadeiro e quais as histórias que vão sendo contadas sobre quais tantas outras.

Pois não pode haver uma verdade, assim mesmo no singular, absoluta. Ao pensar em verdade, é preciso pensar o contexto histórico, cultural, filosófico e epistemológico a qual está referida. A escritora, feminista e nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie (2019), sabiamente alerta em seu trabalho *O Perigo de uma História Única* a esse respeito.

Uma história única se cria quando uma coisa só é dita, repetidamente, sobre algum contexto ou realidade. Isso, adverte Adichie, se dá a partir das estruturas de poder: “Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer ‘ser maior do que outro’” (p. 13). Qual história é contada, quando e como é contada, depende da posição de poder de quem detém a palavra. Assim, toda sorte de estereótipos, preconceitos, equívocos e conflitos vão sendo criados e as histórias das coisas, de povos e grupos inteiros se contam de maneira incompleta e enviesada.

Quanto à história das mulheres não pode ser diferente. Com a produção científica e filosófica sendo dominada majoritariamente por homens por um longo espaço de tempo, o conhecimento sobre o feminino parte da percepção – e desejo – masculinos. Por conta dessa hegemonia masculina e do interdito às mulheres às produções de saber que o homem se torna referência para o estudo do ser humano.

Nesta história única, o “homem é tratado como Sujeito, enquanto a mulher é o Outro” (TESCHE; WEINMANN, 2018, p. 206).

Diante da diferença sexual, surge uma divisão hierárquica, ficando nítida a tentativa masculina de exercer controle e opressão sobre as mulheres em virtude de manter privilégios e garantir que o poder permaneça em seu lado da história. Narrativas são construídas em torno do que é ser mulher, divisões são colocadas entre mulheres socialmente dignas e imorais e a feminilidade vai se compondo ao redor do que se compactua como passivo e delicado. (TESCHE; WEINMANN, 2018).

Nesse contexto que Freud, autor que dispensa apresentações, inaugura sua escola de pensamento que guia estudos sobre a mente e comportamento humanos até nossos dias. É importante colocar que Freud rompe com muitos pensamentos fundamentados até então na história, assumindo a sexualidade como elemento constituinte do psiquismo humano e formulando a noção inusitada de inconsciente. A partir de suas formulações, um novo homem é inaugurado, o homem psicanalítico. (KON, 2010).

No que tange o feminino, Freud também rompe padrões ao escutar as mulheres e, a partir do que diziam as históricas, inaugurar sua teoria. Ainda assim, o pensamento freudiano não pode operar como um vetor de transformação para a condição das mulheres no século XX. Sua compreensão acerca da sexualidade feminina não é capaz de fugir da lógica falocêntrica, na qual a castração e a inveja do pênis constituem eixos basilares para a estruturação de um sujeito feminino – assumindo aqui a existência de um sujeito feminino, ainda que esses conceitos não convergissem satisfatoriamente nesse tempo. (KON, 2010). Conforme esclarece Kehl (2017):

Embora Freud tenha escrito que ninguém nasce homem ou mulher – tornamo-nos homens ou mulheres ao atravessar o percurso edípico –, o conjunto de suas investigações sobre a sexualidade não escapa das tentativas cientificistas de estabelecer a natureza da sexualidade masculina e feminina e, a partir dela, encontrar a verdadeira essência da masculinidade e da feminilidade (p. 9).

Conceito similar foi desenvolvido por Simone de Beauvoir pouco tempo após as últimas publicações de Freud sobre feminilidade. Com a frase até hoje ilustre dentre as feministas, “não se nasce mulher, torna-se mulher”, Beauvoir elucida que a

feminilidade, tal como temos concebida, não é algo natural às mulheres, mas sim algo forjado e imposto, que pretende controlar os corpos femininos. Ainda, adianta que em um mundo de oportunidades igualitárias para homens e mulheres, o conceito do complexo de castração e complexo de Édipo conseqüentemente se alteraria. (BEAUVOIR, 1949/1970b).

Freud, em sua teoria sobre a feminilidade, acabou por reforçar narrativas vigentes de passividade, submissão e servilidade. Além disso, posicionou aquelas que se colocam à margem disso em lugares patologizados e vincula uma vocação libidinal à maternidade, fortificando os argumentos essencialistas de que a mulher pertence ao espaço familiar.

Às mulheres, mesmo com teorizações pós freudianas, novas torções e conceitos, persiste o lugar da falta, da incompletude, da não existência. Conforme Kon (2010) ilustra muito bem, é “impossível imaginar que o homem seria nomeado aquele a quem falta uma xoxota! Pois ao homem (o detentor do poder por sua própria natureza), é óbvio, nada falta! Não pode faltar! Alguém precisa ser completo!” (p. 520). Quando, no entanto, as noções de falta e desamparo estão colocadas para todos, independente do biológico. O discurso fálico do absoluto não se sustenta, é perfurado pelo Outro e nossa inaptidão frente a ele.

O feminino, dentro da própria teoria psicanalítica, fornece pistas para pensar a alteridade para além da lógica fálica, o que possibilita fuga e fôlego frente ao primado masculino. Mesmo após o descolamento lacaniano do conceito de falo do pênis, onde o falo assume a roupagem de significante da função sexual, a centralidade da castração na teoria não é deslocada, o que pode continuar remetendo à perda do pênis. O organizador da sexualidade humana ainda é o pênis, como significante, como imaginário ou como órgão real. (FERRAZ, 2007).

A representação do atravessamento e da admissão do outro dentro de si se apresenta como uma forma para pensar o feminino distante da ideia de falta. A imagem da fenda é desenvolvida por Freud em muitos de seus textos como um espaço psíquico de admissão e recalçamento, do sim e não. Nesse sentido, a topografia feminina pode possibilitar uma significação do espaço psíquico de acolhimento do diverso e do imprevisível. (SCHNEIDER, 1994 *apud* ARÁN, 2000). “Assim, a ideia de ‘receber o outro dentro de si’ pode ser pensada como sendo o paradigma da feminilidade na obra freudiana, e neste sentido a metáfora privilegiada para pensar a subjetivação” (ARÁN, 2000, p. 179). Nesse contexto, o feminino é

deslocado da posição de eterno outro frente ao masculino universal e reposicionado de modo a pensar a relação com a alteridade.

Para Poli (2007), o enigma do feminino é resultante de uma impossibilidade de representar o sexo materno, sendo necessário sexualizar o corpo da mãe para que se possa fazer registro psíquico do feminino. A mãe, em sua condição de genitora, é portadora do falo e reconhecê-la como sujeito de desejo, também castrada, pode ocasionar uma quebra. “Em parte, a representação do sexo da mulher deriva deste reconhecimento. Por outro lado, o campo materno permanece externo à operação da significação fálica, mantendo-se no registro do recalque originário” (p. 286).

É assim que o vínculo entre a mulher e sua mãe escapa à lógica fálica; o que compartilham, por sua condição de mulheres, é algo como um gozo anterior à simbolização edípica. (SAMICO, 2011). Fica claro, mesmo que ainda em tom de mistério, que a relação com a mãe é chave para compreensão daquilo que podemos pensar como transmissão de um feminino.

Em Freud, para os meninos, essa equação se resolve de maneira um tanto quanto simples, não há mudança de objeto, a mãe surge como primeiro amor e assim permanece como interesse amoroso. Para as meninas, no entanto, esse problema se complica e as explicações encontradas parecem não dar conta de algo que se mostra frequente na clínica e na vida: mulheres com relações ricas e complexas com suas mães, laços que perduram por toda a vida, que puxam e repelem, vínculos de cuidado, amor, ódio, amizade, companheirismo, ressentimento, mágoa.

Nesse sentido que levantamos a possibilidade de que o mito de Édipo possa não ser suficiente para dar conta da trama tecidual da constituição feminina. Por isso, lançamos mão de um novo mito para pensar a relação entre mãe, filha e um terceiro: o mito de Deméter, que narra o rapto de sua filha Perséfone e a transformação da filha em rainha do submundo. Entendemos que essa é uma das histórias das quais é possível tirar substrato para pensar o feminino e toda sua complexidade em relação à mãe, trazendo à tona temas como a perda da virgindade, o início da sexualidade adulta e a formação de um compromisso que procura solucionar o conflito entre masculino e feminino. (KULICH; HOLTZMAN, 2000).

A partir da elaboração e ficcionalização de experiências clínicas, com inspiração no mito original, propomos pensar as amarrações entre mãe e filha na extensa corda do tornar-se mulher, buscando identificar e desfazer alguns destes nós, na tentativa de compreender o que se passa no entre.

2. Feminino: uma construção masculina

*por que
 você deixou uma porta escancarada
 aberta entre as minhas pernas
 ficou com preguiça
 perdeu a hora
 ou de propósito me deixou incompleta
 – conversas com deus*

(Rupi Kaur, “O Que o Sol Faz Com as Flores”)

A linguagem é um ponto importante para compreensão da estrutura psíquica dos sujeitos. Por si mesma, é um dispositivo de comunicação humano naturalmente instituído, em diferentes regiões, que proporciona a relação entre os sujeitos e a cultura. Sendo viva e móbil, a linguagem não é apenas aquilo que se fala e escuta, mas abrange produções de sentidos e afetos na ordem simbólica. É a partir daí, dos discursos, que se dá a construção dos sujeitos (SOUZA, 2012).

O discurso e, portanto, a inscrição dos sujeitos no discurso do Outro é maleável e se modifica ao longo do tempo. Com isso, os lugares e papéis designados a homens e mulheres na cultura não são fixos, alterando-se e adaptando-se conforme as alterações de discurso. Estas modificações são sutis e se dão lentamente a partir de deslocamentos coletivos. Dessa forma, podemos pensar como o lugar destinado às mulheres vem se resignificando com o passar dos anos, sendo o da inocência ou do despudor, da passividade ou da animosidade. (KEHL, 2017).

Antes mesmo do nascimento, já somos inscritos em determinados significantes. Se é menina ou menino, rosa ou azul, a diferença sexual é uma das primeiras marcas identitárias circunscritas nos sujeitos. Assim, ao nascer, uma série de instruções, deveres, traços e atributos são transmitidos aos sujeitos, numa espécie de manual para tornar-se homem ou mulher. (KEHL, 2017).

Entretanto, é interessante destacar que nem sempre a diferença entre homens e mulheres foi pensada a partir da diferença sexual. Essa visão, ou melhor, esse discurso começa a se construir na virada para o século XVIII. Antes de evidenciar a diferença sexual como condição para a diferença de gênero, que

possibilitou a concepção de feminilidade como vemos até hoje, associada à sensibilidade e à maternidade, a mulher era considerada nada mais que um homem incompleto. (NUNES, 2000).

É em meio a essa trama, um tanto quanto intrincada, que o desejo pode ficar encoberto, disfarçado, perdido nos discursos identitários. Cada sujeito tem poder de furar esta trama, de encontrar brechas no roteiro estipulado – na adequação de tornar-se homem ou mulher, nem sempre o sujeito pode emergir. (KHEL, 2017).

Kehl (2017) aponta que a Psicanálise precisa estar atenta para estas construções, ciente de sua volatilidade. “É preciso que [esta] saiba que não está lidando com conceitos transcendentais, e sim com contingências. Não existe A Mulher, universal transcendente ao conjunto de todas as mulheres” (p. 28).

Para compreendermos a partir de qual posição Freud inicia suas observações a respeito da noção de uma feminilidade, compensa fazermos um retrospecto acerca da produção do ideal feminino ao longo dos séculos, culminando na figura da mulher vitoriana, objeto de especulações e estudo da psicanálise em sua alvorada.

2.1 De Eva a Maria

Na Idade Média, o Cristianismo tem importante influência sobre a representação do feminino. A mulher se apresenta como aquela que descende de Eva, inclinada ao pecado, frágil e corruptível. Uma verdadeira ameaça e tentação à moral dos homens. Longe de ser uma figura confiável e sensata, as mulheres eram seres traiçoeiros, que provocavam luxúria e ciúme, distanciando os homens de Deus. (NUNES, 2000).

A imagem da mulher ameaçadora, pecaminosa, de filha de Eva persiste e opõe-se à imagem da Virgem Maria, essa sim próxima de Deus, imaculada, terna e mãe. Existe um longo processo para que a expectativa sobre as mulheres se altere de Eva a Maria, onde a suposta natureza feminina, sensível e amorosa, passa a ser admirada e almejada. (NUNES, 2000).

O discurso religioso ia ao encontro do médico no que se refere ao feminino. Voltando bastante no tempo, a teoria dos humores aristotélico-galênica propôs que as genitálias femininas e masculinas estariam em polos inversos de um mesmo órgão reprodutor, sendo a quantidade de calor determinante para seu

desenvolvimento completo ou parcial. Considerava-se que o corpo feminino continha menor quantidade de calor, dessa forma, os órgãos se contraíam, não atingindo a capacidade total de amadurecimento. Assim, para a medicina da época, existia somente um sexo, que poderia se desenvolver de duas maneiras distintas. Caso o corpo recebesse calor suficiente, a evolução seria exitosa na forma de um corpo masculino, do contrário, o corpo feminino se apresentava como a alternativa de menor potencial evolutivo. (NUNES, 2000).

Avançando para o século XVIII, novas interpretações a respeito do corpo feminino vão ganhando espaço. Uma justificativa biológica e de essência passa a ser empregada para fundamentar as diferenças entre homens e mulheres, onde os papéis sociais distintos e complementares se desenham de maneira clara. O lugar da mulher se desloca ligeiramente da inferioridade e converte-se para o da especificidade: o lar, a família, a maternidade, ou seja, tudo da ordem do privado se tornam domínio feminino. (NUNES, 2000).

A medicina também atualiza seus discursos, abandoando a noção de um sexo único mais ou menos evoluído para adotar uma concepção mais biologizada da anatomia. O corpo da mulher passa a ser patologizado, descrito como frágil, infantil e suscetível às mais variadas enfermidades. Além disso, a sexualidade feminina de uma vez por todas é posta sob rédeas curtas. O pudor, a discrição, a ingenuidade e castidade são virtudes dignificadas e o instinto sexual deve ser contido ferrenhamente. (NUNES, 2000). Somente o que pode proporcionar prazer e realização é a experiência do parto, o aleitamento, o cuidado e dedicação à prole. Dessa forma, a sexualidade feminina fica em segundo plano, sujeitada ao prazer masculino. (KEHL, 2017).

Para o fortalecimento da figura maternal, foi preciso suprimir com vigor a sedução feminina, fazendo uma diferenciação importante entre ser mãe e ser mulher. A sensualidade e o gozo feminino passam a ser obstáculos incompatíveis com a figura da maternidade, essa sim pudica, modesta e confiável. “Com isso, a mulher sensual que mantivesse ainda o atributo feminino da sedução e do erotismo passou a ser considerada como perigosa, matéria-prima por excelência da figura da prostituta” (BIRMAN, 1999, p. 87). O espaço doméstico se torna então o único lugar possível para a mulher honrada em oposição ao destino público dos homens. Esboçam-se os primeiros contornos da família nuclear, onde a feminilidade é o contrabalanço ideal à vida masculina destinada ao social. (KEHL, 2017).

2.2 A Mãe no Centro da Família Nuclear

Outrora marcado excessivamente pela sexualidade, esse corpo passa a ser patologizado, *histerizado* pelas práticas médicas e, no seio da família burguesa, se transforma em ponto de controle. Aqui, a sexualidade feminina é, enfim, instrumentalizada, onde a mulher assume uma série de funções conjugais e maternais:

Assim, no processo de histerização da mulher, o sexo foi definido de três maneiras: como algo que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como o que pertence também ao homem por excelência e, portanto, faz falta à mulher; mas, ainda, como o que constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução e perturbando-o continuamente pelos efeitos dessas mesmas funções (FOUCAULT, 1976/2015, p. 199).

Este movimento de vincular a mulher à maternagem acompanha as mudanças acerca da concepção da infância durante os séculos. Diversas vezes agrupadas juntas numa mesma categoria, crianças e mulheres navegam pela história partindo de figuras que representam o mal e o pecado original. A infância é tratada com rigidez, repressão e violência e é responsabilidade paterna corrigir seus comportamentos malignos. (BADINTER, 1985).

No século XV, o uso disseminado de amas de leite por parte das famílias, de diferentes classes e que pudessem arcar com os custos, demonstram a inexistência da função materna. Ao nascer, o bebê era enviado a uma ama de leite, geralmente uma mulher camponesa, que cuidava de várias crianças ao mesmo tempo. A mortalidade infantil exibia números elevados, o que denunciava duas questões: a posição geral da sociedade de desprezo com a infância e o desinteresse feminino pela maternagem, também como uma preservação afetiva frente àquela criança com poucas possibilidades de sobrevivência. (BADINTER, 1985).

A mortalidade infantil passa a preocupar as autoridades e é somente quando cresce o interesse pela sobrevivência da criança e pelo fortalecimento da família que a mãe desponta como personagem principal. A infância passa a ser entendida como um importante momento do desenvolvimento humano que necessita de cuidados

especiais. O lugar de desvalor da mulher, portanto, vai se rearranjando para a figura capaz de fornecer os cuidados à esta fase da vida, que pode e deve amar e nutrir as crianças, ainda que sob o olhar atento do marido. (BADINTER, 1985).

É a partir do século XVII que a mulher ganha certa autoridade no lar e na família, associado ao seu precioso papel de mãe. Valorizadas como nunca antes, as mulheres se tornam peça ideal na formulação da família nuclear e hierárquica, a saber: o pai que cuida de tudo e todos, a mãe que cuida dos filhos e organização do lar. A maternidade também tem o viés de controlar e neutralizar a sexualidade feminina, a muito tempo vista como ameaçadora. Badinter (1985) identifica que este é o momento em que surge a noção de instinto materno, como uma tentativa de abarcar algo de biológico nesta missão de cuidado das crianças e da família.

Ainda que, no cenário político e social, avanços foram sendo conquistados, a criação dos filhos, proporcionalmente, se tornava mais cerceante. Aquelas que se tornavam mães e exerciam a maternidade alcançavam um patamar santificado e, além disso, podiam se tornar completas e felizes. A mãe se torna a mulher repleta de amor. A partir daí, as coisas se engendraram de tal maneira que a maternidade se torna algo próprio da natureza feminina, ao ponto em que hoje é comum a noção de que “a função materna, levada ao seu limite extremo, só terminaria quando a mãe tivesse, finalmente, dado à luz a um adulto. (BADINTER, 1985, p. 19).

A essa domesticação, elaborada ao longo dos séculos, se atribui a ideia de um mistério acerca do feminino, enigma esse que Freud descreveu como *continente negro*. A supressão de personalidades complexas em detrimento de personagens escritas e editadas repetidamente pode ter atuado como repressor de força e grandeza, de alguma forma sinalizadas e pressentidas. (KEHL, 2017). Todo esse potencial sexual represado poderia facilmente desvirtuar a mulher, tornando-a um perigo para si mesma e para a família. Desta noção, parte a ideia de que a sexualidade feminina representa um perigo ao homem, pois todo este excesso libidinal ultrapassaria tranquilamente a capacidade de gozo masculino. (NUNES, 2000).

Conforme Kehl (2017), essa produção discursiva, responsável pela tentativa de adequação das mulheres de acordo com as ideias, desejos e expectativas masculinas é a raiz para o que compreendemos hoje como a feminilidade moderna. Essa noção vem sendo transmitida através da filosofia, da educação formal e parental, do imaginário social, do senso comum, da produção científica e diversos

outros meios discursivos. Ainda assim, os discursos não se apresentam de forma homogênea, conflitos de ideais acontecem a todo o momento. “O ajuste das mulheres à feminilidade nunca é perfeito, e muito menos sem conflito. A posição de ‘Outro do discurso’ parece impossível de se sustentar ao longo de uma vida” (p. 65).

3. A Questão do Feminino para Freud

*Com as meninas, assim supúnhamos, as coisas
deveriam ser semelhantes, embora de um modo ou de outro
elas tenham, não obstante, de ser diferente.*

(Freud, “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica
entre os sexos”)

É com as investigações acerca da estranha paralisia de membros que acometia algumas mulheres – produto deste controle da sexualidade que Foucault (1976/2015) se refere em *A história da sexualidade I: A vontade de saber* – que Freud inaugura os estudos sobre trauma, afeto, pulsões e, finalmente, o inconsciente. A partir do relato das histéricas, Freud começa a construir a clínica psicanalítica e pensar a constituição psíquica a partir da sexualidade. Silveira (2021) destaca o campo extremamente fecundo que Freud ariu ao dedicar-se à escuta das histéricas, entretanto, no que tange à questão da feminilidade, acabou por não conseguir transpassar as estruturas culturais de sua época.

Com suas investigações, Freud definiu, então, passividade e atividade como conceitos de natureza feminina e masculina, respectivamente. Dessa forma, a passividade estaria ligada à origem das neuroses, uma vez que estaria presente em cenas traumáticas. Samico (2011) aponta para mais uma rica possibilidade para pensar a mulher e seu lugar na cultura. “Se a passividade, ainda aproximada com a feminilidade, seria condição para o trauma, parece que muito precocemente Freud se deparou com que há de traumático na posição dita feminina” (p. 19).

Mais a diante no desenvolvimento da teoria freudiana, especificamente em *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), Freud desassocia a sexualidade dos corpos biológicos, tornando o desejo sexual e escolha objetal em instâncias destacadas da genitalidade e da reprodução. Em seus estudos sobre a sexualidade infantil, através da análise do pequeno Hans, Freud estabelece que o pênis é o único órgão sexual com possibilidade de representação no psiquismo infantil. Assim, a sexualidade se organiza ao redor da teoria sexual infantil de que o pênis é a genitália universal. Essa suposição precoce estabelece que no psiquismo há somente lugar para a representação sexual masculina, o feminino se localiza à deriva. (SAMICO, 2011).

Na menina, essa suposição culminaria em um sentimento de inveja ao dar se conta da falta do pênis em si mesma e em outras mulheres. Esse sentimento – inveja do pênis – aparece como oposto ao medo da castração nos meninos e encarna um destino certo às mulheres: uma ferida narcísica, posto que não seria possível representar a sexualidade feminina de outra maneira. (SAMICO, 2011; WEINMANN, 2015).

O complexo de castração ganha espaço na teoria freudiana, sendo um operador importante para a formulação do complexo de Édipo e da constituição psíquica feminina e masculina. No cerne desta questão, encontra-se o falo, independentemente do sexo da criança. “É nesse sentido que Freud afirma que a oposição fundamental da organização genital infantil não é entre masculino e feminino, como a partir da puberdade, mas entre possuir ou não o falo, entre ser ou não castrado” (WEINMANN, 2015, p. 107). Assim, para as crianças, a existência de um genital feminino permaneceria desconhecido – apesar de ser uma realidade – ao ponto de supor que os bebês nascem pelo ânus. (SILVEIRA, 2021).

No caso da menina, o complexo de castração é o que acaba direcionando-a para seu objeto edípico, ocasionando uma resolução bem mais gradual deste. Ao se dar conta da realidade mutilada de seu órgão genital, em comparação ao pênis de um menino, a menina pode negar a castração como um processo de defesa, assumindo um comportamento masculinizado, ou, conforme a compreensão da falta se estende ao conjunto das mulheres, a menina pode desenvolver desdém pelo seu sexo, vindo a ressentir-se de sua mãe e enfraquecendo seu vínculo com ela. Também como resultado dessa realização, a menina abandonaria a masturbação clitoriana, ação de natureza masculina, uma vez que é ativa, pois o clitóris irá remeter à ferida narcísica referente à falta do falo. (WEINMANN, 2015). Com essa renúncia, a puberdade pode avançar, reforçando a passividade como a característica sexual feminina. O clitóris, apresentado como equivalente à glândula, é desprezado em detrimento da vagina, coroadando a passagem da atividade para a passividade e permitindo a transformação da menina em mulher pela acolhida da feminilidade. (SAMICO, 2011).

Ainda, como resultado do sentimento de inveja do pênis, a menina tenta reparar sua ferida narcísica através da busca por um objeto fálico. Ao ressurgir como objeto de desejo do pai e receber dele o representante fálico, a mãe tem a oportunidade de se redimir diante da filha. Neste caso, a menina pode se espelhar

na mãe para receber aquilo que mais deseja – o falo – e, posteriormente, a partir de deslocamentos simbólicos, um bebê. (SAMICO, 2011), (WEINMANN, 2015).

Quanto a isso, Beauvoir (1949/1970a) faz considerações interessantes. Para a filósofa, a valorização do falo é resultado direto da cultura patriarcal, onde a opressão sobre as mulheres e sua repetida designação como Outro causam mal-estar e sentimentos de prejuízo, ressentimento e inveja. Entretanto, ela concede certo privilégio à posse de um pênis ao lhe conferir um caráter duplo, quer dizer, algo que pode ser estranho ao próprio menino, pensado como um personagem independente e involuntário. Nesse sentido, o pênis pode assumir um aspecto de *alter ego*, dividindo a carga do objeto; para a menina, isso não seria possível:

Privada desse alter ego, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se por inteira objeto, a pôr-se como o Outro; a questão de saber se se comparou ou não aos meninos é secundária; o importante é que, mesmo não conhecida por ela, a ausência de pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo; disso resultarão muitas consequências. (p. 69).

3.1 Vestígios de um Feminino Esboçado

Apesar de se debruçar sobre a questão do feminino em distintos textos e momentos da formulação de sua teoria, Freud aborda o tema especificamente em cinco trabalhos: *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924), *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (1925), *Sexualidade Feminina* (1931), *Feminilidade* (1933) e, enfim, *Análise terminável e interminável* (1937), onde calcifica o repúdio ao feminino.

Percebendo a impossibilidade de explicar certos comportamentos humanos somente sob a perspectiva do princípio do prazer, Freud faz avançar sua teoria. Com a ideia de compulsão à repetição, Freud explica como tendemos a repetir certos comportamentos e ou revisitar cenas traumáticas mesmo que o ato não traga nenhum tipo de satisfação. Dentre essas repetições às quais o sistema psíquico estaria condicionado, a pulsão de morte aparece como uma busca de reduzir a

tensão psíquica, pulsando em direção ao inanimado. Daí, Freud diferencia a pulsão de vida, como sendo da ordem sexual, da pulsão de morte, com funcionamento oposto ao da lei fálica. (SAMICO, 2011). “Lacan, mais tarde, indicaria o feminino como esse outro campo. Para elucidar a especificidade do feminino é preciso levar em conta um mais além do falo” (p. 31). Assim, ao formular que a mulher está *não toda* na função fálica, aponta para algo que foge à essa lei e que encontra certo refúgio no campo da pulsão de morte.

O masoquismo entra na teoria a partir da abertura que a pulsão de morte proporciona. No texto de 1924, Freud divide o conceito em três formas: Masoquismo Erógeno, Masoquismo Feminino e Masoquismo Moral. O que Freud denominou como masoquismo feminino, embora, segundo ele, as características apontem para uma aproximação da vida infantil, seriam atitudes que colocam o sujeito em uma posição feminina, ou como uma criança travessa, podendo sofrer punições que simbolizariam ser castrado, copulado ou de dar à luz. (FREUD, 1924/1976).

Sobre esse aspecto, Kehl (2017) problematiza a escolha de Freud pelo nome “masoquismo feminino” quando a denominação de “masoquismo infantil” contemplaria ainda mais satisfatoriamente o conceito, uma vez que a busca do masoquista é pela punição sofrida, assim como uma criança travessa. Para a autora, Freud estaria equiparando, mais uma vez, mulheres a crianças, por conta de sua condição de inferioridade genital.

Já Nunes (2000) aponta para o fantasma masculino sobre a feminilidade que leva Freud a nomear esse comportamento como masoquismo feminino, ainda que o próprio autor assinale que este tipo de perversão seja mais comum em homens. Muito embora Freud não afirme em seu texto que a mulher seja essencialmente masoquista, acaba por designar a ela este lugar na relação com um homem, que por certo é encenado pelo masoquista em seu sintoma.

A seguir, Freud deve se debruçar sobre a fase pré-edípica para compreender melhor os processos acerca do feminino. Em *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (1925), Freud toma por questão como as meninas podem abandonar seu primeiro objeto de amor – a mãe - para tomar o pai como objeto no tempo do Complexo de Édipo.

O Complexo de Édipo se desenvolve em um processo secundário ao Complexo de Castração e a inveja do pênis surge como elemento chave para os desdobramentos da feminilidade na menina. Da inveja do pênis, Freud destaca que

um sentimento de inferioridade se produz, entendendo a falta como punição e desenvolvendo desprezo ao que chama de sexo reduzido. Daí, a relação com seu objeto primordial, que também compartilha dessa realidade desdenhável e pode ser a responsável pela transmissão da falha, vem a se enfraquecer. (FREUD, 1925/1996).

Outra consequência para a inveja do pênis seria o abandono da masturbação clitoriana. Freud considerava que a prática da masturbação, por requerer atividade, seria masculina e, assim, a sexualidade clitoriana também tinha uma base masculina, sendo somente possível o desenvolvimento da feminilidade na puberdade a partir de sua renúncia. A explicação encontrada para o abandono de uma prática uma vez prazerosa para a menina estaria então relacionada à ferida narcísica da falta do pênis, sendo o clitóris uma lembrança humilhante de sua realidade inferior. (FREUD, 1925/1996). Assim, Freud desestrutura o conceito do orgasmo feminino através do clitóris, inaugurando – ou talvez inventando – o orgasmo vaginal e “levantando um obstáculo quase insuperável para as mulheres, já que elas se encontrariam então em uma posição identificatória quase impossível” (BIRMAN, 1999, p. 206).

Anne Koedt (1968 *apud* TESCHE; WEINMANN, 2018) alerta sobre os motivos pelos quais é interessante, para os homens, que se estabeleça o orgasmo vaginal como sinal de maturidade e saúde de uma mulher. O sexo penetrativo, além de ser preferência masculina para obtenção de prazer, mantém o pênis como instrumento indispensável também ao prazer feminino, justamente o oposto da versatilidade do clitóris.

A partir desses processos, a menina inicia os deslizamentos que vão lhe permitir a troca de objeto. Ela não mais deseja ter um pênis, agora, seu desejo está em ter um filho, equivalente simbólico ao falo, e quem pode lhe conceder esse desejo é o pai. Nessa dança, a mãe, seu primeiro amor, passa a ser objeto de ciúmes. (FREUD, 1925/1996). Mais especificamente, é o filho do sexo masculino quem pode ajudá-la a superar a ferida narcísica de sua condição feminina. (BIRMAN, 1999).

A maneira como o Complexo de Édipo virá a se dissolver na menina – de forma incompleta – acarretaria diferenças significativas na formação de seu Super Eu, conforme o autor assinala.

Hesitamos em expressar isto, mas não podemos nos esquivar da noção de que o nível do que é eticamente normal vem a ser outro para a mulher. O Super-eu jamais se torna tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como se requer que seja no homem. Traços de caráter que sempre foram criticados na mulher – que ela mostra menos senso de justiça que o homem, menor inclinação a submeter-se às grandes exigências da vida, que é mais frequentemente guiada por sentimentos afetuosos e hostis ao tomar decisões – encontrariam fundamento suficiente na distinta formação do Super-eu que acabamos de inferir. (FREUD, 1925/1996, p. 267).

Freud assume que também é possível para o homem não desenvolver satisfatoriamente seus padrões de moralidade, como é o caso da grande maioria, segundo o autor. Neste caso, seria porque nele haveria prevalecido um desenvolvimento feminino do Super Eu. Assim, a equivalência entre feminino e uma moralidade reduzida se estabelece. (SILVEIRA, 2021).

Em *Sexualidade Feminina* (1931), Freud segue se debruçando sobre os caminhos do complexo de castração e do complexo de Édipo na sexualidade feminina, assim como sobre suas consequências para a relação com a mãe. Relação essa que estaria fadada a sucumbir, talvez pela característica ambivalente dos sentimentos da menina para com sua mãe. Por ser o primeiro amor, a intensidade dos sentimentos é muito elevada, amor e ódio se misturam de maneira indivisível como só é passível de ocorrer em uma criança. E, diferentemente do menino, a menina não irá direcionar parte dos seus sentimentos de hostilidade para o pai. Sobre isso, Freud afirma em *A feminilidade* (1933) que “o afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade; a vinculação à mãe termina em ódio. Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida” (p. 158). Assim, “a relação mãe-filha, pela intensidade da libido aí presente e por sua longa duração, quase parece predestinada a terminar em ódio. Senão em ódio à própria mãe, pelo menos em ódio dirigido ao parceiro masculino que herda o mesmo vínculo” (SAMICO, 2011 p. 38).

São três as saídas possíveis deste intrincado caminho para a sexualidade feminina. A opção que constituiria uma feminilidade *normal* é aquela em que a

menina toma o pai como objeto e, como já vimos, assume uma posição de repúdio para com a mãe e a condição faltante compartilhada pelas mulheres. Aqui, a maternidade é a única saída possível para tornar-se uma mulher verdadeira, especialmente caso o filho seja homem e possa representar um substituto fálico para a mãe. Outro caminho viável seria a renúncia da própria sexualidade, afastando-se completamente da atividade fálica e posicionamento ativo em outros campos, encarnando uma figura frígida. (SILVEIRA, 2021).

O terceiro caminho seria o que Freud chamou de “Complexo de Masculinidade”, onde a mulher se apega à fantasia de ser homem e possuir o falo em si. Com isso, a menina se recusa a tornar-se mulher, assumindo um comportamento masculinizado diante da cultura. Silveira (2021) levanta uma questão interessante: se uma posição masculina adotada pela mulher entra pela via do complexo, isso significaria, na mesma lógica, que a necessidade de isolar, em mulheres, características tidas como masculinas e atribui-las a um sintoma, resulta de um semelhante complexo de rejeição ao feminino. Em relação a isso, Kehl (2017) problematiza:

Sabemos, pelo próprio Freud, que o mistério que paira sobre o objeto do desejo não reside no objeto; ele é efeito da operação psíquica que produz o fetiche, a partir da denegação que se opera do lado do desejante. Assim, cada vez que um psicanalista, depois de Freud, sustentar que existe um ponto impossível de se desvendar sobre o querer das mulheres, devemos lhe responder, como Sócrates: "indaga-te a ti mesmo" ... Pois só o que um homem recusa saber sobre o seu desejo é capaz de produzir o mistério sobre o objeto ao qual ele se dirige, o desejo de uma mulher. (p. 14)

Por fim, em *Análise Terminável e Interminável* (1937/1996), Freud reitera a posição enigmática da sexualidade feminina em sua teoria, classificando-a como o rochedo da castração. Por estar sempre remetida à uma lógica além do falo e beirando a pulsão de morte, o autor sinaliza a necessidade que cada mulher tem de construir sua própria feminilidade, variando sua posição diante do falo e do recalçamento da masculinidade. Essa noção conversa com a tese da bissexualidade originária, tomada por Freud como uma condição inicial psíquica de formação do ser

humano. A partir dessa ideia, a sexualidade – tanto masculina quanto feminina – seria tida como um processo, resultante de um tornar-se, não estando colocada como algo natural em vista do caráter biológico da genitália. (SILVEIRA, 2021).

Entretanto, quando colocado em relação ao homem, esse processo apresenta algumas ambivalências. Isto porque Freud toma como fato dado a lógica fálica e é a mulher quem deve tornar-se a partir – ou apesar – dessa realidade. Para o homem, esse processo seria considerado largamente mais simples, já que não depende da troca de objeto ou desvalorização do genital. (SILVEIRA, 2021). É dessa forma que a masculinidade aparece como referência universal e a feminilidade permanece como um enigma, como um algo além, um excesso, um limite para a psicanálise. (SAMICO, 2011), (SILVEIRA, 2021).

3.2 Uma Versão Masculina da Diferença

Birman (1999) contrapõe que o verdadeiro enigma da atualidade encontra-se na diferença sexual. Para esse autor, se há feminilidade presente no homem, assim como masculinidade presente na mulher, o feminino deixa de ser algo da ordem do enigma. Essa ideia somente se fundamenta quando o masculino é tomado como algo óbvio e translúcido, quando na verdade, a condição da masculinidade é tão nebulosa quanto a da feminilidade.

Para Arán (2000), é de extrema importância compreender que a teoria psicanalítica se construiu a partir de uma versão masculina da diferença sexual. A obra freudiana – tanto quanto a posterior releitura lacaniana do falo – tem seu fundamento na herança secular do que é ser homem e ser mulher. Logo, não resta outro destino para a sexualidade feminina senão a inveja do pênis. A autora aponta, então, para uma necessidade teórica de ultrapassar o modelo fálico-castrado de pensar a feminilidade contemporânea, mesmo que elementos das representações do feminino e masculino ainda se reproduzam nas formas atuais. “A questão fundamental é que o advento da mulher-sujeito provocou uma ruptura no modelo tradicional masculino de pensar a diferença, no qual o outro – eternamente feminino – assume o lugar de objeto e o Um-masculino se forja como universal” (ARÁN, 2000, p. 173).

Ainda no início da construção de sua teoria, conforme aponta Silveira (2021), Freud faz algumas observações dignas de nota. No artigo de 1912, intitulado *Sobre a Mais Geral Degradação da Vida Amorosa*, o autor indica que a necessidade de desprezo e degradação da mulher – para que seja possível sua penetração – está no cerne de uma impotência psíquica relacionada a razões culturais. Conforme destaque feito pela autora, “a conduta amorosa do homem no nosso mundo atual civilizado — o que podemos quase ler como *em nossa sociedade patriarcal* — carrega em si absolutamente o selo da impotência psíquica” (1912/2018, p. 144 *apud* SILVEIRA, 2021 p. 19). Silveira argumenta que Freud teria fornecido meios, através de sua própria teorização, para questionar esta necessidade de atribuir à feminilidade um lugar de inferioridade. Ela questiona: “Não estaria Freud, nesse caso, colocando em ato algo que ele mesmo denunciou?” (p. 19).

Diante de tudo isso, é mais do que justo abrir as perspectivas e buscar conhecer o que dizem as mulheres, teóricas psicanalíticas, sobre os processos que ocorrem a elas mesmas. Mulheres como as pioneiras Karen Horney, Sabina Spielrein, Melanie Klein e Jeanne Lampl-de Groot, assim como Monique Schneider e a brasileira Maria Escolástica ampliam o debate ao pensar lógicas alternativas à subjetivação das mulheres, propondo uma positivação do feminino. Não parece honesto que estejamos dispostos a pensar sobre o que deseja uma mulher sem que nos proponhamos a perguntar e ouvir, de fato, a uma mulher.

4. O que dizem as mulheres?

*Uma mulher não é um enigma para ela mesma,
mesmo que ela só possa ser imaginada como tal do
ponto de vista do homem*
(Monique David-Ménard *apud* ARÁN, 2000)

É através do trabalho com crianças que a entrada das mulheres – e sua permanência – no círculo psicanalítico é possível. A elas, coube este papel de pensar as possibilidades e especificidades desse trabalho e, assim, contribuições importantes acerca da constituição psíquica infantil foram sendo assinaladas. (ROSA, 2018). A partir da colocação de mulheres entre os pensadores da psicanálise, novas colaborações sobre o feminino são possíveis e, com isso, também críticas a algumas teorizações.

Em *Feminilidade*, Freud aborda esse assunto, em tom zombeteiro:

De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir -, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual. Em épocas recentes, começamos a aprender um pouco acerca dessas coisas, graças à circunstância de várias de nossas excelentes colegas de análise terem começado a trabalhar a questão. A discussão desse aspecto adquiriu atração especial, a partir da distinção entre os sexos. Pois essas senhoras, sempre que alguma comparação parecia mostrar-se desfavorável ao seu sexo, conseguiram expressar a suspeita de que nós, analistas homens, não tínhamos conseguido superar determinados preconceitos profundamente arraigados contra aquilo que era feminino, e que esse fato estava sendo responsável pela parcialidade de nossas pesquisas. Nós, por nossa vez, com base na bissexualidade, não tínhamos dificuldade em evitar a indelicadeza. Apenas tínhamos de dizer: 'Isto não se aplica às senhoras. As senhoras são a exceção; neste ponto, são mais masculinas do que femininas'. (FREUD, 1933/1996, p. 117).

De todo modo, em meio à onda efervescente das lutas sufragistas dos anos 1920, a inserção das mulheres em outras esferas sociais já não era algo que podia

ser impedido. Margarete Hilferding foi a primeira mulher a ingressar na Sociedade Psicanalítica de Viena, fato que se deu após três votos contrários e onze a favor. Hilferding estudou filosofia na Universidade de Viena até se transferir para a Faculdade de Medicina; em 1903 recebe o título de doutora em Medicina. Em seu curto período como membro da sociedade, ela discute em seu artigo “On the basis of mother love” as expectativas e frustrações maternas com base nas exigências culturais às mães de sua época e conclui, antecipadamente em 1911, que não há amor materno inato. Seu trabalho é recebido com resistência e a discussão ao redor dele por vezes desviava da temática proposta. (SILVA; SANTO, 2015).

Após a entrada de Hilferding na sociedade psicanalítica, o número de mulheres psicanalistas cresce exponencialmente. Ainda há um longo caminho a ser percorrido para que suas produções tenham mesmo peso teórico que as produções masculinas, entretanto, está dada a largada.

4.1 Sabina Spielrein e a Vivência do Desejo Através do Outro

A segunda a ingressar na Sociedade Psicanalítica de Viena foi Sabina Spielrein, mais conhecida, injustamente, deve se dizer, por seu envolvimento amoroso com Carl Jung. Em decorrência de um diagnóstico apressado, Spielrein se torna paciente de Jung, com quem mais tarde, desenvolve um relacionamento íntimo, o que acaba por ocasionar um importante apagamento em sua trajetória psicanalítica. Após o período de seu tratamento, ela inicia os estudos em Medicina na Universidade de Zurique e começa a trabalhar na mesma instituição onde havia estado internada, mantendo sua análise com Jung. Em 1912, publica *A Destruição Como Origem do Devir*, onde se pode encontrar as primeiras referências à pulsão de morte, que Freud escreveria anos depois (HOLST; NUNES, 2012). Spielrein publicou diversos artigos onde faz importantes contribuições e fornece insights significativos, influenciando a teóricos como Freud, Jung, Piaget e até mesmo Vygotsky. (SILVA, 2016).

Em um de seus trabalhos, intitulado *A Sogra* (1913), Spielrein se debruça sobre essa figura pouco explorada, mas muito comum nas experiências familiares de diversas culturas. De acordo com ela, em função da cultura, as possibilidades de experimentar seus desejos são muito reduzidas para as mulheres, assim, por sua alta

capacidade de empatia, podem *viver* através da vida dos outros, em certa medida. “A mulher vive experiências dos outros correspondentes aos seus desejos e medos respectivos e os transforma em suas próprias vivências mais uma vez psiquicamente dentro de si, modificando-as segundo seus desejos” (SPIELREIN, 1913 *in* CROMBERG, 2021, p. 396).

Para uma mãe, a experiência de viver seus desejos através dos próprios filhos é mais intensa e, no caso da filha mulher, por consequência da identificação e intimidade entre as duas, esse movimento se acentua ainda mais. Deste modo, Spielrein considera que o amor da mãe se estende para o homem que sua filha ama e que ama sua filha de volta e, por conseguinte, ela tem a possibilidade de reviver sua juventude e rememorar sentimentos de enamoramento. “Para justificar essa coqueteria, a mãe se convence de que o faz para o bem de sua filha: o homem ama ainda mais sua mulher se não é assustado pelo exemplo terrível da mãe dela” (SPIELREIN, 1913 *in* CROMBERG, 2021, p. 397). O casal, então, pode ser acolhido pela mãe, sob sentimentos ambíguos de amor-competição, amor-desejo.

4.2 Jeanne Lampl-de Groot e o Édipo Invertido

Sobre o período pré-edípico, Jeanne Lampl-de Groot faz importantes contribuições, principalmente acerca da relação da menina com sua mãe. Holandesa, cursou Medicina na Universidade de Leyde e em Amsterdam, completando seu doutorado em 1921. (SILVA; SANTO, 2015). No artigo *A Evolução do Complexo de Édipo nas Mulheres* (1927), Lampl-de Groot (1927/1967) aponta que há muitas questões ainda a serem resolvidas na teoria freudiana do complexo de castração e complexo de Édipo em relação às meninas:

Como é que a menina, que nunca teve um pênis e, por conseguinte, nunca conheceu seu valor por experiência própria, o considera algo tão precioso? Por que o descobrimento dessa carência tem consequências mentais tão transcendentais e, sobretudo, por que começa a produzir um efeito mental em certo momento, quando é provável que anteriormente tenha percebido uma infinidade de vezes a diferença corporal que existe entre ela e os meninos sem experimentar nenhuma reação? (p. 53).

Apoiando-se nesses questionamentos, a autora entende que a menina ingressa na fase edípica com um Édipo negativo, ou seja, segue elegendo a mãe como objeto amoroso e deseja eliminar o pai. A partir dessa posição, ao perceber sua realidade castrada – assim como a mãe – a menina tem como consequência uma ferida narcísica e abandona a mãe como objeto amoroso, passando para o Édipo positivo. A relação libidinal que antes possuía com a mãe se transforma em identificação e, aí sim, a menina pode eleger o pai como objeto de seu desejo. (LAMPL-DE GROOT, 1927/1967).

No entanto, renunciar ao primeiro objeto amoroso pode ser muito difícil para a menina, de modo que é possível para a mulher seguir relacionando-se com homens e ainda manter um vínculo estreito com seu primeiro amor, a mãe. Para a mulher, essa renúncia é mais custosa, “ela nunca poderá obter seu primeiro objeto de amor, enquanto o homem, quando adulto, tem a possibilidade de fazê-lo” (LAMPL-DE GROOT, 1927/1967, p. 60).

4.3 Melanie Klein e Fase da Feminilidade

Melanie Klein talvez seja um dos nomes mais conhecidos entre as pioneiras da Psicanálise. A partir das teorias freudianas, Klein foi capaz de criar e expandir um campo teórico próprio, deixando um legado importante, principalmente quanto à técnica do brincar no trabalho com crianças. Ingressou no mundo psicanalítico após os trinta anos e sem formação acadêmica, o que, além de suas divergências para com Anna Freud em relação ao tratamento de crianças, ocasionou uma série de posicionamentos críticos em relação ao seu trabalho. (ALBUQUERQUE, 2021).

Para Klein (1928/1996), o complexo de Édipo inicia bem mais cedo do que o postulado por Freud. É a partir das frustrações sentidas pelo bebê ainda no desmame que o supereu começa sua formação, sendo o sentimento de culpa produto resultante da introjeção dos objetos amorosos edípianos. Na fase genital, a autora também considera as diferenças anatômicas:

O menino, quando se vê impelido a trocar a posição oral e anal pela genital, passa a ter o objetivo da *penetração* associado à posse do pênis. Assim, ele muda não só sua posição libidinal, mas também seu *objetivo*, o que permite que mantenha seu objeto amoroso original. No

caso da menina, por outro lado, o objetivo *receptivo* passa da posição oral para genital: ela muda sua posição libidinal, mas mantém o mesmo objetivo, que já levou à frustração em relação à mãe. Desse modo, a menina desenvolve a receptividade para o pênis e se volta para o pai como objeto amoroso. (p. 216).

Klein ainda nomeia o período de identificação com a mãe como *fase da feminilidade*, sendo essa fase caracterizada pelo desejo de ter filhos. Mesmo o menino deseja a maternidade, em sua visão. “As tendências de roubar e destruir estão ligadas aos órgãos de fecundação, gravidez e parto que o menino presume existirem na mãe, assim como à vagina e os seios, a fonte de leite, cobijados como órgãos de receptividade e fartura” (KLEIN, 1928/1996, p. 219).

Dessa forma, Klein produz uma importante torção: também se inveja o feminino, também há no menino o impulso à maternidade. A supervalorização do falo age como compensação pela incapacidade de gestar um filho, o que dá todo um tom de especialidade para o órgão feminino. (ROSA, 2018).

4.4 Karen Horney e o Medo da Vagina

Uma das grandes críticas da maneira como a mulher era pensada na teoria psicanalítica foi Karen Horney. Estudou Medicina na Universidade de Freiburg, na Alemanha; em 1912 começou a tratar seus primeiros pacientes e foi uma das fundadoras do Instituto de Psicanálise de Berlim. (SILVA; SANTO, 2015).

Em *A fuga da Feminilidade*, Horney (1926/1991) é visionária ao apontar que a Psicanálise, por ser fruto de produções masculinas, constituía sua teoria de maneira unilateral e não neutra como se costuma pensar. Por esse motivo, era incapaz de explicar o desenvolvimento feminino de forma satisfatória. Assim, a feminilidade, tal qual descrita por Freud, não pode ser nada além de um reflexo do desejo dos homens. É nesse sentido que Horney faz os primeiros apontamentos para um pensamento para além da primazia do falo: “se tentarmos libertar nossa mente desta maneira de pensar masculina, quase todos os problemas da psicologia feminina assumem outra aparência” (HORNEY, 1926/1991, p. 55).

Além de afirmar que a inveja do pênis seria um processo secundário para as meninas resultante do complexo de Édipo (contrário do que afirma Freud) e de apontar o clitóris e a vagina como elementos importantes para a organização genital infantil nas mulheres, Horney afirma que a teoria da inveja do pênis encobre a inveja da maternidade no menino. (ROSA, 2018).

Da perspectiva biológica, porém, a mulher tem na maternidade ou na sua capacidade para ser mãe superioridade fisiológica indisputável e jamais desprezível, o que, no inconsciente da psique masculina, se reflete com bastante clareza na forma de inveja da maternidade sentida pelo menino. [...] a inveja masculina é nitidamente capaz de maior êxito na sublimação do que a inveja do pênis experimentada pela menina, e isso certamente funciona como uma das forças motriz, senão a essencial, no estabelecimento dos valores culturais. (HORNEY, 1926/1991, p. 57).

Ela explora a possibilidade de que a angústia do homem em relação às mulheres seja um fator importante para sua subjetivação. Horney (1932/1991) esclarece que o medo da vagina, ou a aversão a ela, são sentimentos profundos e exitosamente recalcados, ocultados pelo medo do pai e da castração. É frequente que apareçam nos sonhos dos analisandos como grandes cavernas úmidas e escuras, barcos sendo carregados com redemoinhos e corredoiras, porões misteriosos e animais sangrando. Nesse sentido, formula em seu artigo *O Medo da Mulher* (1932/1991), a teoria considerando a realidade biológica e a diferença sexual entre eles:

A natureza da menina, na forma como é biologicamente condicionada, lhe dá o desejo de receber, de acolher dentro de si; ela sente ou sabe que sua genitália é muito pequena para o pênis do pai, o que a faz reagir a seus próprios desejos genitais com angústia; teme que, se os seus desejos se realizassem, ela ou sua genitália possa ser destruída.

O menino, por outro lado, sente ou julga instintivamente que seu pênis é muito pequeno para a genitália da mãe e reage com medo de sua própria inadequação, de ser rejeitado e ridicularizado. Sua angústia, portanto, localiza-se num ponto bastante diferente da que a menina experimenta; seu medo original das mulheres não é a angústia da castração, e sim reação à ameaça de seu amor-próprio (p. 140).

É dessa forma que o medo da rejeição e da ridicularização, assim como a constante necessidade de afirmar a masculinidade são elementos constantes na clínica com homens, onde a vagina não é só desconhecida, mas também negada. Para Horney (1967), “não é incomum que tudo relacionado à vagina – o conhecimento de sua existência, as sensações vaginais e os impulsos instintivos – sucumba a uma repressão inexorável: em suma, cria-se (e conserva-se por muito tempo) a ficção de que a vagina não existe” (p. 124).

Acerca disso, destaca o relato de analisandas sobre sensações genitais experimentadas na vagina e não somente no clitóris, o que sugere a importância dessas sensações desde o início da constituição sexual infantil nas meninas. Não há como tomar as fantasias sexuais e as ansiedades de destruição e violação experimentadas pelas meninas sem considerar a existência de uma sexualidade vaginal e de um “conhecimento instintivo dos verdadeiros processos sexuais” (HORNEY, 1967, p. 115). Diante desse conhecimento instintivo, a autora questiona se não está aí a origem da percepção da vagina como um órgão receptivo, da mesma forma que os meninos experimentam instintos penetrativos. Sua hipótese é de que, “desde o começo, a vagina desempenha seu próprio e peculiar papel sexual” (HORNEY, 1967, p. 119). O que sugere, de certa forma, uma organização não propriamente fálica.

4.5 Monique Schneider e Feminilidade como Metáfora da Alteridade

Do século XX até aqui, muitos foram os psicanalistas que se propuseram a pensar a temática da sexualidade feminina, tendo Lacan feito considerações relevantes e que trouxeram novos ares para a questão. Ainda assim, pode se argumentar que a releitura lacaniana reproduz a lógica fálica ao classificar a mulher como *não toda* inscrita nessa função. “Sendo assim, a mulher, com seu estatuto de ‘não existência’, acaba por sustentar o lugar de enigma, e com isso a garantia da fórmula do desejo masculino” (NERI, 1999 *apud* ARÁN, 2000, p. 174).

Alguns autores, porém, buscam pistas para pensar o feminino além do paradigma fálico dentro da própria teoria freudiana, como é o caso de Monique Schneider. Francesa, Schneider concluiu filosofia na Universidade Paris Natterre em

1981 e seguiu carreira como filósofa e psicanalista, realizando uma releitura crítica das obras freudianas, principalmente no que concerne a questão do feminino.

Schneider busca – e encontra – nos textos de Freud, referências de uma feminilidade que se constrói fora da norma fálica, através da representação do *atravessamento* e da *admissão* de um corpo estranho no interior de si. A incorporação de algo novo através de uma abertura – ou rachadura, brecha – dentro do psiquismo e a aceitação desse estrangeiro no interior do eu seria constitutivo e permitiria uma representação de um afeto ou experiência traumática antes intoleráveis. (SCHNEIDER, 1994 *apud* ARÁN, 2000)

A imagem da fenda é desenvolvida por Freud em muitos de seus textos como um espaço psíquico de admissão e recalçamento, do sim e não. A genitália feminina, entretanto, é descrita com imprecisão e se limita ao detalhamento do visível – clitóris e vagina. Schneider aponta que isso ocorre por conta de uma ignorância ou negação cultural do feminino e descreve um processo de recalçamento que acabou por dessimbolizar o feminino na teoria. “A topografia feminina, que apresenta esta ‘rachadura estreita’ que dá acesso a uma habitação interna, serve, portanto, de paradigma para figurar o espaço psíquico, que pode expulsar e acolher diversas manifestações imprevisíveis” (2004b *apud* AYOUCHE, 2014, p. 64)

Daí, resulta a vivência da alteridade que, precisamente, se caracteriza por *deixar-se atravessar pelo outro*. (SCHNEIDER, 1994 *apud* ARÁN, 2000) “Assim, a ideia de ‘receber o outro dentro de si’ pode ser pensada como sendo o paradigma da feminilidade na obra freudiana, e neste sentido a metáfora privilegiada para pensar a subjetivação” (ARÁN, 2000, p. 179).

4.6 Maria Escolástica e a Memória Arcaica Feminina

Maria Escolástica, psicanalista e doutora em filosofia da educação pela UNICAMP, questiona se o mito de Édipo possibilita uma saída satisfatória para compreensão da sexualidade feminina. Para essa autora, o arranjo do psiquismo ao redor da metáfora paterna acaba por excluir o feminino, criando uma lacuna simbólica que é vivida em nossa cultura patriarcal como um sintoma. Essa *brecha*, “evidencia traços do que poderia ser uma típica memória arcaica feminina, lembrança de um Outro gozo tornado impossível porque irrepresentável sob os

signos fálicos de nossa civilização. Lembremos que o impossível é o impensável” (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 137).

Escolástica (1995) faz um sobrevoo histórico em busca de representações femininas desde as organizações mais primitivas, na alvorada da linguagem, até a ascendência das religiões monoteístas e a eleição de um Deus pai e viril. Nas representações paleolíticas, por exemplo, sobram imagens do corpo feminino, como vulvas, seios fartos e ventres arredondados e fecundos. Referências a um par procriador ou a uma relação sexual, no entanto, não são tão comuns. Daí, sugere a noção de um imaginário onde o corpo da mulher serviria de encontro com o divino, numa fecundação espiritual ou milagrosa, como é o caso dos mitos que dão origem a algumas das religiões mais elaboradas da atualidade: a concepção de Buda e Jesus Cristo. “O mistério que cercava o corpo da mulher – lugar privilegiado do encontro entre o natural e o sobrenatural – talvez fosse, naqueles tempos arcaicos, a forma de um povo resguardar o lugar do Outro, garantindo, desse modo, a função simbólica.” (p. 85).

O corpo feminino é marcado pela condição do atravessamento, por um estado de receptividade, por um deixar-se penetrar. Escolástica argumenta que essa posição não é confortável, já que é fragilizante no sentido em que suporta, no real do corpo, a marca do humano. É assim que essa estrutura só é sustentável porque é acompanhada de um gozo, um gozo Outro. Logo, é exatamente contra esse gozo que o monoteísmo, em seu princípio, irá se colocar. “Pois esse privilégio colocava a mulher num plano inatingível, na medida em que o homem não a possuía toda. A capacidade do feminino em transcender a ordem fálica representava algo da ordem do impossível” (p. 107). A partir de então, as leis monoteístas irão dar as condições para o estabelecimento de uma ordem patriarcal sobre a anterior diversidade de representações míticas, sensuais, fecundas, ternas e poderosas do feminino.

Na medida em que o estabelecimento de uma outra ordem linguística (instituída pelo referencial paterno) e outro paradigma mental impõem uma ruptura nessa organização libidinal primitiva, surgem consequências pulsionais radicais, entre elas, o recalque dessa experiência primordial do Outro gozo. [...] Em seu lugar advém uma lacuna, um vazio, um aberto de representação. Faltam palavras. A clínica psicanalítica captou essa lacuna, significando-a com o aforisma: “o que quer uma mulher?” (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 100).

Como num ato clínico, Escolástica devolve a pergunta: *o que ele quer que eu queira?* O desejo masculino, desse modo, seria como um substituto minguado ao Outro gozo, suprimido do âmago feminino. O Outro gozo dá lugar, forçosamente, ao desejo do outro na constituição feminina.

5. De Kore, A Raptada, a Perséfone, A Rainha

[...]

DEMETER

*Pálida és tu, filha, e na tua testa
Senta-se uma escuridão estranha como uma coroa.
Olhe para cima, olhe para cima! Beba o vinho novo da luz.
Não sentes sob teus pés estranhos
O velho carinho da Terra, ó Perséfone?*

PERSÉFONE

*Querida é a pressão quente da terra sob os pés,
E querida, minha mãe, é a tua mão na minha.
Como alguém que, preso em algum selvagem continente,
Depois de longos dias de vagabundagem errante
Subindo um penhasco repentino, finalmente contempla
A segurança sem limites do mar,
E nela uma pequena vela que se dirige para casa,
Então olho eu na luz do dia, e seus olhos.*

DEMETER

*Tua voz é mais pálida do que os lábios ela que deixa.
Tu não vais ficar comigo! Eu conheço minha perdição.*

PERSÉFONE

*Quem sou eu, para que me deem ou retenham?
Pensa que eu sou a mesma Perséfone
Que eles tiraram de ti?*

DEMETER

*Dentro de teus olhos eu vejo
Alguma coisa terrível...*

[...]

(Edith Wharton, "Pomegranate Seed" (Tradução Livre))

Neste momento, penso ser importante fazer um breve desvio justificado no rumo da nossa conversa. Na esteira do que viemos falando, termos como Complexo de Édipo, pulsão de vida e morte, feridas narcísicas aparecem com frequência. Em comum, eles trazem a marca da mitologia grega, de onde Freud buscou matéria-prima para o desenvolvimento de parte importante de sua teoria.

Na história de Édipo Rei é onde o autor encontra a fundamentação para explorar a relação triangular entre filho, mãe e pai e seus sentimentos de amor, ódio e disputa por poder. Mas de Édipo, muito já lemos e ouvimos. E também ouvimos, não sem desconforto, que a mesma operação ocorre no caso das meninas, sendo preciso simplesmente inverter os papéis. No entanto, algo nesta conta não fecha, como pudemos ver até aqui.

A mitologia grega está repleta de histórias com protagonismo feminino e dela não faltam inspirações para pensar a essa questão. Foco de muitas discussões sobre o feminino, a relação mãe-filha e sua complexidade, o mito de Deméter, que narra o rapto de sua filha Perséfone, ou Kore, e sua transformação em rainha do submundo ao lado do deus Hades é uma dessas histórias possíveis para pensar a alteridade e a lei sob uma ótica feminina.

Para Kulich e Holtzman (2000), o mito de Perséfone assimila o conflito *edipiano* feminino de maneira muito mais satisfatória que a própria história de Édipo, sendo a perda da virgindade da menina como entrada para a sexualidade adulta e a formação de compromisso que soluciona o conflito entre o pai e mãe eixos centrais para pensar o paradigma feminino.

Em seguida, proponho que possamos pensar a função dos mitos na construção de um pensamento psicanalítico, o mito de Deméter e suas amarrações com o feminino e a relação mãe e filha e, a partir da elaboração de experiências clínicas, criar torções no mito original, com o intuito de trazê-lo para o contemporâneo, ficcionalizando as vivências e dando vida a Kore.

5.1 Mitologia e Psicanálise

Geralmente, quando pensamos em mitos, somos remetidos às fabulas, histórias fantásticas, incoerentes e, muitas vezes, distantes do que consideramos realidade. Mas, efetivamente, eles fazem parte de uma cultura e expressam suas

crenças, hábitos e seus problemas existenciais. É certo que podem parecer irreais e demasiadamente fantasiosos, e isso é porque pertencem à dimensão simbólica e, assim, contemplam o impossível e o contraditório. Eliade (2000 *apud* PASTORE, 2012) destaca que o mito aborda a origem das coisas, seus primórdios. Vemos na mitologia explicação para o princípio do mundo, do homem, das guerras, etc.

Mito vem de *mythos*, em grego, que, por sua vez, deriva do verbo *mytheio*, que quer dizer narrar, e *mytheo*, conversar. Daí, a ideia de que o sentido dos mitos tenha morada no discurso, em narrativas ligadas ao divino que se transmitem principalmente pela palavra. Porém, muito além disso, os mitos não devem ser pensados como uma sequência narrativa, é preciso estar atento à sua cadeia de sentido simbólico. (PASTORE, 2012).

Assim, os mitos são resultado de experiências coletivas, sem autoria individual ou consciente, onde interpretações do mundo são projetadas em imagens, símbolos e metáforas que expressam uma realidade, ainda que de maneira fantasiosa. (SOUZA; ROCHA, 2009). Pastore (2012) traz o pensamento de Lévi-Strauss (1958), onde ele propõe que pensemos o mito “como o linguista pensa a língua, ou seja, o mito como convivência entre os opostos de continuidade e descontinuidade, isto é, o desenvolvimento do mito é contínuo, mas sua estrutura é descontínua” (p. 21). Já Ernst Cassirer (1944) ressalta que os mitos têm uma vida interior móbil e versátil, são dinâmicos e aceitam as mais variadas versões de si mesmos.

É aqui que os mitos fazem sua mais valiosa aproximação com o inconsciente, pois também aceitam a contradição; os opostos se encontram em paradoxos por meio do conflito e da repetição. Freud, entusiasta da mitologia, afirma que o psiquismo não é apenas individual, ele carrega as memórias da humanidade, da história da espécie, que podem ser acessados através dos mitos que permanecem sendo recontados. (PASTORE, 2012).

Freud utiliza este suporte desde o início de seu trabalho, já em 1900, em *A Interpretação dos Sonhos*. Nesse livro, o mito aparece como ferramenta para compreensão dos processos inconscientes, mais especialmente os sonhos. O autor os aproxima do Oráculo, colocando suas linguagens lado a lado, sendo que ambos se comunicam de maneira ambígua e através de signos. (PASTORE, 2012). “Se os sonhos são os mitos do indivíduo, os mitos seriam, então, os sonhos da humanidade, exprimindo os seus desejos” (SOUZA; ROCHA, 2009, p. 202).

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud resgata os ritos e crenças sobre o totemismo e o animismo e cria o mito da horda primitiva, que fornecerá as bases para a compreensão da vida em coletivo de acordo com a psicanálise. E em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), no final de sua obra, Freud resgata a cultura judaico cristã para pensar a civilização a partir do mito da horda primeva. (SOUZA; ROCHA, 2009; PASTORE, 2012).

Souza e Rocha (2009, p. 202) trazem Didier Anzieu para pensar a função do mito dentro da psicanálise:

O mito cumpre uma função de prova da existência do inconsciente e de suas características de universalidade, intemporalidade e indestrutibilidade. A figuração simbólica do mito recebe relevo na obra freudiana como uma função de representação, pois o que é recalado precisa ser simbolizado, revelando o conteúdo latente do inconsciente. [...] Até o fim, em seus escritos, a exemplo dos mitólogos, [Freud] fala da sabedoria ensinada pelos mitos e de sua dupla lição: a da proibição e, também, a do desejo.

5.2 O Mito de Deméter e o Rapto do Desejo

Junio Brandão (2001) inicia a descrição do mito de Deméter apontando a estranha passagem de Kore, que do grego antigo *κόρη*, quer dizer jovem moça, donzela, a Perséfone, rainha do submundo. “A junção, todavia, de Kore, a semente de trigo lançada no seio da Mãe-Terra, Deméter, com a lúgubre Perséfone, rainha do Hades, é deveras estranha, mas ambas, mercê do sincretismo, constituem a mesma pessoa divina” (p. 73.). O que se sucede nesta transição, no entanto, fica à margem da descrição do mito.

Sempre cultuadas em dupla, Deméter é deusa da agricultura, Terra-Mãe, ou ainda mais especificamente, a mãe do trigo. Kore, fruto da união de Deméter e Zeus, representa o próprio trigo, semente que brota na terra novos frutos. Na Grécia Antiga, o culto às deusas está ligado aos ciclos de colheita e às estações do ano.

O *Hino Homérico a Deméter* é onde contém a principal narrativa sobre o mito, embora a história conte com inúmeras versões. Tomo emprestadas as palavras de Brandão (2001) para trazer parte da descrição do mito:

Deusa maternal da Terra, sua personalidade é simultaneamente religiosa e mítica, bem diferente, já se salientou, da deusa Gaia, concebida como elemento cosmogônico. Divindade da terra cultivada, a filha de Crono e Réia é essencialmente a deusa do trigo, tendo ensinado aos homens a arte de semeá-lo, colhê-lo e fabricar o pão. Tanto no mito quanto no culto, Deméter está indissoluvelmente ligada à sua filha Kore, depois Perséfone, formando uma dupla quase sempre denominada simplesmente de *As Deusas*. [...] Kore crescia tranquila e feliz entre as Ninfas e em companhia de Ártemis e Athena, quando um dia Hades, que a desejava, a raptou com o auxílio de Zeus, seu pai. [...] Kore colhia flores e Zeus, para atraí-la, colocou um narciso ou um lírio às bordas de um abismo. Ao aproximar-se da flor, a Terra se abriu, Hades apareceu e a conduziu para o mundo ctônio.

Desde então começou para a deusa a dolorosa tarefa de procurar a filha, levando-a a percorrer o mundo inteiro, com um archote aceso em cada uma das mãos. No momento em que estava sendo arrastada para o abismo, Kore dera um grito agudo e Deméter acorreu, mas não conseguiu vê-la, e nem tampouco perceber o que havia acontecido. Simplesmente a filha desaparecera. Durante nove dias e nove noites, sem comer, sem beber, sem se banhar, a deusa errou pelo mundo. No décimo dia encontrou Hécate, que também ouvira o grito e viu que a jovem estava sendo arrastada para algum lugar, mas não lhe foi possível reconhecer o raptor, cuja cabeça estava cingida com as sombras da noite. Somente Hélio, que tudo vê, e que já, certa feita, denunciara os amores secretos de Ares e Afrodite, identificou-a da verdade. Irritada contra Hades e Zeus, decidiu não mais retornar ao Olimpo, mas permanecer na terra, abdicando de suas funções divinas, até que lhe devolvessem a filha.

Sob o aspecto de uma velha, dirigiu-se a Elêusis e primeiro sentou-se sobre uma pedra, que passou, desde então, a chamar-se *Pedra sem Alegria*. Interrogada pelas filhas do rei local, Céleo, declarou chamar-se Doso e que escapara, há pouco, da mão de piratas que a levaram, à força, da ilha de Creta. Convidada para cuidar de Demofonte, filho recém-nascido da rainha Metanira, a deusa aceitou a incumbência. [...] Encarregada de cuidar do caçula Demofonte, "o que brilha entre o povo", a deusa não lhe dava leite, mas, após esfregá-lo com ambrosia, o escondia, durante a noite, no fogo, "como se fora um tição". A cada dia, o menino se tornava mais belo e parecido com um deus. Deméter realmente desejava torná-lo imortal e eternamente jovem. Uma noite,

porém, Metanira descobriu o filho entre as chamas e começou a gritar desesperada. [...] Surgindo em todo seu esplendor, com uma luz ofuscante a emanar-lhe do corpo, solicitou, antes de deixar o palácio, que se lhe erguesse um grande templo, com um altar, onde ela pessoalmente ensinaria seus ritos aos seres humanos. Encarregou, em seguida, Triptólemo, irmão mais velho de Demofonte, de difundir pelo mundo inteiro a cultura do trigo.

Construído o santuário, Deméter recolheu-se ao interior do mesmo, consumida pela saudade de Perséfone. Provocada por ela, uma seca terrível se abateu sobre a terra. Em vão Zeus lhe mandou mensageiros, pedindo que regressasse ao Olimpo. A deusa respondeu com firmeza que não voltaria ao convívio dos Imortais e nem tampouco permitiria que a vegetação crescesse, enquanto não lhe entregassem a filha. Como a ordem do mundo estivesse em perigo, Zeus pediu a Hades que devolvesse Perséfone. O rei dos Infernos curvou-se à vontade soberana do irmão, mas habilmente fez que a esposa colocasse na boca uma semente de romã e obrigou-a a engoli-la, o que a impedia de deixar a *outra vida*. Finalmente, chegou-se a um consenso: Perséfone passaria quatro meses com o esposo e oito com a mãe (p. 290 – 291).

De antemão, podemos perceber que a história, tal como é narrada, não nos permite acompanhar a jornada de Perséfone e suas experiências no submundo. No mito, sua vontade é suprimida. Raptada, forçada a ingerir as sementes de romã, devolvida sob um acordo no qual não tem voz. Em algumas outras versões, porém, Perséfone não é tão inocente, tendo, por exemplo, ingerido as sementes espontaneamente, desejando estar ao lado do novo marido. Fica claro, nessa ótica, que a separação de Kore de sua mãe permite que a jovem tenha novas visões de mundo, acessando conhecimentos sobre os mortos, as almas e os sonhos.

Da perspectiva de Perséfone, o mito encena o conflito amoroso e de lealdade da filha entre sua mãe e o pai/amante, podendo a sexualidade feminina amadurecer da ruptura da dupla de deusas. Aqui, o apego à mãe funciona como um interdito à perigosa e proibida sexualidade. É desta forma que Kore assume uma posição de vítima, numa clássica fantasia de sedução, pois é aí que esconde seu erotismo de sua poderosa mãe. Deméter é tão mais dominadora nesta relação que o pai, que Zeus precisa interferir e acessar Kore através de artimanhas, esse acesso, no

entanto, só é possível porque a mãe permite uma certa separação entre as duas. (DE PARADA, 2002).

As sementes de romã, ingeridas por Perséfone antes de seu retorno à terra, que quebram seu jejum e lhe submetem à lei do submundo, são uma representação simbólica de fecundidade, fertilidade, de desejo, da relação sexual e, em algumas culturas, da própria vulva, sendo o suco vermelho representante do sangue menstrual, do parto e do sangramento da primeira relação sexual. Assim, dentro do enredo mítico, as sementes de romã poderiam simbolizar que Perséfone tenha sucumbido à sedução e ao desejo. (BRANDÃO, 2001).

Para Nancy Kulich e Deanna Holtzman (2000), ao comer as sementes de Romã, Kore, a jovem donzela, transgride a proibição de sua mãe e acessa sua sexualidade, podendo tornar-se Perséfone. A entrada no mundo da sexualidade, para as meninas, é geralmente conflituosa e acompanhada de culpa, justamente por esta interdição colocada pela cultura e encarnada na figura materna. Nessa perspectiva, o mito ilustra que a menina pode ser levada a abdicar da apropriação de seus desejos sexuais a fim de preservar sua relação com a mãe, permanecendo em um lugar de inocência.

Com o acordo final, onde o tempo da jovem é dividido entre a mãe e o esposo, estabelecendo as estações do ano, Kore-Perséfone encontra uma saída possível, podendo manter o laço materno, seu primeiro amor, e continuar acessando sua sexualidade. É paradoxal a passagem de Kore, raptada e forçada, a Perséfone, poderosa rainha de um extenso território, mas o mito nos ensina que é através da formação de compromisso que a menina pode escapar ao Édipo de maneira satisfatória. (KULICH; HOLTZMAN, 2000).

O complexo tecido da relação entre mãe e filha ganha cores mais vibrantes sob essa ótica, onde a mãe é deslocada de um lugar de rivalidade/ressentimento e reposicionada sob tons ambivalentes de amor-perda, separação-lealdade.

Lara (2011) aponta para a totalidade da presença de Deméter no mito e para a especialidade de sua trajetória depois que Kore é tirada de seu lado. Um filho ou filha pode restaurar uma importante parcela prejudicada do narcisismo e atenuar os efeitos do desamparo, pois através dele, os pais podem recuperar a onipotência que outrora foi experimentada. Uma vez alienado na onipotência dos pais, o sujeito psíquico pode se desenvolver, pois ao estar entregue ao outro pode sentir-se amparado e amado.

Se uma mãe, porém, assim como Deméter, constitui na relação dual com sua filha ou filho a única possibilidade de restauração de seu narcisismo, a criança perde o lugar de sujeito e assume uma posição de objeto que foi perdido com a castração e agora recuperado. Nessa lógica, a criança se torna refém desta equação dupla de desamparo e onipotência, “desamparo, porque seu crescimento significa a derrocada narcísica da mãe, e onipotência porque seguirá ocupando o trono de ‘sua Majestade, o bebê’, ignorando os próprios limites e, assim, com dificuldades para reconhecer a si mesma e ao outro” (LARA, 2011, p. 12).

Diante disso, só há saída traumática para Perséfone, pois a condição divina de Deméter está vinculada à maternidade. Quando sua filha querida é raptada, Deméter desce do Olimpo para perambular na Terra sob a forma de uma velha senhora, ela abdica de suas funções e poderes e, ao tentar transformar o bebê Demofonte em imortal, procura um substituto fálico à filha perdida que lhe possa autorizar novamente a ocupar seu lugar de deusa.

Perséfone só pode ser reconhecida como um sujeito além de um pedaço constituinte do narcisismo de sua mãe através de uma longa jornada, onde um terceiro provoca uma separação na díade, proporcionando a possibilidade de que ambas a vejam como outro. “E, para reconhecer que Perséfone é um outro, Deméter precisa se colocar não em qualquer lugar, nem em todo lugar, mas num lugar próprio” (LARA, 2011, p. 13).

Nesse sentido, o rapto de Kore assume nova roupagem: é o rapto do desejo. Não mais em acordo com o desejo da mãe, a filha busca em outros locais maneiras de se constituir como sujeito desejante. O rapto, conforme Junito Brandão (2001), representa a morte simbólica de Kore, sua descida ao subterrâneo pode ser compreendida como uma “descida ao inconsciente, com o propósito de liberar o desejo reprimido e procurar a verdade com vistas a si mesmo, o que pode ser a mais bela das conquistas” (p. 303).

Assim, a jovem vai ao encontro do seu propósito mítico como o grão que morre, que penetra terra adentro, germina e renasce jovem outra vez, ciclicamente, de Kore a Perséfone e vice-versa.

5.3 Entre Kore e Perséfone, Deméter

Kore, nesta história, é brasileira, embora em seu nome carregue a origem e significado gregos. Nascida e crescida em uma comunidade simples da região de Porto Alegre/RS, Kore protagoniza esta história ainda muito menina, no furor e confusão de seus 15 anos. Apesar de ter e conviver com muitos irmãos e irmãs, é em sua visão que os olhos de sua mãe brilham. Deméter, deusa símbolo da agricultura, em seu nome, a marca de *terra* e *mãe*. Grande mãe.

Deméter é uma mãe poderosa, nutre e rege seus filhos com a força e amor de uma mãe brasileira, chefe de família. Apesar de amar a todos com intensa paixão, é com Kore que seu coração palpita. Companheiras, Kore e Deméter não se separam, alegram-se uma à outra. Zeus, aqui, não é deus de nada. Fraco, desempoderado, o pai de todos nunca está. O abuso de álcool e seus rompantes violentos lhe causaram exílio quando Kore era ainda um pequeno bebê.

É com a mãe que Kore aprende sobre a vida, a terra, os cuidados, em uma díade harmoniosa e plena. Porém, Kore é também muitas coisas além de filha. Na Grécia mitológica, era deusa dos brotos, dos novos frutos, do florescer. Aqui, Kore vem nos mostrar o cíclico, nascer e morrer, morrer e nascer. Outros a chamam de Perséfone, mas Kore não reconhece em si esse nome. Talvez Perséfone fosse alguém por vir, mas no momento presente, Kore era mais filha donzela que qualquer outra coisa.

Entretanto, no fundo de si, Kore ansiava por alguma coisa outra. Queria conhecer o jeito das coisas, experimentar os afetos dos quais as irmãs mais velhas cochichavam através das paredes. Ela queria saber como seria ser Perséfone, talvez. Mas enamorar-se não era permitido no acordo com sua mãe. Mesmo Deméter tentou seguir sua vida buscando por um amor diferente do maternal, o que causou grande ansiedade em Kore. Ambas decidiram, então, bastar-se entre si, Deméter como mãe, Kore como filha e nenhuma como mulher.

Apesar disso, Kore não resiste aos intensos afetos que seu corpo de 15 anos experimenta e enamora-se. Muito jovem e muito encantada, Kore julga ter encontrado naquele rapaz sua alma gêmea. Pequenas fissuras e rachaduras ameaçam a imbatível dupla, mas a mãe é astuta, sabe que a terra tudo acolhe, sabe que na terra tudo pode cuidar. Deméter acolhe o jovem casal no seio de seu lar, nutre-o e rege-o assim como fez com todos seus filhos. Não tarda a formar sua

própria aliança com o jovem noivo e, juntos, podem zelar por Kore de forma ainda mais completa.

Os anos passam e Kore se vê enredada em uma bolha cada vez maior, onde não havia preocupações nem responsabilidades, mas também nem liberdade e nem autonomia. Seu jovem espírito adulto já não pode ser nutrido no reduzido espaço entre a mãe e o marido. Sentia-se insatisfeita, incompleta, como se lhe faltasse algo. As tentativas de fuga são falhas e catastróficas e acabam empurrando-a de volta à segurança.

Enquanto isso, o destino de Kore caminha para a mudança, ainda que ela não desconfie. Uma mordaz doença acomete o corpo de Deméter e não demora a consumi-la. Num curto período, Kore se vê absolutamente sozinha. A relação com o marido-extensão da mãe não faz mais sentido. É hora de errar-se.

Errar-se é mesmo um bom termo. Kore vagueia e comete erros, perde seu rumo, perde-se sem a presença da mãe. Rompe laços e fracassa em criar novos, titubeia, amedronta-se, fere e é ferida. Kore, a eterna filha, morre com a morte da mãe. Mas dentro de si, Kore tem a força dos ciclos e com a morte advém o nascimento. Neste nosso mito moderno, é quando morre Deméter que nasce Perséfone.

Perséfone, na mitologia Grega, é rainha do Submundo, esposa de Hades, deusa da fertilidade. Por baixo da superfície, ela fertiliza a terra e dá condições para que sua mãe cultive o solo; seu passeio entre o Submundo e os campos de Deméter ditam as estações do ano. Aqui, entretanto, Perséfone não é esposa nem rainha. Perséfone é mulher.

Nos braços de outras mulheres é que Perséfone encontra, enfim, morada. Seu coração se acalma num aconchego que lhe é familiar. Sua vida ganha contornos próprios, seus desejos assumem caráter singular e sua postura engrandece em autonomia. Mas nem tudo são flores para a deusa dos brotos: as fronteiras entre filha e mulher se borram nessas relações. Coisas se repetem, afetos são perseguidos com a força que só a falta pode produzir. Embora livre, Perséfone carrega consigo a sombra materna, busca em suas relações um cuidado específico, uma sensação de amparo, um afeto finito em si, completo, pleno e cabal.

É uma busca impossível, essa de Perséfone, mas lhe põe em movimento. Dá partida em seu desejo, que é o que a guia neste ciclo infinito de fins e começos, de novos amores com primevas feições.

6. No meio do Caminho Tinha Uma Mãe

*Dissemos que ela era uma imagem negativa de mim por causa de sua
leveza
Ela é luz e também passagem, a glória no meu córtex
Filha, onde você conseguiu toda essa divindade?
Seus olhos são as duas poças escuras de Neruda no crepúsculo
Às vezes ela é uma estranha em minha casa porque eu não a tinha
imaginado
Quem será sua filha?
Ela e eu somos o refluxo gradual da escuridão de minha mãe
Eu desenrolo a fita de sua vida, e é um longo e liso corredor, as portas
escancaradas
Sua superfície é um desvio, é por isso
Uma ferida nela, uma ferida em todos nós
Dentro dela, minha coragem e timbre, minha imprudência
(Carmen Gimenez Smith, “The Daughter” (Tradução Livre))*

Se pensarmos a sexualidade feminina como um caminho a ser percorrido pela menina, no meio deste caminho, há a mãe. É na relação com a outra mulher desta dupla que a menina pode encontrar – ou não – os subsídios necessários para esta passagem sem fim. O feminino se reedita em muitas fases na vida de uma mulher: a menarca, as primeiras experimentações sexuais, a gestação, o parto, a menopausa. Em cada uma dessas fases, a menina é remetida, mais uma vez, à identificação com sua mãe. (RIBEIRO, 2009). Assim, podemos pensar que algo do feminino vai sendo transmitido em cada retorno, cada reedição, entre gerações.

Em Freud, a mãe da menina aparece por entre as sombras: sabe-se que algo lá, emaranhado na relação pré-edípica, algo que resiste ao Édipo clássico, mas, ainda assim, não se pode dar contornos nítidos à essa relação. O autor afirma: “tudo na esfera dessa primeira ligação com a mãe parecia tão difícil de apreender nas análises – tão esmaecido pelo tempo e tão obscuro e quase impossível de revivificar – que era como se houvesse sucumbido a uma repressão especialmente inexorável” (FREUD, 1933/1996, p. 139). A relação mãe-filha fica sob o signo do arcaico, do remoto, do inacessível. Será essa relação tão inacessível? Ou seria inacessível a

um analista homem, em virtude da qualidade da relação transferencial? Como esses sentimentos e identificações que se reconfiguram ao longo de uma – não, de várias vidas femininas dentro de uma família podem estar tão encobertos?

A mãe é uma mulher, a filha, também. Assim como a avó e a bisavó. A feminilidade se tece neste emaranhado geracional, como uma herança maleável que é dada e recebida, rearranjada, repetida e transformada. Em cada dupla reencarnada, novos cenários e velhas cenas se compõem; em cada nova dupla, a complexidade de uma relação única.

Paradoxalmente, a sexualidade é o que irá se colocar entre mãe e filha, criando espaço de arejamento entre a dupla. Como colocado por Mariana Ribeiro (2009), “o que separa – e, justamente por separar, une – a mãe da filha, é a sexualidade da mulher, único território não partilhável” (p. 16).

6.1 Identificação e Separação

Em *A Feminilidade* (1933/1996), Freud se detém sobre o percurso de separação da menina e sua mãe:

Orientaremos, agora, nosso interesse no sentido de saber unicamente que coisa põe fim a essa poderosa vinculação da menina à sua mãe. Conforme sabemos, este é o seu destino habitual: está determinado a dar lugar a uma vinculação a seu pai. Aqui, deparamos com um fato que constitui uma indicação para nosso esclarecimento subsequente. Esse passo no desenvolvimento não envolve apenas uma simples troca de objeto. O afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade; a vinculação à mãe termina em ódio. Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida; pode ser muito cuidadosamente supercompensado, posteriormente; geralmente, uma parte dele é superada, ao passo que a parte restante persiste (p. 82).

Diante disso, resta saber: a hostilidade é a única possibilidade de separação colocada entre mães e filhas? Ou ainda, de que forma a agressividade contribui para criar uma desidentificação psíquica, desidentificar-se da mãe e desenhar o eu dentro dessa relação?

Sobre a identificação, mais adiante no mesmo trabalho, Freud (1933/1996) afirma:

A identificação de uma mulher com sua mãe permite-nos distinguir duas camadas: a pré-edipiana, sobre a qual se apoia a vinculação afetiva com a mãe e esta é tomada como modelo, e a camada subsequente, advinda do complexo de Édipo, que procura eliminar a mãe e tomar-lhe o lugar junto ao pai. Sem dúvida justifica-se dizermos que muita coisa de ambas subsiste no futuro e que nenhuma das duas é adequadamente superada no curso do desenvolvimento (p. 91).

Aqui, Freud aponta para a ambiguidade desta relação: o amor profundo, primordial e o ódio, a hostilidade. Para Ribeiro (2009), a relação com o pai, ou um terceiro, tem a função de abrigo frente à intensidade dos conflitos identificatórios entre mãe e filha. É assim na história de Kore-Perséfone, onde a entrada de um terceiro, o pai/amante, permite ventilação e diferenciação entre *As Deusas*, criando um espaço único para Perséfone.

De acordo com Godfrind (1994 *apud* RIBEIRO, 2009), o amor idílico – aquele repleto de ternura – entre mãe e filha, mais comumente observado na clínica e na vida, é a outra face do mesmo afeto: ódio e hostilidade. No entanto, diferente de Freud, a autora aposta que, independentemente do lado da moeda, nem ódio nem amor permitem uma diferenciação entre a dupla. A aposta é de que a separação e diferenciação só é possível diante de uma *mãe suficientemente boa*, por quem as expressões hostis da criança podem ser acolhidas como elemento inerente da relação.

O termo é de Donald Winnicott e sua Teoria do Amadurecimento Humano. Talvez seu conceito mais popular, a mãe suficientemente boa é aquela capaz de adaptar-se às necessidades do bebê na medida em que se apresentam, num inicial estado de *preocupação materna primária*, onde a dependência é absoluta. A partir daí, no período de dependência relativa, onde o ambiente passa a compor junto com a mãe os cuidados da criança, a mãe suficientemente boa é capaz de frustrar o bebê, direcionando sua atenção para outras esferas importantes de sua vida e permitindo espaçamento em sua relação e o desenvolvimento da independência materna. (ROCHA, 2006).

Dessa forma, uma mãe que aprisiona sua filha em um ideal narcísico, gerando uma confusão entre seus corpos já tão semelhantes, não permite a introdução do ambiente e as pessoas que o integram na relação, não possibilitando

as condições para uma separação adequada e menos traumática. “Não se separar da mãe [...] é comprometer, mesmo que parcialmente, a capacidade de pensar e a liberdade psíquica para as realizações na vida. No caso feminino: as realizações como mulher, como mãe e como profissional” (RIBEIRO, 2009, p. 48).

Ana Cláudia Meira (2021) salienta ser preciso que o narcisismo primário, presente na identificação primária entre mãe e bebê, ceda lugar ao amor objetal edípico para que se dê a triangulação da relação, transformando a dupla em família e permitindo a constituição de um sujeito singular. Nos tempos iniciais desta relação, durante a gestação, a mãe experimenta de fato um estado de completude e onipotência, onde ela tudo é capaz de suprir. Por nove meses, a realidade é que dois são um, ocupam o mesmo corpo, sem interferência de um terceiro, onde o Eu Ideal reina em absoluto.

Ainda, no especial caso das meninas, Ribeiro (2009) teoriza que a dificuldade de criar espaço entre mãe e bebê também se refere à falta do pênis. No entanto, diferentemente de Freud, o problema não está nos sentimentos de inveja e ressentimento que isso poderia causar, mas sim, na inexistência de um órgão que possa fornecer apoio psíquico para a diferenciação, como no caso de mães e filhos. Retomo aqui a hipótese de Beauvoir (1949/1970a) de que o pênis forneceria aos homens a possibilidade de encarnar um duplo em si mesmo, uma espécie de *alter-ego* que divide o peso de ser objeto no psiquismo. Nas mulheres, então, este duplo estaria colocado na filha e vice-versa.

Ribeiro (2009) traz o conceito de *Império do Mesmo* para pensar este outro que nasce de um, se transforma em dois que são, corporalmente, iguais. Assim, as fronteiras entre o eu e o outro são traiçoeiras, como a linha do horizonte entre mar e céu que se misturam em um azul similar e confundível e que, vistas de longe, geram a ilusão de dissolução. Nesse sentido, a autora alerta: “a similitude da relação mãe-filha parece gerar vias de facilitação para *ciladas narcísicas*, tais como a formação de um duplo, que é o mesmo” (p. 52). São nesses casos que duas parecem se fundir em uma, dividindo um mesmo eu.

O duplo é um conceito freudiano que também remete ao Eu Ideal, refere-se a alguém tido como idêntico, com uma multiplicidade de características em comum, o que gera uma intensa identificação ao ponto de confusão sobre quem é o Eu e quem é o outro. (Meira, 2021). A ideia do *Doppelgänger*, que vem do alemão *doppel*, traduzido para duplê e *gänger*, que significa andarilho, vem do folclore alemão e é

uma presença constante nas produções culturais, como os clássicos *Persona* (1966) e *Um Corpo que Cai* (1958), os mais recentes *Cisne Negro* (2010) e *O Homem Duplicado* (2014) e a revolucionária produção televisiva *Twin Peaks* (1990).

Em todas as produções, o duplo é representado com estranheza, em clima alucinatório e de horror. Otto Rank (1914/2013 apud WEIMANN; EZEQUIEL, 2015) acredita que o duplo se caracteriza como uma tentativa de burlar a morte, mas que acaba por converter-se em um mensageiro desta.

Para Freud (1919 apud MEIRA, 2021) a função do duplo é proteger contra a aniquilação. Assim, segundo a autora, um filho funciona como um duplo para a mãe, visto que pode protegê-la da morte e do esquecimento; algo parecido acontece com o bebê. Entre mãe e filha, mais além, a noção de duplo se intensifica, pois o espelhamento de imagem sustenta o narcisismo primário, não suportando nem a noção de dois, que dirá três.

No especial caso de *Cisne Negro* (2010), produção cinematográfica de Darren Aronofsky e protagonizado por Natalie Portman, como a bailarina Nina Sayers, a questão do duplo na relação mãe e filha é explorada de forma mortífera. Capturada no papel de eterna *doce menina*, destinada a realizar as aspirações frustradas de sua mãe, Erica, como bailarina, Nina não consegue completar a passagem de menina para mulher. “Nina não é uma mulher nem se refere a uma outra. Mantém-se afastada, isolada, das outras moças bailarinas como ela, como se nesse mundo feminino não houvesse um lugar que pudesse ser dito seu” (ZALCKBERG, 2011, p. 02).

Barrada de seu acesso à sexualidade, Nina possui poucos lugares onde apoiar sua existência. Através da dor e das mutilações que provoca em seu corpo, consegue fazer-se real – pela concretude do ferimento na pele que lhe dá borda. Quando convocada a interpretar o *Cisne Negro*, personagem que precisa esbanjar sedução e malícia, “Nina cai no vazio, isto é, em sua passagem de menina a mulher, ela encontra o nada” (WEIMANN; EZEQUIEL, 2015, p. 96). O duplo, até então aprisionado na imagem materna refletida nos tantos espelhos espelhados pela casa – onde antes Nina buscava o parco suporte para seu Eu –, liberta-se, levando Nina à beira do precipício. “Nesse gênero de perturbação – o duplo – não é o outro que me duplica, sou eu que sou o duplo do outro. O duplo está apto a representar tudo o que nega a limitação do eu, a encenar o roteiro fantasmático do desejo” (LUZ, 2011, p. 183).

Retomando Spielrein (1913/2021) e o que ela caracteriza como uma facilidade que as mulheres possuem para experimentar sentimentos e sensações vividas por outros, em particular no caso em que mães atribuem os relacionamentos de suas filhas a elas próprias, revivendo como seus os afetos em relação a seus genros, o mesmo pode ser experimentado pelo lado da filha, reforçando a ideia do duplo e de compartilhamento do eu. Essas fronteiras e partilhas tendem a se fazer e refazer ao longo da vida, ora construindo, ora desmoronando. Aí que a paixão entre mãe e filha se intensifica, oscilando entre amor e ódio, numa “tensão paradoxal entre o horror e a fascinação ao idêntico” (RIBEIRO, 2009, p. 49).

Meira (2021) esclarece quanto às armadilhas desta relação intensa:

A semelhança tão pouco distinguível de seus corpos dá a ilusão de uma proximidade que causa tanto encanto quanto medo, pois, nessa mistura, não fica claro onde termina o corpo de uma e onde começa o corpo de outra, uma parte do qual permanece não simbolizado (p. 105).

A relação simbiótica fica colocada de tal forma que se cria uma ilusão de unidade indissolúvel – como o horizonte. Esse é o modelo maternal de Deméter, onde a intensa identificação narcísica não permite a separação e, caso ela ocorra mesmo assim, a mãe se torna inconsolável e deprimida. Ribeiro (2009) alerta que “uma mãe insatisfeita narcisicamente toma a filha como extensão. Forma-se um duplo, ou o império do mesmo, no qual a filha somente existe para realizar os projetos narcísicos da mãe” (p. 54), como acontece com a carreira de bailarina de Nina. Para McDougall (2000), o fracasso no processo de se desassociar do corpo da mãe compromete “a capacidade da criança de integrar e reconhecer como seus o seu corpo, os seus pensamentos, os seus afetos” (p. 36).

Essa autora trará o conceito de *um corpo para dois* para se referir às relações de completa adesão entre mãe e bebê. Ao pensar sobre o *self* corporal e individual e a rede constitutiva do sujeito desde a primeira infância, que encarna no corpo da mãe a organização dos primórdios da vida psíquica, ela se depara com a fantasia prolongada de que há “um corpo para dois, um sexo para dois, um psiquismo para dois e até uma única vida para dois” (MCDUGALL, 2000, p. 37). Essa fantasia se reconfigura ao longo da vida, já que no caminho de formação do sujeito, o outro sempre seguirá como ponto de referência. Assim, nesse caso, o corpo da mãe

representa o Outro corpo no qual é preciso apoiar-se, identificar-se para depois separar-se e poder se constituir.

E quando a mãe não pode se fazer como outro? Quando só há, sempre, um corpo para dois? Meira (2021) elabora o conceito de *mães de captura* para se referir às mães que capturam suas filhas para si, não reconhecendo a diferença e não permitindo a constituição de um sujeito separado da dupla ideal. Do ponto de vista das filhas, sentem-se incapacitadas de seguir suas vidas e tomar decisões que contrariam suas mães distanciando-as delas. Capturadas por essa relação, possuem dificuldade de estabelecer uma identidade separada.

Se retomamos a metáfora do atravessamento pelo outro para pensar a feminilidade, assim como apontou Schneider (1994 *apud* ARÁN, 2000), onde deixar-se atravessar e penetrar pela alteridade é parte constituinte do feminino, a menina não pode tornar-se mulher, uma vez que a relação mãe-filha interdita o outro. Nesses casos de captura, mãe e filha atravessam uma à outra, invadindo-se numa espécie de retroalimentação com fim dentro de si mesmo. A imagem suscita a figura de Ouroboros, criatura mitológica representada por uma serpente que engole a própria cauda, simbolizando o eterno retorno da morte e ressurreição. Assim como Perséfone descendo ao submundo e renascendo na dança eterna das estações.

Entretanto, Meira (2021) destaca que existe em todos nós a tendência à evolução e ao crescimento, desde o desenvolvimento de nosso corpo biológico ao nosso psiquismo em constante mudança e adaptação. Deste modo, concomitante com a manutenção da identificação e pacto idílico com a mãe, há uma importante necessidade de separação e crescimento, “uma força diferenciadora que não cessa de pulsar” (p. 272).

Essa força que impulsiona para o distanciamento seria a pulsão de morte, este empuxo à ruptura e destruição, porém carregado de possibilidade de abertura e criação. “Somente depois de um movimento disruptivo, é que algo novo poderá ser construído com o direcionamento da pulsão sexual, de modo que o que estava tão firmemente cerrado [...] ganhe fissuras e seja desmanchado” (MEIRA, 2021, p. 272.)

No mito de Perséfone, seu rapto e sua descida ao mundo inferior, quando uma fenda se abre na terra, representam ruptura e morte, possibilitando, porém, separação e criação de um desfecho que produzisse interdição à mãe. Diferentemente daquela imagem de Ouroboros, onde não há brecha, não há respiro, onde mãe e filha se encerram em si. Com isso, colocam-se dois desafios para a

trajetória da menina: separar-se, ainda que parcialmente, da imagem materna, distinguindo-se como sujeito de seu próprio desejo e compreender e exercer sua identidade sexual, sendo que ambos os processos são codependentes. Enfim, a sexualidade é a única fronteira intransponível entre mãe e filha.

6.2 Deméter, a Grande Mãe

Não é por acaso que Deméter é uma grande mãe, essa que nutre, que acolhe, que suporta, que coordena, que rege. Barcellos (2019) chama atenção para como o adjetivo *grande* é usado apenas no arquétipo da mãe, conforme ele aponta, não existe a ideia de um “Grande Pai, [um] Grande Velho Sábio”. Além disso, “esse ‘grande’, em inglês, é *great (the Great Mother)* – *great* é mais que grande, é grande no sentido de importantíssimo, de imponente, de magno. É superlativo” (p. 272). E dessa grande mãe, não é possível se separar.

Mas, nestas histórias, onde estão os pais? Em nosso conto, Kore possui pai, ele está lá, porém, não está. Nas relações estreitas entre mães e filhas, as figuras paternas são insuficientes, incapazes de produzir borda e diferenciação. O pai de nossa Kore compartilha apenas o nome com Zeus, de poderoso nele não há nada. É fraco, desinteressante, opaco. Sua personalidade e história própria não o favorecem frente à Grande Mãe e, eventualmente, seus comportamentos terminam por bani-lo da família da qual nunca havia feito parte, não exatamente.

Godfrind (1994) aponta que é o homem o responsável por perturbar o pacto entre mãe e filha. Seu papel como terceiro é essencial para transformar uma, em duas. “O pai é francamente identificado [...] como aquele que executará a função de corte, de interdição do incesto, de regulação da unidade fixa, de chamamento para fora...” (MEIRA, 2021, p. 84). O desejo se coloca através de sua ação, liberando a filha de ser objeto materno e permitindo-lhe desejar o diferente. O corte paterno irá permitir, enfim, a triangulação edípica, uma segunda chance. Neste novo campo, a menina valida sua existência independentemente do olhar do outro materno e pode ingressar na lógica do desejo e das escolhas próprias. (MEIRA, 2021).

Kore até tenta lançar-se em direção ao seu desejo quando reivindica o direito de enamorar-se, no entanto, sem o anterior apoio paterno da triangulação, sua tentativa é falha. O novo homem é uma reedição da fraqueza de seu pai e acaba

também por ser engolido pela Grande Mãe. Lacan (1969-1970/1992) já nos havia avisado:

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso (p.118).

Para Zalcborg (2003), devido ao enlace particular entre mãe e filha, a menina será ainda mais facilmente alienada no desejo materno, tornando mais dificultosa a identificação de seu próprio desejo. Pelas palavras de Meira (2021), “elas ficam cativas nessa terra de ninguém; ou melhor dizendo, nessa terra da mãe, nessa mãe-terra, em que somente a mãe faz e acontece” (p. 171). Mais uma vez, não é por acaso que Deméter é ela própria a Grande Mãe-Terra.

Devido à grandeza dessa mãe, para Kore, é difícil reconhecer-se como mulher, mas também, reconhecer a mãe como algo além disso, como alguém que deseja algo além dela. Quando é Deméter quem ensaia uma saída, Kore não pode suportar a realidade de não ser tudo que sua mãe precisa, seu único objeto de desejo, sendo ela o próprio fruto que brota da terra. “A realização de que algo continua faltando à mãe representa o fim do momento idílico ilusoriamente experimentado” (ZALCBORG, 2003, p. 96). Mas é Deméter, nesta história, quem cede, soldando mãe e filha de vez. Assim, encerradas em si mesmas, elas podem formar o pacto sem que haja ninguém para rompê-lo. Somente a insuportável realidade da morte é capaz de fornecer uma tardia castração.

O reconhecimento da mãe como castrada, como mulher submetida à falta e ao desamparo também atua no sentido de oportunizar separação entre a díade. “Em parte, a representação do sexo da mulher deriva deste reconhecimento. Por outro lado, o campo materno permanece externo à operação da significação fálica, mantendo-se no registro do recalque originário” (POLI, 2007, p. 286). É preciso que a menina represente o corpo materno para além do abrigo do ventre, que o represente como um corpo feminino sexualizado para que se promova diferença nas imagens tão parecidas diante do espelho e, assim, tomar o próprio corpo como feminino e, da mesma forma, sexualizado. Para Poli (2007), o enigma do feminino como um todo é também resultado deste impasse.

A cultura, por seu lado, também tensiona essa questão; uma mãe, não é mais uma mulher. Com a glorificação da imagem da Virgem Maria ao longo do século XIX, essa imaculada mãe cujo a maternidade não tem ligação alguma com a sexualidade, ergue-se um pedestal inatingível: a mulher que é mãe se transforma em uma santa que encontra nos filhos seu maior prazer e devoção. (NUNES, 2000).

Para Escolástica (1995), muitos elementos estão colocados nessa relação, “tantos e tão entrelaçados que mal se consegue discerni-los no tempo e na história. São fantasmas pessoais da mãe, ideais impostos culturalmente à feminilidade, expectativas sociais...” (p. 142). Então, diante de todos os sinais e mensagem recebidos, como poderá a menina identificar o desejo da mãe fora de si mesma, sem a ajuda dela e nem de um terceiro que personifique esse desejo?

Sem uma figura paterna capaz de capturar o desejo e o investimento libidinal da mãe, o pai também não representa uma saída possível para a menina. Agora sim, a impossibilidade de estabelecer um significante fálico que possa instituir diferença e distância entre o espelho em que ambas se refletem parece implicar, justamente, numa falha de transmissão de algo feminino, já que “a mãe transmite à filha, lado a lado ao investimento fálico, o desejo de desejo” (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 144). Para essa autora, aqui se encontra o que ela define como uma memória arcaica feminina.

Não obstante, no caso de uma triangulação favorável, que apanhe o desejo da mãe e abra passagem para a filha, algo ainda permanece obscuro. Algo ainda resta:

A filha revive [na mãe] fantasmas arcaicos de sua própria incompletude; seu sexo nela a lembrar uma fenda simbólica permanentemente aberta e a angústia de saber que nenhum objeto poderá tamponar aquele buraco sem fundo. Mãe e filha se enrodilham numa falta comum – amando-se como a si mesmas e odiando-se por não serem resposta uma para outra. Não há uma essência comum que possa ser compartilhada entre duas mulheres senão um segredo que, em não se dizendo irá, contundo, perpetuar o enigma da feminilidade (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 143).

Mas, afinal, que segredo é esse? O que é que sobra desta relação espelhada que nem mesmo o falo – aquele todo poderoso – pode apreender?

6.3 O Resto é a Joia

Malvine Zalcberg (2003), em seu trabalho *A Relação Mãe e Filha* questiona: “Como uma mulher constitui sua feminilidade a partir da qual, um dia, a filha constituirá a sua?” (p. 16). Uma pista, em seu entendimento, está na possibilidade de a mãe equilibrar-se, talentosamente, entre ser mãe e mulher. A partir da experiência materna frente a estes dois aspectos, a filha pode experimentar sua própria feminilidade de maneira única e distinta. “Cabe a cada mulher forjar-se numa identificação feminina pelos caminhos da inventividade e da criação” (p. 15).

Neste sentido, da identificação inventiva com a mãe, que Zalcberg retoma o conceito de *resto* do processo edípico para a condição de separação com a mãe. Na menina, o corte simbólico que o pai produz na relação mãe-filha, mesmo que bem-sucedido, nunca pode ser total, pois a identificação masculina, apesar de importante para a constituição feminina, não consegue resolver o impasse identificatório. Por isso que, na saída do complexo edípico, a menina retorna à mãe, já que, assim como ela, é também mulher e pode oferecer-lhe mais pistas substanciais para a tarefa de existir como uma. “Introduz-se aqui o campo de grande contribuição de Lacan para a teoria da sexualidade feminina fundamentada nos novos e originais conceitos formulados por ele na psicanálise: o relativo ao *resto* da operação edípica no destino feminino” (ZALCBERG, 2003, p. 15). O retorno à mãe e a insuficiência do corte paterno, nos mostra então que a mulher não está totalmente submetida à castração e, portanto, à lógica fálica. Nesse retorno nostálgico, algo específico da sexualidade feminina parece sempre escapar ao discurso. (ZALCBERG, 2003).

O *resto*, na psicanálise, se localiza justamente onde os campos da linguagem e dos discursos não são capazes de alcançar, apenas contornar. “A função do resto, no tocante à análise, está na (im)possibilidade de decifrar a materialidade da palavra, o significante em jogo, o fragmento de lembrança, o resíduo de uma cena traumática que não pôde ser incorporada” (BURGARELLI; VICTOR, 2022, p. 04). O resto trata, portanto, de algo indizível, impossível de saber ou acessar. Na gênese do sujeito, através do encontro com o Outro, sobrevive um resto, identificado por Lacan (1962-63/2005 *apud* BURGARELLI; VICTOR, 2022) como objeto *a*. Este resto, objeto *a*, cindido do sujeito em emersão, é particular e não partilhável e se transforma em algo a ser perseguido e recuperado:

O objeto *a* opera como uma isca à pulsão, uma promessa de se alcançar algo que poderia completar aquilo que é faltante à natureza humana, e exatamente por isso é que ele não tem forma, pode ser qualquer coisa, pode ser tudo. Há um brilho que reveste o objeto *a* e o coloca como algo enigmático, precioso. Uma miragem da presença, mas que essencialmente é um vazio. (BURGARELLI; VICTOR, 2022, p. 05).

Impossível não relacionar essa passagem com o imaginário acerca do enigma feminino, sempre etéreo e inexplicável. Será esse o resto que sobra do encontro entre mãe e filha, a despeito dos efeitos edípicos? Será o feminino impensável e indizível, distante como uma miragem e, essencialmente, inalcançável para a filha em formação como sujeito?

Godfrind (1994) traz a ideia de um núcleo que, de acordo com sua hipótese, revestido de um profundo investimento libidinal homossexual primário, constituiria, em diferentes medidas, uma base comum para o psiquismo feminino. Afinal, nem toda mulher será mãe, mas toda filha parte de uma.

Diante de ligações idílicas muito profundas, ou de relacionamentos em que o ódio é brutal, muitas mulheres passam infância, adolescência e vida adulta retornando às suas mães. Independentemente se é pela via do ódio ou do amor – como já vimos, faces da mesma moeda – este retorno denuncia uma aproximação amorosa carregada de nostalgia. (GODFRIND, 1994).

O núcleo funciona, então, como “alicerce da organização da personalidade, é organizado sobre as identificações adesivas ou miméticas, [acoplado] buraco-a-buraco com a mãe [...] numa adesão incondicional ao semelhante” e é constitutivo da feminilidade da filha. (GODFRIND, 1994, p. 87-88). A partir da noção de um núcleo irrepresentado e irrepresentável transmitido desta relação, Godfrind (1994) fundamenta a ideia de uma herança fantasmática do feminino:

Para a menina, a conquista do amor maternal passa por uma exigência organizada em torno da similitude: “você é menina e carregará e transmitirá o destino das meninas”, é a mensagem materna à filha. A filha tem a perpetuar a feminilidade tal como o inconsciente da mãe lhe transmitiu. [...] Ao mesmo tempo, elas inscrevem-se numa filiação feminina fantasmática que congela as mulheres nos papéis que, carregados de segredos e mitos familiares, transmitem-se, inexoravelmente, de mãe para filha. A fidelidade à mãe traduz-se pelos

fracassos/sintomas próprios a cada história, e que hipotecam o encontro amoroso, a sexualidade, a maternidade, as realizações pessoais (p. 88).

Se assim lhe for viável, a mãe pode transmitir à filha sua condição de mulher frente à incompletude e o atravessamento a partir de uma posição valorada. É como se pudesse dizer: “Não sou tudo, não tenho tudo e, por isso, não te dou tudo; logo, tu também terás que te haver com faltas, falhas e ausências, mas, ao mesmo tempo, considerar que te dei outra coisa: o feminino” (MEIRA, 2021, p. 96). Em outras palavras, a menina busca junto a mãe, sua semelhante, pistas para a vivência a partir de um ponto de vista feminino, por sua parte, a mãe só poderá transmitir a herança, enquanto mulher, se antes tenha sido possível para ela elaborar a castração.

Esta herança, fundada no ininteligível do *resto*, é inundada de angústia, pois, assim com o objeto a, “têm sua marca na dimensão da perda e do corte” (BURGARELLI; VICTOR, 2022, p. 05). No entanto, Burgarelli e Victor (2022) alertam que esta *ferida aberta*, por ser vazia em sua natureza, transborda potência de invenção e tem como motor, o desejo. Herdado, então, este núcleo que é ferida, abertura e vazio, mas pulsante de libido e criatividade, a menina pode tornar-se mulher, apoiada naquilo que recebe de outras gerações de mulheres de sua família e de mais além dela – por que não?

“Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu”, é a frase de Goethe citada por Freud em *Totem e Tabu* (1913/1996, p. 160). Não basta receber, é preciso um trabalho de conquista, de tomada e de apoderação daquilo que é herdado, de outro modo, não se cria algo próprio. Nesse sentido, o feminino, quando disponibilizado pela mãe, ainda precisa ser capturado pela filha, transformado, para que possa brilhar como seu. “A feminilidade de mãe em filha talvez seja como uma joia de família que pode ser transformada e/ou manter-se intacta – as faces possíveis do cristal – dentro de um vasto gradiente de possibilidades e limites, de geração em geração” (RIBEIRO, 2009, p. 173).

Em *A Casa dos Espíritos*, Isabel Allende (1995) desenha com destreza a linha geracional de mulheres da família Del Valle-Trueba. Em seu primeiro romance publicado, a escritora chilena narra os eventos políticos que transformaram o país através da voz de quatro gerações de mulheres: Nívea, Clara, Blanca e Alba.

Herdeira da história e dos textos da avó, é de Alba a tarefa de narrar a evolução de sua família e da política no Chile.

“Barrabás chegou à família por via marítima, anotou a menina Clara com sua delicada caligrafia. Já nessa época tinha o hábito de escrever as coisas importantes e, mais tarde, quando ficou muda, escrevia também as trivialidades, sem suspeitar que, 50 anos depois, seus cadernos me serviriam para resgatar a memória do passado e sobreviver a meu próprio terror” (ALLENDE, 1995, p. 09).

É assim que Alba decide começar seu relato, apoiada em algo passado de mão em mão até que chegasse nas suas. O romance, com as peculiaridades do realismo mágico, retoma a história desde a bisavó Nívea Del Valle e seus conflitos entre a vida elitista e a luta pelo sufrágio feminino; sua filha Clara, com sua sensibilidade, visões do futuro e seus cadernos de anotar a vida, que se casa com Estabán Trueba, o outro narrador do romance e que personifica o patriarcado e o latifúndio; Blanca, a filha do casal, eternamente apaixonada pelo filho do administrador da fazenda de seu pai, com seus ideias socialistas e prosa cativante, com quem concebe Alba, finalmente a responsável por recuperar a memória e narrar a vida dessas mulheres. “É nesta personagem que se realizam os sonhos dessas gerações de mulheres marcadas pelo tempo de cada uma, mulheres que encerram em si os diferentes rostos, ou melhor, as diferentes máscaras do feminino” (CAVALCANTI, 2011, p. 82).

Seu nome, Alba, “é o último de uma cadeia de substantivos de significado semelhante” (ALLENDE, 1995, p. 275), o que demonstra o estreito laço que a conecta com suas antepassadas. É crucial destacar, entretanto, que isso de forma alguma a limita: “Anos depois, Alba se atormentaria, pensando que, quando tivesse uma filha, não haveria outra palavra com o mesmo sentido que lhe pudesse se servir de nome, mas Blanca deu-lhe a ideia de usar línguas estrangeiras, o que oferece ampla variedade” (ALLENDE, 1995, p. 275).

Diante do terror dos porões da ditadura, Alba é capaz de recuperar a herança impensável transmitida desde sua bisavó e, através da escrita, sobreviver à barbárie sem perder-se como mulher. Neste núcleo partilhado, Alba toma a joia da família para si, ainda quase toda bruta, mas já um tanto lapidada, e passa a moldá-la como sua. Isso não transcorre pelo registro da linguagem, pois é o indizível da palavra que fornece abrigo diante do real, impossível de ser dito ou representado.

Em *Fleabag* (2016), a herança do feminino não é uma joia, mas uma estátua. A série Britânica de duas temporadas, produzida e estrelada por Phoebe Waller-Bridge, narra um recorte na vida de uma jovem mulher sem nome, apenas referida como *ela*, ou mesmo Fleabag, um termo britânico para designar uma pessoa desagradável. Constantemente comparada a sua mãe, de espírito e personalidade, Fleabag apoia-se nos seios para diferenciar-se dela. A mãe, cujo câncer de mama causou a morte há poucos anos, tinha seios fartos, Fleabag, no entanto, não tinha.

Na série, a personagem constantemente se refere aos seus seios, de forma humorada: “Às vezes me preocupo que não seria tão feminista se tivesse peitos maiores”, ela confessa. Mas é como se perguntasse: se eu fosse ainda mais parecida com minha mãe, seria isso que sou hoje? A história começa após a morte de sua melhor amiga, Boo, com quem Fleabag busca reviver a relação de proximidade materna, mas acaba, de forma mortífera e sexual, rompendo o laço e reeditando o luto.

Por toda a série, Fleabag se vê às voltas com a estátua que rouba de sua madrinha/madrasta. A estátua, o torso dourado de uma mulher com quadril e seios fartos, a acompanha em sua jornada, às vezes mais próxima, às vezes distante, mas sempre central. Conforme a descrição da madrastra, também escultora da estátua:

Ela é na verdade uma expressão de como as mulheres são guerreiras sutis... fortes de coração. Você sabe, não temos que usar força muscular para conseguir o que queremos. Nós só precisamos usar -

Fleabag: Nossos peitos

Madrasta: Nossa Feminilidade inata

Somente a partir do laço amoroso com um homem que, pela primeira vez, consegue vê-la além da quarta parede, Fleabag consegue dar borda a si mesma e criar espaço entre ela e a mãe/amiga. Sobre a estátua, descobre algo capital: foi moldado com base no corpo de sua mãe. Nos seus últimos momentos, através da estátua, Fleabag pode reconciliar-se com a imago materna, ressignificando a figura de seios fartos e preservando a si mesma como indivíduo, talvez pela primeira vez.

Com Alba, o acesso ao inarrável da herança percorre o horror: diante dele ela consegue resgatar qualquer coisa que ficou de sua mãe, de sua avó, da mãe de sua avó. Para Fleabag, é necessária a morte real da mãe, já que o matricídio simbólico não foi possível em tempo, para que ela pudesse acessar sua herança e reconciliar-

se com a mãe e consigo mesma. “Há um contínuo processo de identificações e desidentificações – trama identificatória – que solicita certo talento, próprio de cada um, de compor em si suas heranças, de apropriar-se da inescapável partilha entre mães e filhas” (RIBEIRO, 2009, p. 171). Ou seja, de lapidar como sua a joia herdada. É um caminho árduo e nem sempre afortunado, mas inevitavelmente percorrido.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afinal, o que quer uma mulher? Essa tão discutida questão refere-se a qual mulher? A todas? Sabemos como são diversas e impensáveis as configurações do feminino. Nunes (2011) chama atenção para a gama de femininos possíveis: a profissional, a que se dedica aos cuidados da família, a que tenta equilibrar trabalho e maternidade, a mulher do campo, a que não quer ter filhos, a adolescente, a que experimenta o climatério, a solteira, a lésbica e assim por diante em arranjos incomensuráveis.

O que se pode dizer, então, sobre uma experiência feminina comum? Sabemos também que “o novo modelo ideal forjado para a mulher contemporânea tende a uniformizar o feminino em torno de um projeto massificante, apagando as diferenças e constituindo-se em um novo torniquete” (NUNES, 2011, p. 112). Diante disso, é possível precipitar-se nessa ideia, assim como quem se lança ao precipício sem a perspectiva de um pouso suave?

Como pudemos ver, há um lugar previamente construído para as mulheres e, apesar das modificações que viabilizaram que, agora, se “mantenha as portas abertas para o trabalho feminino, permitindo assim que essa metade da população se torne consumidora” (NUNES, 2011, p. 112), este lugar ainda permeia a passividade, a fragilidade e a maternidade redentora. Além disso, na beira desse precipício do jogo social, a mulher é colocada como objeto de desejo, objeto de especulações, objeto de gozo, objeto de posse... objeto.

É certo que a Psicanálise tem sua parcela neste quinhão, ao continuar dispondo, por exemplo, o eterno lugar de outro às mulheres em sua teoria. Esse lugar de *outro do discurso*, despossuída de falo, ressentida, não toda fálica e até mesmo inexistente, nega à mulher a posição de sujeito. E como lembra Kehl (2017), esse lugar não se mantém, é insuportável sustentá-lo por muito tempo. Tomemos de empréstimos as questões levantadas por Léa Silveira (2021): “como preservar a importância da reflexão sobre a diferença sexual — ou sobre as diferenças sexuais — sem que isso signifique subscrever o repúdio do feminino?”, ou ainda, “em que direção poderíamos explorar a porta [...] entreaberta por Freud [...] de um modo tal

que a teoria psicanalítica não precise continuar a corroborar o peso da tradição patriarcal?" (p. 27).

Seria necessário, não sem esforço, um exercício de afastar-se da lógica falocêntrica que inscreve o masculino como ponto de partida universal e voltar a atenção para os significantes e representantes simbólicos femininos existentes em todos nós. Para Kehl (2017), justamente,

A manutenção de um ponto enigmático sobre o querer feminino, a representação da mulher como o continente negro da psicanálise, seriam a meu ver recursos a que Freud recorreu para manter-se ignorante a respeito do que ele mesmo não queria saber, embora já tivesse revelado ao resto do mundo: a diferença fundamental entre homens e mulheres é tão mínima, que não há mistério sobre o "outro" sexo que um cavalheiro não pudesse responder indagando a si próprio. (p. 184)

Klein (1928/1996) e Horney (1932/1991) já haviam avisado quanto a isso: o feminino também é potente, também é invejável e é temível. O falo e a superestima da constatação da inexistência de pênis no corpo feminino, para essas autoras, vão dizer, inclusive, de uma compensação ao medo e repúdio ao feminino. Isso não está afastado da história, pelo contrário, faz parte da construção da feminilidade tal como foi historicamente posta.

Por isso, é preciso apostar em uma psicanálise atenta e aberta às modificações ao longo do tempo. Conforme Kehl (2017) alerta:

A ética da psicanálise exige que o analista saiba que *homem, mulher, sujeito* são construções datadas, contingentes, portanto mutantes. [...] Não existe A Mulher, universal transcendente ao conjunto de todas as mulheres. Assim como não existe O Homem também — mas esta segunda miragem, sustentada pelo significante fálico, parece encontrar uma ressonância imaginária que o conjunto das mulheres nunca será capaz de produzir. (p. 28)

A aposta que gostaria de fazer é em um feminino mais além do ponto de vista fálico, aquém do olhar e desejo masculino; um feminino que não é tido como faltante, destituído ou roto, mas sim, um feminino valorado, que leva em consideração essa construção artificial e dicotômica entre Eva e Maria, entre a puta e a santa. Esse feminino busca resgatar um Outro gozo, como explorado por Escolástica (1995), que foi uma vez perdido, mas que fala das aberturas, dos

atravessamentos, das possibilidades de invenção e vida. Um feminino que pode significar uma postura acolhedora e receptiva diante da alteridade, como um “convite para criação em parceria de uma outra ética do humano” (KON, 2010, p. 521).

Se a referência fálica, então, não parece suficiente para dar conta dessa experiência, para onde seguir? Escolástica (1995) acredita que nos encontramos diante de um impasse tanto teórico quanto civilizatório: “impasse teórico, pelo salto num aquém da palavra à qual o Falo nos convoca, e civilizatório, por constatar um limite na subjetividade fálica construída culturalmente” (p. 194).

É preciso, talvez, um retorno ao ventre para traçar o curso do feminino nas bordas do precipício. Se existe qualquer coisa propriamente feminina, não estariam as pistas escondidas no entre da relação mãe e filha? O mito de Perséfone nos ajuda a pensar essa relação sem intermédio do falo. É preciso um rompimento com a identificação materna para compor espaço para a alteridade; na estreita relação entre mãe e filha, coladas uma à outra, não se faz lacuna, não se permite o acesso do outro e, então, alguma coisa do feminino não se estabelece.

Às mulheres, este movimento de retorno à mãe parece constante. Perséfone, mesmo emancipada, retorna a Deméter a cada primavera; nossa ficcional Kore também busca retornar a sua mãe nos encontros amorosos que vivencia. Jeanne Lampl-de Groot (1927/1967), ao considerar as especificidades desta relação, reflete sobre a dificuldade de abandonar a mãe como primeiro objeto amoroso e que, por isso, pode-se passar a vida tentando recuperar este vínculo.

Como vimos, são muitas as forças que mantêm firmes os laços entre mães e filhas: ciladas narcísicas, identificações miméticas, a reverberação dos investimentos homossexuais primários, uma figura materna demasiadamente grande e engolfante. Nesta poderosa e aderente identificação, repleta de labirintos e precipícios, a conquista e o gozo da própria sexualidade é o que parece dar borda à relação, tanto para mãe quanto para filha. O corpo precisa ser sexualizado para além da função materna tão santificada, é preciso um resgate da sensualidade e do gozo suprimidos historicamente através da exaltação da maternidade como maior dom natural feminino.

Assim, a filha pode guiar-se, apoiar-se contra a queda na passagem para sua própria sexualidade. O retorno à mãe prolonga-se como constante, um desertor da lógica fálica, pois a mulher, de maneira nostálgica, continua a demandar por toda a

vida algo específico e turvo de sua mãe, algo que nenhum compensador fálico parece suprir.

A filha procura na mãe sua herança, algo como uma joia da feminilidade, algo que resta, que perdura, que sobrevive e resiste. “Entre mãe e filha há o repartir, o partilhar e o compartilhar a feminilidade ao longo da vida” (Ribeiro, 2009, p. 172). É nestes encontros contínuos e insistentes que a joia se transmite, às vezes já trincada, estilhaçada ou remendada, outras vezes brilhante e lustrosa. Bruta ou lapidada, é o que resta entre mãe e filha.

Pois não é do resto que a clínica psicanalítica trata de se ocupar? Segundo Burgarelli e Victor (2022):

Para a psicanálise, o resto é o principal, o mais importante da cena, embora apareça primeiramente com o que está fora dela. A psicanálise assume e dá lugar ao resto, visto que ele subverte a cena. Com isso, a clínica toma a posição de abertura à alteridade, à dúvida, promovendo o deslocamento de uma lógica hegemônica, enquanto norma, para a lógica da diferença, permitindo, inclusive, que o sujeito possa se inquietar e se deslizar em posições paradoxais.

Seria o resto, aquilo que permanece indesejável da relação entre mãe e filha, a porta para a alteridade? A abertura ou a fenda por onde o outro se infiltra ou escapa, num trânsito de afetos imprevisíveis? Seria o resto o que suporta a subjetivação feminina, muito mais além do falo? Aquilo que levanta pontes impensáveis diante de precipícios?

É o que resta em aberto.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2019.
- ALLENDE, Isabel. **A Casa dos Espíritos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- ARONOFSKY, Darren. **Cisne Negro**. São Paulo: Fox Vídeo Brasil. DVD, 108 min. 2010.
- ALBUQUERQUE, Marco. Melanie Klein: Ainda Hoje. Versão Academia. **Psicanálise - Revista Da SBPdePA**. 2021.
- ANDRADE, Carlos Drummond De. **Poesia e prosa**. 8.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. 1992.
- ARÁN, Márcia. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 10, p. 169-195, 2000.
- AYOUCHE, Thamy. A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 48, p. 58-70, 2014.
- BADINTER, Elizabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. 1985. **Rio de Janeiro: Nova**, 1985.
- BARCELLOS, Gustavo. **Mitologias Arquetípicas: figuras divinas e configurações humanas**. Editora Vozes, 2019.
- BIRMAN, Joel. **Cartografias do feminino**. Editora 34, 1999.
- BEAUVOIR, Simone de. **Segundo Sexo. Volume I**. Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1970a. (Originalmente publicado em 1949).
- BEAUVOIR, Simone de. **Segundo Sexo. Volume II**. Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1970b. (Originalmente publicado em 1949).
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega Vol. I**. Editora Vozes, 2001.
- BURGARELLI, Cristóvão Giovani; VICTOR, Eugênia Assis. Sujeito e Objeto na Clínica Psicanalítica: A Função do Resto. **Revista Subjetividades**, v. 22, n. 1, p. e12158-e12158, 2022.
- CAVALCANTI, Vanessa Ribeiro Simon. As guardiãs dos signos: mulheres da literatura latino-americana. **Línguas & Letras**, v. 12, n. 23, 2011.
- CROMBERG, Renata Udlar. **Sabina Spielrein: Uma pioneira da psicanálise. Obras Completas, volume 1**. Editora Blucher, 2021.

DE PARADA, Herminia López. Entre madre e hija: el mito de Deméter y Perséfone. In: **Entre madre e hija: el mito de Deméter y Perséfone**. 2002. p. 4-4.

ESCOLÁSTICA, Maria. **O Gozo Feminino**. Editora Iluminuras Ltda, 1995.

FLEABAG. Direção: Phoebe Waller-Bridge. Roteiro: Phoebe Waller-Bridge. [S. l.]: Amazon Prime Vídeo, 2016-2019. Disponível em: https://www.primevideo.com/dp/amzn1.dv.gti.64b55200-c545-6a79-0c43-e6246e9a15fd?autoplay=0&ref=atv_cf_strg_wb.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 3. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2015. (Original publicado em 1976).

FREUD, Sigmund. **Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos**. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (v. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1925).

FREUD, Sigmund. **Análise terminável, análise interminável**. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (v. XII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1937).

FREUD, Sigmund. **Feminilidade**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (v. XXII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1933 [1932]).

FREUD, Sigmund. **O problema econômico do masoquismo**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (v. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Original publicado em 1924).

FREUD, Sigmund. **Sexualidade feminina**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (v. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1931).

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (v. XIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Original publicado em 1913).

FERRAZ, Flávio Carvalho. O primado do masculino em xeque. **Percursos**, p. 69-78, 2007.

GODFRIND, Jacqueline. O pacto negro. **Publicação do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae**, v. 58, n. 1, p. 83, 1994.

HOLST, Bruna; NUNES, Maria Lúcia Tiellet. Contribuições de Sabina Spielrein à psicanálise. **Barbarói**, p. 138-153, 2012.

HORNEY, Karen. A Fuga da Feminilidade. In: **Psicologia Feminina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. (Original publicado em 1926).

HORNEY, Karen. La Negación de la Vagina. In: E. Jones (Org.). **Psicoanálisis y Sexualidad Femenina**. (N. Watson, Trad., num. 54, pp. 49-70) Buenos Aires, Argentina: Hormé/Paidós, 1967.

HORNEY, Karen. O Medo da Mulher. In: **Psicologia Feminina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. (Original publicado em 1932).

KAUR, Rupi. **O que o sol faz com as flores**. Editora Planeta do Brasil, 2018.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. Boitempo Editorial, 2017.

KON, Noemi Moritz. "Ele não tem xoxota!": a lógica do falo ou a lógica da diferença?. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, v. 13, p. 517-521, 2010.

KULICH, Nancy; HOLTZMAN, Deanna. Perséfone, a perda da virgindade e o complexo de Édipo feminino. **Livro Anual de Psicanálise 1998**, p. 53-66, 2000.

LACAN, Jacques. **Seminário 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. (Original publicado em 1969-1970).

LAMPL-DE-GROOT, Jeanne. La evolución del complejo de edipo en las mujeres. In: E. Jones (Org.). **Psicoanálisis y Sexualidad Femenina**. (N. Watson, Trad., num. 54, pp. 49-70) Buenos Aires, Argentina: Hormé/Paidós, 1967. (Original publicado em 1927).

LARA, Luciana Maccari. A Castração Materna e as Possibilidades de Subjetivação Feminina: o Mito de Deméter. **Revista Práxis**, v. 2, p. 09-14, 2011.

LUZ, Ana Maria Oliveira da. "Cisne Negro": quando eu é um outro. **Cadernos de psicanálise**, 33(25), 178-190, 2011.

MCDUGALL, Joyce. **Teatros do corpo: o psicossoma em psicanálise**. Martins Fontes, 2000.

MEIRA, Ana Cláudia Santos. **Histórias de captura: Investimentos mortíferos nas relações mãe e filha**. Editora Blucher, 2021.

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

NUNES, Silvia Alexim. Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar. **Psicologia Clínica**, v. 23, p. 101-115, 2011.

PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. Psicanálise e linguagem mítica. **Ciência e Cultura**, v. 64, n. 1, p. 20-23, 2012.

POLI, Maria Cristina. A Medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 10, p. 279-294, 2007.

RIBEIRO, Marina Ferreira da Rosa. **De mãe em filha**. 2009. Tese (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/15873>>.

ROCHA, Marlene Pereira. **Elementos da teoria Winnicottiana na constituição da maternidade**. 2006. Dissertação (Psicologia Clínica (Núcleo de Estudos e Pesquisas de Práticas Psicoterápicas)) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/15511>>.

ROSA, Camila Terra da. **As pioneiras da psicanálise: história e feminilidade**. 2018. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/234037>>.

SAMICO, Fernanda Cabral. **A relação mãe e filha e a aposta libidinal da mulher**. 2011. Dissertação (Mestrado) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.btdt.uerj.br:8443/handle/1/14601>>.

SOUZA, Ana Amália Torres; ROCHA, Zeferino Jesus Barbosa. No princípio era o mythos: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 14, p. 199-206, 2009.

SOUZA, Elizandra. A Linguagem e seus Efeitos na Constituição do Sujeito. III **Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade**, 2012.

SILVA, Marcus Vinicius Neto. Destruição e devir de Sabina Spielrein. In: **Anais do V Congresso Nacional de Psicanálise, Direito e Literatura**. 2016. p. 152-160.

SILVA, Marcus Vinicius Neto; SANTO, Érica Silva Espírito. A história das primeiras mulheres psicanalistas do início do século XX. **História, histórias**, v. 3, n. 6, p. 135-156, 2015.

SILVEIRA, Léa. Entre teses e textos: Como o tema da inferioridade da mulher aparece nos ensaios que Freud dedica à sexualidade feminina?. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 58, 2021.

SMITH, Carmen Gimžnez. **Milk and Filth**. University of Arizona Press, 2013.

TESCHE, Viviane Rascovetzki; WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Reflexões sobre o enredamento feminino em relacionamentos abusivos. **Caderno Espaço Feminino**, v. 31, n. 1, 2018.

TONRA, Elena. **Smother**. In If You Leave [LP]. Londres, Reino Unido: 4AD, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GnkzvAXWV-0>>.

WHARTON, Edith. **Pomegranate Seed**. 1912. Disponível em <<https://allpoetry.com/Pomegranate-Seed>>. Acesso em 07 de julho de 2022.

WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Freud e o conceito de castração. **Rev. psicanal**, p. 103-117, 2015.

WEINMANN, Amadeu de Oliveira; EZEQUIEL, Verônica da Silva. Encontros sinistros: uma análise do filme Cisne negro. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 67, n. 2, p. 91-104, 2015.

ZALCBERG, Malvine. **A relação mãe & filha**. Gulf Professional Publishing, 2003.

ZALCBERG, Malvine. Cisne negro: perdendo-se na perfeição. **Opção lacaniana**, v. 2, n. 4, p. 1-4, 2011.