



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E
INTERNACIONALIZAÇÃO - AGEUFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO

ANDRESSA KELLY PINHEIRO ROCHA

MICROPOLÍTICAS DA FEMINILIDADE: Cartografias do outro sexo na
contemporaneidade.

São Luís
2024

ANDRESSA KELLY PINHEIRO ROCHA

MICROPOLÍTICAS DA FEMINILIDADE: Cartografias do outro sexo na contemporaneidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão (PPGPSI), como pré-requisito para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: História, Epistemologia e fenômenos psicológicos

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rosinete De Jesus Silva Ferreira

Co-Orientadora: Prof^a. Dr^a. Dayse Marinho Martins

São Luís

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Rocha, Andressa Kelly Pinheiro.

Micropolíticas da Feminilidade : Cartografias do Outro
Sexo Na Contemporaneidade / Andressa Kelly Pinheiro Rocha.
- 2024.

80 p.

Orientador(a): Dayse Marinho Martins.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís, 2024.

1. Feminilidade. 2. Gênero. 3. Psicanálise. 4.
Esquizoanálise. 5. Teoria Queer. I. Martins, Dayse
Marinho. II. Título.

ANDRESSA KELLY PINHEIRO ROCHA

MICROPOLÍTICAS DA FEMINILIDADE: Cartografias do outro sexo na contemporaneidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) para obtenção do título de Mestra em Psicologia

Dissertação defendida e aprovada em ____/____/____.

Pela Comissão Examinadora, constituída pelos seguintes professores:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Rosinete De Jesus Silva Ferreira (ORIENTADORA)

Doutora em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof.^a Dra. Dayse Marinho Martins (CO-ORIENTADORA)

Doutora em Políticas Públicas e Doutora em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Profa. Dra. - Danielly Christina de Souza Mezzari

Doutora em Psicologia Social (UNESP)
Universidade UEL

Prof. Dr. Carlos Wellington Soares Martins - PPGPSI/UFMA

Doutor em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Carlos Santos Leal - PPGPSI/UFMA (SUPLENTE)

Doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie

Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) - Universidade Federal do Maranhão
(UFMA)

*À toda coletividade que me acompanha, nunca
fui só!*

AGRADECIMENTOS

À Augusta, minha mãe, que está por toda parte nesta escrita, a quem me ensinou a encarar a vida, apesar das dores; a quem primeiro me ensinou sobre ser mulher e não se conformar com as imposições da vida. Juntas, todo dia aprendemos sobre alteridade. Teu amor foi suporte, foi norte, é guia.

A toda minha ancestralidade, a todas as minhas mães, Oxum, Odoyá, o axé nunca me deixou, mesmo quando eu quis desistir. A força habita em mim. Ora yê yê ô!

A toda minha família: Andrey, Alícia, Reginaldo, tias, tios e primas. O afeto contido das pequenas às grandes coisas me salva todo dia.

A todas as mulheres da minha família, continuarei escrevendo nossa história, em especial as nossas matriarcas, Dolores e Júlia.

À Carolina Maria de Jesus; naquele dia no museu no Rio, me vi em você, tive certeza de que também posso escrever, falar em nome próprio, sonhar acordada e com uma caneta na mão.

A todos os territórios quilombolas e as comunidades e ecossistemas que lá habitam. Nesse quase um ano e meio de caminhos que trilhei no trabalho com as comunidades tradicionais e quilombolas no Maranhão, nunca vi de tão perto processos de resistência tão fortes, articulados e cheios de vida. Lá tive a sorte de encontrar pessoas e grupos extremamente acolhedores, que estarão para sempre comigo. Cada escuta me fez um pouco mais profissional da escuta. Ver o poder popular sendo construído também me deu vida, me fez acreditar em transformações são possíveis. Vocês têm feito o impossível. Também sou filha dessa utopia!

A todas as pessoas que me ajudaram nessa caminhada de jovem pesquisadora, me apontando direções valiosas, agradeço a Dayse, minha orientadora pelo acolhimento no meio do caminho, as queridas e admiradas Angie e Sueli que também deram contribuições essenciais.

A cada amiga e amigo que nunca soltou da minha mão, que me amou de perto ou de longe, que ouviu minhas crises e inseguranças e sempre acreditou. Cada olhar de admiração, palavras de afirmação, cheios de gestos reconfortantes, sempre me aqueceram e me encheram de afago. Foram fundamentais nessa estrada. Meus agradecimentos a Carol, Luciane, Creuzis, Marcia, Gabi, Fernanda, Tarcila, Felipe, Mirella, Thereza, Mathias e Thiago.

*A sós nesse mundo incerto
Peço um anjo que me acompanhe
em tudo eu via a voz de minha mãe
em tudo eu via nós*
Emicida

RESUMO

O trabalho em questão se voltou para uma investigação e percurso teórico a partir do conceito de feminilidade, resgatado das obras de Sigmund Freud e amplamente discutido no campo psicanalítico e em outros campos de conhecimento. Partimos da investigação do texto freudiano na sua representação da feminilidade como processo de desenvolvimento psicosexual da menina e do "tornar-se mulher", onde feminilidade e feminino, por vezes, se confundem. Exploramos a feminilidade também como insígnia daquilo que se apresentaria como um limite intransponível no psiquismo humano, o que Freud denominou como "rochedo da castração". Outra pista que seguimos é a proposição de alguns autores que farão uma inversão, dando à feminilidade um caráter originário e organizativo do psiquismo; assim, nessa concepção, o ordenador simbólico não seria mais o falo. Com isso, pretendemos problematizar a estrutura marcada pelo amor à força, virilidade e dominação, sua consequente naturalização e consonância com a cultura patriarcal. Objetiva-se encontrar usos estratégicos para o conceito de feminilidade, partindo das disputas de seu sentido no campo psicanalítico e em demais saberes, como a teoria feminista, Teoria Queer e a Esquizoanálise, que, por sua vez, também versam e constroem posições teóricas e políticas acerca desse conceito, com reverberações nos estudos de gênero, nas ciências humanas, médicas, na clínica psicológica e em movimentos sociais. Busca-se fazer uma leitura crítica e avançar em relação a modelos essencializantes de corpo e pensamento. Utilizou-se, para esse percurso, a cartografia, um método de pesquisa que visa mapear o campo social através das formações do desejo, dos campos de conhecimento e seus movimentos: relações de poder, disputas narrativas, capacidade de enunciar, modos de vida e suas práticas.

Palavras-chave: Feminilidade; Gênero; Psicanálise; Esquizoanálise; Teoria Queer;

ABSTRACT

The work in question focused on an investigation and theoretical journey based on the concept of femininity, retrieved from the works of Sigmund Freud and widely discussed in the psychoanalytic field and other fields of knowledge. We started by investigating Freud's text in its representation of femininity as a process of the girl's psychosexual development and the "becoming a woman", where femininity and the feminine sometimes blur. We also explore femininity as a symbol of what would present itself as an insurmountable limit in the human psyche, which Freud called the "rock of castration". Another avenue we followed is the proposition of some authors who invert this concept, giving femininity an original and organizing character of the psyche; thus, in this conception, the symbolic organizer would no longer be the phallus. With this, we intend to problematize the structure marked by forceful love, virility, and domination, its consequent naturalization, and alignment with patriarchal culture. The objective is to find strategic uses for the concept of femininity, based on the disputes over its meaning in the psychoanalytic field and other knowledge areas, such as feminist theory, queer theory, and schizoanalysis, which also discuss and construct theoretical and political positions about this concept, with repercussions in gender studies, human sciences, medical sciences, psychological clinics, and social movements. We seek to make a critical reading and advance concerning essentializing models of body and thought. For this journey, we used cartography, a research method that aims to map the social field through formations of desire, fields of knowledge and their movements: power relations, narrative disputes, capacity to enunciate, ways of life, and practices.

Keywords: Femininity; Gender; Psychoanalysis; Schizoanalysis; Queer Theory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DA MENINA A MULHER	19
1.1 MATERNIDADE: O DESTINO	25
1.2 DISPUTAS E DOBRAS	29
2 MULHER, UMA CATEGORIA POLÍTICA	33
2.1 A LEI SIMBÓLICA, FILHA DOS SISTEMAS DE PARENTESCO	43
2.2 REPOSICIONANDO A DIFERENÇA	53
3 UM MAPA PARCIAL	57
3.1 FEMINILIDADE À BRASILEIRA	64
3.2 CLÍNICA DA PRECARIEDADE	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS	78

INTRODUÇÃO

O que é uma mulher? O que quer uma mulher? Ao longo das últimas décadas, essas perguntas não pararam de ecoar. Levando sua radicalidade, o movimento feminista nos trouxe a outras perguntas fundamentais: o que é um humano? Existe essência? A forma se sobrepõe ao conteúdo? Em que medida a subjetividade se constitui como identidade ou devir? As linhas que definem o público e o privado são mesmo tão definitivas? A ciência, a psicanálise e os demais discursos sobre a sexualidade continuarão a tratar as mulheres como bichos exóticos? Ou tratarão de ver o bicho em todos nós? Bicho complexo, bicho de linguagem, bicho de hormônios, bicho desamparado, tecnológico, ancestral e não necessariamente ocidental.

Evoco a fala de Paul B. Preciado na palestra na Escola da Causa Freudiana em Paris, intitulada “Eu sou o monstro que vos fala”, que inspira esses questionamentos. Para Preciado (2022), o filósofo dissidente do sistema de sexo-gênero, falando a partir do seu corpo trans fabricado e revoltoso, na recusa desejosa e ativa do dispositivo da diferença sexual, a abordagem empregada em tal evento, nomeado “mulheres na psicanálise”, e o tratamento àquilo que chamam de mulher como algo exótico, estranho e distanciado, como se estivessem em 1920 tratando de uma exceção ou um bicho, é parte de um projeto político aliado ao heteropatriarcado colonial, ao prosseguir com a naturalização e perpetuação de ideias incipientes que ignoram o arcabouço de saberes e a diversidade da discussão da categoria mulher no meio científico e cultural na atualidade.

A mulher em psicanálise continuará a ser um bicho exposto no circo dos civilizados que discutem a construção de sua subjetividade? Convocando defuntos e continentes negros para permanecer na obscuridade e na preguiçosa repetição de jargões. É necessário que se faça o papel de Anticristo, como fez Nietzsche; Freud está morto, Lacan também. Para que haja condições de falar em termos desnaturalizados, Preciado (2022) enfatiza a tarefa urgente de reconhecer as mulheres como sujeitos políticos, que podem e desejam falar por si. Um dispositivo de fala só se faz com escuta, com a potencialização de condições para o advento de algumas falas. Um psicanalista que enfrenta neuroses, fantasias, traumas, transtornos, pulsões, tem medo de mulher? Talvez o medo transcorra muito mais em elaborar os limites de uma prática que o monstro denuncia, e é evidente que não nos interessa mais uma pseudoescuta.

Para quem custou ter voz, às vezes é difícil falar. É extremamente sedutor se perder num ensaio infinito, sem créditos, muito menos sem show, pois é sabido que o ideal é inalcançável. Mas eu vou falar. Não sou uma representação, uma ideia ou um conceito. Eu

tenho um corpo, marcado por uma história, por um não-lugar racial, o que no Brasil se convencionou chamar de pardo, um verdadeiro limbo. Por muito tempo fui uma menina sem cor e não sabia de onde vinham as chacotas e piadas sobre o meu cabelo, logo ele, que depois virou parte fundamental da minha identidade. Hoje eu sei, não pelo escárnio ou constrangimento: sou uma mulher negra. Minha negritude é lugar, contorno e fundamento. Nasci de novo. Tenho matéria, tenho uma mãe que, a título de conhecimento, me criou para ser uma boa moça, moça para casar, constituir família. Isso estava implícito toda vez que eu me tornava irritante demais por questionar esse destino, embora ela mesma rompesse esses ditos e não ditos o tempo inteiro. Ela foi a primeira mulher que eu culpei por não ter forças suficientes para sair de uma relação falida e decadente, e não entendia que a minha mãe era uma pessoa e que, portanto, podia errar. Mas ela também me criou para ser forte, destemida e me nutre com um olhar que, mesmo não entendendo metade das minhas escolhas, sei que sempre estará lá a me cobrir.

Eu já tive muito medo de ser confundida com uma mulher, medo e vergonha, foram contingentes, de ser frágil, permissiva, trágica, louca, exagerada, amante, cuidadora, amável, desejante, mãe e filha. Medo de ser o personagem estereotipado de algum romance cortês de um homem que nunca soube o que é o amor. Medo de não ser intelectualmente respeitável por passar dos limites da racionalidade e cumprir a sentença da fêmea irracional e emotiva que sempre disseram que eu seria. Medo das pretensões de ser salva por uma escrita poética oca e eficaz em não me tirar do lugar, nem capaz de dar voz às minhas dores. Medo do quê afinal? De ser confundida com uma pessoa falha e errante? Talvez.

Não por acaso, iniciamos falando a partir do singular e coletivo, colocando em questão o universal masculino heterossexual e capitalista. A epistemologia feminista vai indicar a importância da vivência aliada à ciência, indo na contramão do pensamento hegemônico, ocidental, cientificista e heteropatriarcal em seu movimento de recorte do sujeito em partes. Como enfatiza Rago (2012), a inovação que traz o pensamento feminista é conceber a subjetividade como forma de conhecimento, o que quer dizer que há uma singularidade na experiência histórica e cultural das mulheres. Pelo processo de marginalização ao qual foram submetidas, dessas margens pode emergir uma outra linguagem ou um contradiscurso. Colocando em evidência os processos de conhecimento, ao questionar quem conhece, em quais condições e quais as marcas subjetivas que norteiam as lentes de quem investiga, possibilitando, assim, descortinar a singularidade de processos marcados pelo gênero, contexto, política, história, raça, classe, entre outros marcadores e multiplicadores da diferença.

Um paradigma que vai pensar pelas margens, assim como o conceito escolhido para servir como dispositivo de investigação da presente pesquisa: a feminilidade. Conceito resgatado das obras de Sigmund Freud e amplamente discutido no campo psicanalítico e em outros campos de conhecimento. É fundamental ressaltar que pensaremos em termos de um conceito sem linearidade, com significados emaranhados, em movimentos de avanço e prudência para os devidos cuidados de análise e compreensão dele, entendendo que um conceito não se fecha em si, mas pode se abrir como um grande mapa cheio de coordenadas. Perseguindo a concepção Deleuze-Guattariana: “Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam.” (Deleuze; Guattari, 1992, p.124).

Diante desta desafiadora afirmativa, entendemos ser possível caminhar com um elemento conceitual, levando-o para cima e para baixo, testando sua tridimensionalidade, sem necessariamente se prender ao consenso de que este se trata de uma noção – como se isso fosse menor, ou uma ideia esboçada em vários textos, ou mesmo, como é de nossa preferência, entender que tudo isso germina e frutifica em conceito, mesmo que fragmentado e às vezes contraditório.

Acompanhando de dentro para fora a arte da descoberta e da invenção, que tem como condição a imersão na clínica freudiana e o reconhecimento dos ditames masculinos sobre a linguagem, cultura e política. Nos deparamos com um conceito que nasce do usual, ordinário, tido como óbvio em uma determinada construção, até ser localizado como pertencente ao universo de gênero e os desdobramentos que este tem; do gênero para a fundação do psiquismo há um salto como se fosse inevitável, pois ser gente passa pela divisão biopolítica de ser homem ou mulher.

A filosofia nos dará valiosas dicas para os passos a seguir, não se acha um conceito como um produto, ou como um achado qualquer; uma criação conceitual leva tempo, empenho, personagens que possam dar corpo e consistência, passa pelo miraculoso processo de desconfiança do que o compõe (Deleuze; Guattari, 1992). Trataremos de entender alguns desses fragmentos através de algumas passagens para dar lugar a suas direções e consequências éticas, que se faz um dos principais objetivos. A psicanálise como campo de estudo da linguagem e do discurso precisa lidar com os significantes que atravancam o caminho de equívocos, interditando o debate, barrando uma clínica que fervilha por debates e outras práticas. Levaremos ao limite a proposta de discutir a ambiguidade incutida em tal proposição teórica. Partiremos da investigação do texto freudiano na sua representação da

feminilidade como processo de desenvolvimento psicosssexual da menina e do "tornar-se mulher", onde feminilidade e feminino, por vezes, se confundem. Ao passo que exploraremos a feminilidade, também, como insígnia daquilo que se apresentaria como um limite intransponível no psiquismo humano, o que Freud (1937/2021) denominou "rochedo da castração".

Ao desnaturalizar linhas e limites, pretendemos investigar o que torna uma rocha tão dura, ereta, cheia de terminações nervosas e perigosa, ao ponto de anunciar fronteiras e paradas. Para nos ajudar a pensar sobre essa pedra no sapato dos psicanalistas e da sociedade patriarcal em geral, utilizaremos a feminilidade como um conceito estratégico, partindo das dissonâncias e das disputas de seu sentido no campo psicanalítico e em outros saberes, como a teoria feminista, a teoria queer e a esquizoanálise. Esses campos também versam e constroem posições teóricas e políticas sobre esse conceito e suas reverberações nos estudos de gênero, nas ciências humanas e médicas, na clínica psicológica e nos movimentos sociais.

Usaremos tal conceito como um analisador do edifício teórico freudiano, marcado pela lógica fálico-edípica. É uma maneira de analisar e implodir, analisar e reconstruir, analisar e atravessar a cena edípica em que a mulher permanece irrepresentável no discurso, com condições claudicantes de enunciação, onde o limite da masculinidade é o fim do mundo e da possibilidade de análise, tornando os recursos simbólicos escassos. Freud (1937/2021), em sua análise finita e infinita, destaca em uma famosa passagem sobre as impossibilidades de analisar, como a aspiração do homem à masculinidade, em última análise, o impediria de adotar uma postura vista como passiva diante do analista, ou, em outras palavras, de escuta e acolhimento do processo analítico. Pretendemos entender, portanto, o que há de irredutível na construção da masculinidade, que, às voltas com seu par, a feminilidade, sobrepõe-se e a recusa.

Outra pista que seguiremos é a proposição de alguns autores que farão uma inversão, dando à feminilidade um caráter originário e organizativo do psiquismo. Nessa concepção, o ordenador simbólico não seria mais o falo. A estrutura marcada pelo amor à força, virilidade e dominação seria questionada como fruto de uma cultura patriarcal. Para Pombo e Birman (2022), o conceito de feminilidade nos revelaria um registro psíquico diferente do feminino e do masculino contidos na ordem fálica. Nessa proposição, a feminilidade seria fundante e originária; a repulsa e negação a ela se dariam justamente pela notícia de nossa precariedade e desamparo perante o outro. A construção fálica operaria como uma espécie de defesa diante da verdade da morte, da falta de sentido e de completude.

Pensar a feminilidade em um sentido mais delimitado, codificada em um certo discurso e seus aparelhos teóricos e ideológicos, não inviabiliza sua investigação de modo mais amplo, ao atentar para as condições socioculturais em que foi forjada. Usualmente, é uma noção associada a um conjunto de atributos, comportamentos e papéis predominantemente atribuídos às mulheres e ao dito universo feminino. Apresenta-se como uma essência, uma imagem que se justifica na anatomia e produziria um suposto temperamento e performance ligados à passividade, aos ditames do corpo e do erotismo, enquanto o masculino seria essencialmente racional, ligado ao pensamento e à vontade. Isso produziu todo um imaginário no século XIX sobre a diferença sexual, posteriormente ganhando ares hegemônicos e de verdade sobre os sexos (Birman, 2016).

Percebe-se a formação de toda uma organização social em torno desse imaginário e dessas significações. Para Preciado (2019), o sistema de sexo-gênero, o que ele define como regime da diferença sexual, não se restringiria ao campo da natureza ou de concepções que privilegiam uma leitura simbólica e cultural, antes de tudo, seria necessário se deter a dimensão coletiva, impositiva e constitutiva de uma espécie de epistemologia política do corpo, que generifica para submeter, violentar e divide socialmente; modo que revela a maneira predominante de conhecimento e dominação no ocidente, centradas nas práticas de binarizar e hierarquizar corpos, povos, culturas, racionalidades e natureza.

Se reportar a hegemonia e efeitos do heteropatriarcado cientificista ocidental, é, também, remontar-se a sua origem, amplamente hipotetizada. Em *A criação do patriarcado*, Lerner (2019) define o patriarcado como um sistema milenar de dominação e exploração da capacidade reprodutiva e sexual das mulheres. A História vai colocar em perspectiva sociedades mais antigas nas quais a “troca de mulheres” entre tribos era uma lógica dominante e comum na evasão de conflitos, firmamento de pactos e alianças; consolidação do casamento e perpetuação da prole. A família patriarcal se sedimenta num cenário onde os homens do grupo detinham direitos de posse e troca sobre as mulheres, o que não acontecia das mulheres para com os homens. Assim, as próprias mulheres eram reduzidas a um recurso de demonstração de poder, dominação e negociação.

Portanto, o que está a se pautar é uma longa história de predominância material, no entanto, que ultrapassa o campo reprodutivo e do corpo, e é balizado por um sistema complexo de símbolos, semióticas, linguagens, jogos de poder e maneiras de operar. Lago (2012) chama atenção ao fato de que se debruçar sobre a feminilidade como instrumento analítico é considerar a mulher, o feminino e seus derivados, como uma metáfora privilegiada para pensar a diferença, a crise da racionalidade masculina e as violências advindas dela.

De Lauretis (1987), grande expoente do pensamento feminista queer, nos ajudará nessa tarefa, pois reflete sobre as fragilidades do próprio pensamento feminista e demais discursos ao ampararem a noção de gênero como sinônimo de diferença sexual, o que resultaria numa separação e produção visível, gendrada e supostamente natural de categorias como mulher, maternidade, escrita feminina e feminilidade etc. Ao que continua: “Com sua ênfase no sexual, a “diferença sexual” é antes de mais nada a diferença entre a mulher e o homem, o feminino e o masculino;” (De Lauretis, 1987, p. 124).

Para a autora, pautar as questões da diferença nesses termos é se servir da gramática binária e sem saída do patriarcado ocidental, como explica a seguir:

O feminino e o masculino; e mesmo os conceitos mais abstratos de “diferenças sexuais”, derivados não da biologia ou da socialização, mas da significação e de efeitos discursivos (e a ênfase aqui é menos no sexual e mais nas diferenças como “différance”), acabam sendo, em última análise, uma diferença (na mulher) em relação ao homem – ou seja, a própria diferença no homem. (De Lauretis, 1987, p. 124).

Assim, a autora alerta para como os discursos podem facilmente continuar a perpetuar a figura masculina como modelo ontológico, mesmo nos discursos filosóficos que se propõem a ultrapassar ideias naturalizadas de corpo e pensamento; como o feminino pensado em certos termos ainda seria uma extensão disfarçada e devidamente maquiada, de uma lógica que opera produzindo a normatização dos sujeitos, no favorecimento de algumas identidades para o seu controle.

Nesse sentido, a Teoria Queer será tomada como uma das referências para a problematização da norma masculina, já que se empenha na busca da dissolução da normalidade e das estruturas que a mantém. O termo Queer surge na periferia de Londres, lançado a uma população vista como indesejável, inútil e improdutivo, aos olhos do capital, uma massa de gente inadequada. O que depois se transformaria na teoria da abjeção sinônimo de dissidência sexual nos Estados Unidos na década de 80, começou como um insulto, o que hoje podemos pensar como as minorias massacradas pelo Estado:

Somos os jacobinos negros e bichas, as fanchas vermelhas, os desenganados verdes, somos os trans sem papéis, os animais de laboratório e dos matadouros, os trabalhadores e trabalhadoras informático-sexuais, putos funcionais diversos, somos os sem-terra, os migrantes, os autistas, os que sofremos de déficit de atenção, excesso de tirosina, falta de serotonina, somos os que temos gordura demais, os inválidos, os velhos em situação precária. Somos a diáspora raivosa. Somos os reprodutores fracassados da Terra, os corpos impossíveis de rentabilizar para a economia do conhecimento (Preciado, 2019, p.45).

A agenda política Queer também será instrumental para entender as intersecções dessa grande trama somatopolítica, que é como Preciado (2018) nomeia às grandes ficções do nosso tempo: o sexo, o gênero e a raça, que se amparam em verdades biopolíticas, ou seja, verdades de um sistema de pensamento que confere realidade a diferenças imagéticas e corporais, estabelecidas pelas ciências médicas e naturais. Esses saberes codificam os olhos e a carne, configurando uma verdadeira epistemologia cognitiva, na qual o gênero e a raça são transformados em véus-conteúdos de corpos que viram meros simulacros.

O que apaga o funcionamento artificioso dessas categorias que simulam subalternidade, inferioridade e apagamento, na figura do negro mercadoria e a mulher objeto; a exemplo do negro inventado pela colonialidade. Mbembe (2014) identifica precisamente a forma em que os mecanismos coloniais têm tratado as questões relativas à identidade – diferente de uma concepção de pertencimento e partilha de um mesmo mundo – o que nos deparamos é com a replicação do mesmo, de si, como primeiro, modelo e sujeito que designa nomes e lugares para os outros que não cabem no espelho branco, masculino e europeu. Esse movimento, que o autor designa como uma autoficção e autocontemplação, causam um enclausuramento ao ponto de condicionar a existência do outro a partir de si.

Nessa encruzilhada, entendemos que gênero e raça se assemelham, sobretudo, às ficções soberanas e despóticas, estrategicamente construídas para assim conquistar, no entanto, buscaremos compreender como esse cruzamento pode levar a um caminho de singularidade, quando se faz possível conceber diferença enquanto alteridade, partilha e busca de aliança, na superação da lógica de hierarquização das experiências. Para entendermos de que construção de feminilidade estamos falando, é fundamental racializar o gênero, localizar as diferenças concebidas nesse encontro e situar o ponto de partida dessas formulações.

Para tanto, tomaremos como ferramenta de pesquisa o que Deleuze e Guattari (2012) estabelecem como uma micropolítica do desejo, uma estratégia política e de investigação que privilegia campos minoritários, afirmando-se pela capacidade de mapear pelas bordas e limiares subjetivos; no campo de forças sociais onde escapa a voz do oprimido, onde o corpo imprestável e invisível toma legitimidade, podendo, assim, ser visto, operado, travestido. Há pedaços por todos os lados, de órgãos, de palavras, dos problemas do Ser, do Isso, do desejo de ser norma, do desejo de continuar vivo – aqui, a parcialidade dá o tom. Portanto, passaremos por um caminho de infinitas tensões e conexões entre a pequenez, o ínfimo, o intenso, o que os autores definem como molecularidade, em paralelo, a indissociabilidade dos padrões molares e suas repressões sociais, partidos políticos, grandes imagens e discursos.

Para avançar nesse percurso, elaborou-se o objetivo geral do trabalho, bem como três objetivos específicos. Como objetivo geral, tivemos como propósito, analisar o conceito de feminilidade discutindo sua amplitude política e clínica, na investigação do seu potencial teórico e prático nos campos feminista, Queer, psicanalítico e esquizoanalítico. Como objetivos específicos, tem-se, primeiramente, investigar os encontros, dissonâncias e saídas que se dão no campo psicanalítico em relação a noção de feminilidade; em seguida, compreender os desdobramentos e disputas das noções de feminilidade na teoria feminista, campo queer e esquizoanálise; e por fim, pensar as proposições de feminilidade e suas contribuições para a Clínica Psicanalítica.

A pesquisa, portanto, foi norteadada pela cartografia, método cunhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012), que foram até a geografia, se avizinharam e tomaram de empréstimo a noção de cartografia para as ciências humanas e sociais como uma possibilidade de método e leitura dos fenômenos sociais. A Cartografia, enquanto termo, portanto, irá remeter a ideia de mapa, cuja estrutura busca compreender e retratar a extensão territorial de maneira dinâmica, capturando intensidades, mudanças, transformações e até mesmo a percepção do sujeito que percorre aquele território. Ao tratar do campo social, o mapeamento vai se voltar para os campos de conhecimento e seus movimentos: relações de poder, disputas narrativas, capacidade de enunciar, modos de vida e suas práticas (Fonseca; Kirst, 2003).

A pesquisa em questão é qualitativa, foi realizada através de levantamento bibliográfico de modo a cartografar os percursos e construções em torno do conceito de feminilidade, partindo da obra freudiana e do campo psicanalítico para os demais saberes que constroem posições sobre o universo de gênero e da sexualidade. Este trabalho concentrou-se em textos vistos como fundamentais na descrição da constituição da feminilidade e do universo de gênero, como em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica dos sexos* (Freud, 1925/2018) e *A análise finita e infinita* (Freud, 1937/2018), *Sobre a sexualidade feminina* (Freud, 1931/2018); Para fazer um diálogo e intersecções como obras como, *Problemas de gênero* (Butler, 2003), *políticas do sexo* (Rubin, 2017) e *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 1897), textos fundamentais para ampliar a visão racial, cultural

A etapa seguinte se deu pela busca por uma ampliação da literatura secundária em bases de dados digitais: Portal de Periódico da CAPES, Scielo, BVS Psicologia Brasil e Google Scholar, através dos descritores psicanálise e feminilidade. Os critérios de seleção dos textos se deram através dos resumos que explicitam o cenário brasileiro atual, em como a temática da feminilidade e suas implicações com questões relacionadas a gênero, sexualidade feminina e cultura, têm sido abordadas por psicanalistas.

A pesquisa, em questão, se justifica, na busca por abertura e discussão de um campo, que por vezes se mostra inflexível a debates e transformações. Levando em consideração, que o campo psicanalítico possui um discurso com repercussões amplas e significativas no discurso social, com representações que ultrapassam a clínica, certos cenários são preocupantes, dado o conservadorismo. O gênero e a sexualidade feminina são questões que emergem na contemporaneidade se colocando aos campos de conhecimento com problemáticas extremamente complexas, os sujeitos precisam de amparo e espaço para elaborar a sua diferença. Assim, o comprometimento é com um edifício teórico que esteja aberto ao se deparar com as transformações dos sujeitos em suas diferenças de sexo, identidade sexual, filiação, à altura dos problemas do seu tempo. E por consequência, termos em mãos um conhecimento que possa atuar junto a sofrimento gerado por dinâmicas estruturais de hierarquização, discriminação e exclusão.

Nesse sentido, a linha de pesquisa História, Epistemologia e fenômenos psicológicos dialogam profundamente com os objetivos desta pesquisa, visto que, perseguimos a formação de determinado conceito/noção, em como tem se formado, fortalecido e multiplicado em seu campo de conhecimento. Buscamos destrinchar e discutir os fundamentos históricos, éticos, teóricos, metodológicos e políticos, indo à raiz das formações teóricas, entendemos a responsabilidade de fazer do conhecimento uma prática, em como seus usos podem ser afirmativos ou devastadores.

1 DA MENINA A MULHER

A mulher, tal como a conhecemos, exatamente no singular, sem dar margem para pluralidades, e colocada como um grupo natural e homogêneo em sua heterossexualidade, cisnormatividade e branquitude, foi objeto de diversos discursos que se estenderam da família ao Estado, da igreja às ciências humanas e aos saberes científicos. Com a psicanálise, não foi diferente. Ao se deparar com a opacidade intencional da imagem feminina, também a investigou e buscou entender os processos que eram considerados obscuros e incompreensíveis. Freud, lidando com questões relativas ao desenvolvimento psíquico, conflitos, constituição e filiação, viu na sexualidade feminina uma maneira de formular perguntas e respostas para atravessar esse percurso.

Como estamos perseguindo e mapeando o cerne dos processos que compõem a feminilidade e seus derivados, nos deteremos, num primeiro momento, no desenvolvimento psicosssexual da menina, entendendo quais marcas seriam fundamentais para a construção dessa identidade que envolve, paralelamente, a produção de uma certa concepção de feminino e feminilidade, que, ora se cruzam, ora se diferenciam.

Em textos fundamentais para pensar a construção da diferença sexual, ou, em outras palavras, a subjetividade marcada profundamente pelos processos de sexuação, como em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos de 1925*. Nesse texto, Freud (1925/2018) enfatiza a produção de uma diferença pela constatação anatômica em que o menino e a menina se deparam com a materialidade de seus corpos e o significam. A partir de então, consequências primordiais marcarão o psiquismo, reverberando na lida com o próprio corpo e com o corpo do outro.

Nesse momento de sua obra, Freud (1925/2018) trata o complexo de Édipo como um campo seguro de conhecimento dos processos de desenvolvimento do menino, como se pode constatar:

A situação do complexo de Édipo é a primeira fase que conhecemos com segurança no menino. Ela é fácil de compreender, porque nela a criança se apega ao mesmo objeto que ela tinha investido com sua libido ainda não genital durante o período precedente de amamentação e cuidados (Freud, 1925/2018, p. 261).

Em linhas mais gerais, o complexo de Édipo surge e se consolida como um fenômeno no qual a criança começa a se perceber dentro de uma relação triangular, onde mãe e pai, seus primeiros objetos de amor, alternam-se como alvos de sua libido. Nesse contexto, as preferências, trocas e fixações são permeadas de inquietude e são marcadas pela

rivalidade e pela angústia resultante da possibilidade de perda total do objeto de amor. A transição traz, tanto para a menina quanto para o menino, o primeiro objeto amoroso, que é a mãe, aquela que, com seu corpo e cuidados, nutriu e garantiu a sobrevivência física e psíquica da criança. Quando a figura do pai entra em cena, o menino continua apegado à mãe, iniciando a rivalidade com o pai na suposição de que este pode usurpar seu lugar na relação com a mãe.

Essa operação é colocada como da ordem de uma fantasia familiar e universal, da qual ninguém sairia ileso. Quanto às nuances desse acontecimento, Freud (1925/2018) explicita na sua orientação de que o menino seria o objeto da investigação clínica, modelo de desenvolvimento a ser compreendido e perseguido, portanto, da menina esperava-se um processo semelhante. No entanto, na construção de suas hipóteses, enxerga os traços que seriam específicos do desenvolvimento da menina, apesar de admitir a imprecisão de algumas dessas hipóteses como revela tal passagem: “[...] que não ficou claramente determinado foi o ponto do processo de desenvolvimento em que se encontraria essa distinção”. (Freud, 1925/2018, p. 261).

De modo que mapearemos algumas dessas especificidades. A respeito da menina, era esperado que se estendesse à manutenção da mãe como objeto privilegiado e consequente rivalidade com o pai, mas, segundo Freud (1925/2018), algo decisivo acontece nos entremeios do reconhecimento do corpo sexuado: o Complexo de Castração, que envolve diretamente a relação da menina com o seu pai e com o imaginário sobre o masculino. A menina vê a zona genital do menino, a exemplo de um irmão, coleguinha ou criança de idade semelhante, e, pela visibilidade e protuberância, inicia a comparação com a sua genitália. Nesse meio tempo, percebe uma diferença fundamental, tida nesse sentido como falta, consistente em que, a partir daí, surge a tão famosa proposição de uma inveja do pênis.

As repercussões dessa inveja se dão através do saber que não se tem o mesmo órgão genital do menino, mas se almeja tê-lo. Isso é denominado por Freud (1925/2018) como Complexo de masculinidade da mulher, o que a impediria de alcançar plenamente sua feminilidade, ou seja, a aceitação da condição de castrada. Isso não se encerraria num puro desejo pela posse do órgão masculino, certamente seguido de conformação, o que está em jogo, é, principalmente, o sentimento de inferioridade, elaborado como ferida narcísica.

Como observado, a castração feminina coloca a menina num sentimento de menos valia e de menosprezo, por uma falta presente em seu corpo. O clitóris é visto como um sexo reduzido, menor, com menos possibilidades de exploração, visto que, uma das consequências

psíquicas mais importantes enfatizadas por Freud (1925/2018), é a suposta inaptidão quanto a atividade masturbatória da menina, pensada como atividade essencialmente masculina.

Outra consequência é a reviravolta na relação entre mãe e filha. Para o autor, nessa fantasia de perda e mutilação, a menina atribui à mãe a responsabilidade pela sua insuficiência, gerando nela intenso ciúme por supor que a progenitora ama mais outras crianças e que a elas dá aquilo que lhe falta: uma zona genital completa.

Assim, o complexo de castração é responsável por possibilitar à menina o afastamento das atividades ditas masculinas, a fim de conduzir e estabelecer sua feminilidade, que vai sendo representada, sobretudo, como um movimento de negação do que é lido, nesse caso, como masculino, mais precisamente a inibição do estímulo dos órgãos genitais. Como Freud (1925/2018, p. 268) demarca: “o conhecimento da diferença anatômica entre os sexos força a menininha a afastar-se da masculinidade e do onanismo masculino por vias que levam ao desdobramento da feminilidade”.

Como o complexo de castração precede e prepara no caso da menina, o Édipo se dá após o momento de abandono do desejo de possuir o órgão completo e privilegiado, na operação simbólica, onde pênis vira o desejo de ter um filho com o pai (Freud, 1925/2018). Enquanto que, para o menino, em contramão, o Édipo e suas ambivalências são contidos pelo complexo de castração, pois as ameaças não parecem mais tão aterradoras e se despedaçam, acabando por serem sublimadas. Indo mais a fundo no debate dessa diferença fundamental, deparamo-nos com a seguinte proposição:

[...] a diferença nessa parte do desenvolvimento sexual no homem e na mulher é uma consequência compreensível da diferenciação anatômica entre os genitais e da situação psíquica a ela ligada; ela corresponde à distinção entre castração consumada e mera ameaça de castração (Freud, 1925/2018, p. 269).

O resto dessa operação é, além do paralelismo estreito e indissociável entre psiquismo e corpo, também, a consolidação de alguns traços atribuídos ao polo feminino e polo masculino, caracterizando-os pela maneira de manejar o corpo, lidar com as ameaças externas e o direcionamento da hostilidade. Vimos até aqui processos que remetem à busca por uma certa normalidade e ideal civilizatório: o menino na luta para ser um pequeno homem, sendo preparado para as exigências do mundo e seus limites, enquanto que, para a menina, a lei é mais turva, difícil de ser assimilada por conta do véu do ciúme e da inveja, tornando-a incapaz de reconhecer completamente a lei, isto é, a aceitação da castração e do gozo como limitado. Para debater mais a fundo o papel decisivo do complexo de castração, contaremos com mais uma definição:

O complexo centrado na fantasia de castração, que proporciona uma resposta ao enigma que a diferença anatômica dos sexos (presença ou ausência de pênis) coloca para a criança. Essa diferença é atribuída à amputação do pênis na menina. A estrutura e os efeitos do complexo de castração são diferentes no menino e na menina. O menino teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração. Na menina, a ausência do pênis é sentida como um dano sofrido que ela procura negar, compensar ou reparar. O complexo de castração está em estreita relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente, com a função interditória e normativa. (Laplanche; Pontalis, 2016, p. 73).

Desta forma, ambos os sexos atuam com intensa angústia, o que converge num processo central para a constituição da subjetividade e identidade sexual. É relevante realçar o papel organizativo e interlocutor do complexo de castração com o mundo externo, cultura, família e afetos, como a qualificação e os rumos desse afeto deflagram o destino de cada um. Destaca-se como a ameaça de castração para o menino que vem de fora e pode ser deslocada e transformada quando se entende que não há mais perigos. Em contrapartida, a castração consumada para a menina se torna algo quase identitário, no movimento de compensação e reparação que levará uma vida.

Por outro lado, ao fazer uma leitura crítica dessa impossibilidade, não precisamos ir muito longe para compreender, que a lei na teoria freudiana, é masculina. A operação simbólica que estabelece o pênis como sinônimo de criança, em outros termos elevará o menino e a masculinidade como modelo subjetivo inalcançável para a menina e futura mulher, que, ao não dispor de uma gramática própria, não consegue simbolizar as regras da cultura ou mesmo de seu corpo e, portanto, desenvolver a autonomia de manuseá-lo de forma plena. Áran (2000) destrincha as origens desse pensamento, ao questionar as bases nas quais a psicanálise foi construída. Ela afirma que a psicanálise se assenta numa ideia de simbólico que explicita uma versão masculina da diferença. Por isso, a questão principal gira em torno de ter ou não o falo, ser ou não um homem, o que foge a essa regra, escapa, por vezes, de ser compreendido.

Não é por acaso que os efeitos da castração feminina estejam associados ao negativo, inferior, faltoso e limitado moralmente, embora para ambos os sexos a castração seja em algum nível traumática e campo de sustentação de diversas ambivalências, marcadas pela insígnia da angústia. Para a menina, seus desdobramentos parecem uma passagem dificultosa e um tanto inflexível, por conta da essencialização de seus destinos. Como aponta De Ulhôa Cintra (2021), a Lei no Édipo e da castração não funciona apenas como punição ou proibição, mas dá condições mais ou menos favoráveis de entrada ao pacto social, posteriormente essencial para o acesso e desenvoltura da vida afetiva e sexual do adulto.

Para prosseguir no acompanhamento das nuances da formulação de feminilidade em psicanálise em mais uma de suas fases, nos voltaremos para uma formulação cronologicamente posterior à que estávamos discutindo, desenvolvida no texto *Sexualidade feminina* de 1931. Nesse texto, Freud (1931/2018) traz uma novidade teórica ao introduzir a importância da investigação sobre a fase pré-edípica nas mulheres, que ecoa no destaque que dá à relação mãe-filha num momento anterior ao Édipo.

Nesse texto, o autor traça características e movimentos que compreendem exclusivamente ao universo feminino, distinguindo-a, assim, de maneira mais clara, do ser masculino: “Há muito tempo abandonamos todas as expectativas de um paralelismo claro entre o desenvolvimento masculino e o feminino” (Freud, 1931/2018, p. 287).

A começar pelo aspecto da bissexualidade, o psicanalista leva em consideração que a existência de duas zonas sexuais na menina contribui para um progresso maior de tal característica. Gontijo e Moraes (2021) apontam a organização dessa formulação, que se dá com o clitóris, numa primeira fase do desenvolvimento, em que ele é estimulado e descoberto pela masturbação. Assim, tem caráter masculino por esta atividade ser considerada masculina e pela analogia ao pênis. A vagina, por sua vez, participa dessa dinâmica durante a transição da zona clitoridiana para a vaginal, no abandono da masturbação e estabelecimento dessa zona como principal, ligada aos ideários da reprodução e maternidade; diferentemente do homem, que não experimentara nenhuma transição por possuir uma única zona sexual.

O desenlace da relação mãe-filha ganhará atenção com a investigação da fase pré-edípica, fase de exclusiva relação com a mãe. Para Freud (1931/2018), muitos dos fenômenos da vida sexual feminina adulta têm estreita relação com os acontecimentos dessa fase. Ele traz o exemplo da relação futura com o marido, sobretudo, quando é conflituosa, manifestando que essa associação pode ser um espaço de repetição da relação ruim com a mãe, o que, para ele, configura um caso claro de regressão.

Portanto, a relação mãe-filha se desenha como originária, servindo como base e fundamento para a relação com o pai e as demais relações. Outro dado de interesse das nossas investigações é que os movimentos envolvidos nessa troca de objeto são fundantes na aproximação do que Freud compreende como feminilidade, ou seja, o valor do trajeto e seus cortes, falhas, investimentos, continuações ou descontinuações dão o tom do torna-se mulher. Como discorre: De fato, a transposição de ligações afetivas da mãe como objeto para o pai como objeto constitui o conteúdo principal do desenvolvimento que levou à feminilidade (Freud, 1931/2018, p. 292).

Observamos surgir dessa relação, também, o direcionamento das moções sexuais sádicas, orais e fáticas dirigidas à mãe. A menina prefere investimentos ativos demonstrados em brincadeiras, nas quais encena ser a mãe, tudo misturado num cenário que alterna entre medo e sedução inconscientes vindos da figura da mãe. Outro elemento agravador de anseios e decepções está intimamente ligado aos cuidados maternos, evidenciado como fonte de grande prazer, excitação, raiva e desprazer gerados na criança, podendo aparecer na fase adulta como forma de raiva não elaborada pela mãe (Freud, 1931/2018).

Por fim, na fase fálica é que culminam os motivos de troca de objeto, quando chega uma nova criança e os impulsos masturbatórios são reprimidos, cessando pelo investimento em outros objetos, o que torna as moções sexuais, antes predominantemente ativas, em moções passivas, transformando a preferência da menina de metas ativas por metas passivas (Freud, 1931/2018).

Até aqui conseguimos perceber os principais traços e caminhos que alcançam o que é almejado por Freud como feminilidade, especialmente a tarefa da transição de zonas erógenas, na troca do clitóris para a vagina como fonte principal de satisfação. Também, existe a ligação com a mãe e os produtos afetivos dessa relação, bem como, a necessidade do rompimento e troca de objeto, que se apresenta como condicionante e impulso para a troca de zona erógena. Outro fator é o abandono da atividade masturbatória centrada no clitóris, para o que é colocado como uma progressão natural da sexualidade feminina, voltada para a atividade vaginal e consequente desejo de ter um filho. Finalmente, a correlação entre feminilidade e passividade, numa oposição com a masculinidade ativa.

Em resumo, percorremos uma noção de sexualidade feminina contagiada de duas grandes direções, uma traçada como “positiva” e natural para as finalidades da maternidade e outra “negativa” por não se parecer com a representação social difundida do feminino, materializada na virilização e na histeria (Arán, 2000). Em outras palavras, presenciamos uma imagem dual na qual o psiquismo quando tomado e marcado pelo traço feminino tende a um caminho esperado e visto como mais saudável, nesse caso, a passividade é a marca indelével e de assimilação para um psiquismo que se abre para o outro, abre mão de sua atividade à espera da ação do outro, que como força exterior cria os sentidos inerentes para aquele corpo; feito para a procriação, maternidade e família.

1.1 MATERNIDADE: O DESTINO

É irônico, se não chistoso, que ao organizar seu sistema de pensamento em torno do mito de Édipo Rei, Freud de maneira semelhante a Édipo fica cego diante de outras mulheres, não deseja amar outros ideários ou outras figuras, persegue a imagem de sua mãe como sinônimo de mulher, até o fim, em amor e maldição: a mulher é uma mãe, a mãe é a mulher. Não é incomum, por exemplo, encontrar em algumas passagens uma certa construção de excepcionalidade e idealismo quando se trata da maternidade e da relação mãe-filho:

Vê-se que o velho fator da falta de pênis ainda não esgotou sua força, na diferença de reação da mãe ao nascimento de um filho ou de uma filha. Só a relação com um filho traz à mãe uma satisfação ilimitada; de todas as relações humanas, ela é absolutamente a mais perfeita e a mais isenta de ambivalência. Para o filho, a mãe pode transferir a ambição que teve de reprimir em si mesma e esperar dele a satisfação de tudo aquilo que lhe restou do complexo de masculinidade. O Casamento mesmo não está assegurado enquanto a mulher não conseguir fazer do seu marido também o seu filho e agir [*agiern*] como mãe em relação a ele. (Freud, 1933/2018, p. 339-340).

Como podemos perceber o mesmo Freud que sedimenta sua teoria nas asperezas da filiação, dos conflitos, cisões e rivalidades, é o que também, não deixa de incorporar e reproduzir alguns imperativos morais, religiosos e científicos de sua época, de uma concepção de maternidade supostamente pura e incondicional, beirando o instintivo, o que depõe contra suas próprias formulações ligadas a ideia de pulsão e inventividade do desejo, da subjetividade como um campo que se mostra muito mais instável e movediço ao estar sob o domínio do inconsciente.

Assim, é interessante pensar os processos históricos responsáveis pela ideia de maternidade como conhecemos, supostamente natural, que pressupõe amor e cuidado e por consequência são parte do papel social e identitário da mulher. No entanto, a própria construção da maternidade enquanto conjunto de práticas quase autoevidentes, é datada.

Emidio (2011) evidencia como alguns historiadores apontam que os registros de aparecimento da maternidade enquanto conceito e sentimento, datam por volta de 1762, em obras como *Emílio de Rousseau*. Por outro lado, a institucionalização e sofisticação dessa ideia aparecem muito mais tarde na era vitoriana.

Antes da construção de uma discurso e longo caminho de consolidação de séculos, a maternidade e a vivência desse lugar social, eram retratados de outra maneira, ao que parece era comum e banal a figura da mãe que pouco se importava ou era indiferente com os cuidados relativos ao desenvolvimentos da criança, ou mesmo com a manutenção daquela vida; dado o contexto de elevadíssimas taxas de mortalidade infantil da época, que se somavam a fatores socioeconômicos de uma vida precária, com pouca ou nenhuma condição

sanitária, cuidado terceirizado a amas, marcador social das classes mais abastadas, entre outros fatores que afastavam as mulheres da condição de mãe (Emidio, 2011).

Acompanhando um mote parecido, a infância como é concebida atualmente, pensada como fase de desenvolvimento que necessita de proteção e cuidados devido a sua fragilidade e especial dependência de um outro, não existia, as crianças eram tidas como pequenos adultos com necessidades semelhantes de sobrevivência e inserção social, através dos costumes e da moral em curso (Emidio, 2011). Esses levantamentos históricos colocam em perspectiva a construção de um ideal de maternidade e infância atrelados a uma responsabilidade em relação à vida, ao surgirem em momentos históricos muito próximos, sendo cocriados, precisando um do outro para sobreviver, como dizem por aí com o nascimento de um filho, nasce uma mãe, nesse caso foi o nascimento de uma ideologia parida pelo útero da burguesia, vamos ao solo comum desse aparecimento:

foram razões demográficas, econômicas e políticas que sinalizaram a criação dos conceitos de infância e maternidade. A França era uma potência mundial e país de Rousseau, autor do livro de maior destaque da época sobre a valorização da maternidade, possuía índices demográficos que alertavam para o risco de diminuição populacional devido às possibilidades de guerra e invasões territoriais. Infância e maternidade foram, assim, sentimentos e conceitos construídos para o desenvolvimento da sociedade, e as crianças passaram então a ter um valor quase mercantil. A valorização desses sentimentos, relacionava-se, nesse caso, a estratégias sociopolíticas para a diminuição de taxas de mortalidade, além de questões referentes à sobrevivência, à criação de mão de obra para o trabalho, à população, à continuidade da espécie e a vida. (Emidio, 2011, p. 66-67).

De modo que, constatamos, ser fêmea e possuir capacidade reprodutiva, como quer afirmar uma certo biologismo tosco, não faz da criatura humana seguramente preparada para maternar, nem faz daquele que materna, mulher, quer dizer, com todo o trabalho reprodutivo e de cuidado historicamente relegados às mulheres, era de se esperar que, todo aquele que trabalhasse em prol do cuidado fosse denominado mulher ou mãe, significantes esses que de tanto andarem juntos, hoje se confundem.

Ainda com esse olhar aguçado e no acompanhamento dos intensos debates, encabeçados pelas feministas marxistas, é possível enxergar a maternidade para além dos naturalismos, como um exercício de trabalho, que mais do que ternura e amor, exige horas de dedicação e desprendimento de força. Federici (2019) irá promover essa discussão através da categoria de trabalho afetivo, que se refere ao trabalho de reprodução e manutenção da sobrevivência humana realizados pela mulher, como este desempenha um papel de sustentáculo do capitalismo, acrescentando ainda, que o trabalho afetivo é uma das fontes mais significativas de comercialização da reprodução.

Falemos então, virando a chave freudiana, da mulher presente na mãe, não o contrário, do sujeito antes da função, da maternidade como esse grande conjunto de práticas históricas que envolve todo um aparato psicológico, pulsional, político e de trabalho pra funcionar. Para que se possa superar a maternidade em Freud como um dos condicionantes do ser mulher, nos seus termos, o filho como um dos produtos privilegiados e de compensação que a cultura oferece à criatura mutilada, o que dá sentido à sua falta estrutural e à sua existência.

Simbolizar a mãe, sobretudo, como entrega e doação irrestritas, como sentido e destino centrais para ao ser da mulher, não parece por acaso, fundir mulher a mãe, é estratégico para que se espere um Eu que dá tudo o que tem, é subserviente, toda sua libido é negociada numa operação em que deseja produzir principalmente satisfação para ao outro, o pagamento: o salário da imaculada e benevolente, ou como bem ironiza Federici (2019) a mulher, essa que quase sempre aparece como um corpo sem alma para os amantes homens.

Associar a feminilidade de maneira radical a maternidade parece apontar, do mesmo modo, para a própria história de construção da teoria psicanalítica, fundada na escuta da experiência histórica, decerto um fenômeno limítrofe entre o psiquismo e o corpo, contudo, a intenção é enfatizar o aspecto corpóreo do feminino que se expressa em gritos, contrações e paralisias. O corpo feminino aparece nessa experiência de fragmentos em toda a sua fragilidade, tragicidade e imperfeição, como aponta Birman (2016, p.231)

a gestação e o nascimento também revelariam nossas origens muito pouco nobres, nascidos que seríamos do ventre materno e não da cabeça sagrada de Zeus. Nesses termos, a reversão dos signos da perfeição humana em direção à da imperfeição teria de vir necessariamente da condição feminina, da corporeidade impura das figuras da mulher e da histeria. Estas indicavam nossa corporeidade em estado bruto, signo de nossa imperfeição e finitude. Indicavam ainda nossa marca de mortalidade, exatamente pelo viés direto da corporeidade.

O que não era uma novidade na tradição do pensamento ocidental, que costuma retratar a subjetividade feminina determinada pelos processos e fenômenos da natureza, que se oporia à racionalidade civilizada e masculina. A histeria, nesse caso, revira e questiona essa lógica, além de não ser um fenômeno que se expressava somente em mulheres, apontava para algo que não era facilmente localizável no corpo, dispensando leituras simplistas e dicotômicas, de corpo versus alma e ou, psique, como era de costume. O corpo então, tem a possibilidade de ganhar outros contornos, ser lido não apenas como o mensageiro de um adoecimento, mas na sua crueza, divisão e finitude manifestas na superfície da pele.

Apesar disso, o que se sobressai na tradição freudiana na enunciação sobre a feminilidade, é a relação do feminino com o corpo, como apreendemos, um Freud fortemente capturado pelos fenômenos do corpo feminino como um fator sublime e especial, à exemplo da maternidade, que funciona como um pêndulo entre idealizações e excepcionalidades até chegar a marca da compensação do sexo imperfeito, feito de receptáculo. A caracterização da feminilidade é sobremaneira dotada de abnegação, desde as atividades libidinais que recuam, o feminino é representado como excessivo, até imprimir-se ao destino social, Andreas-Salomé (1914/2022) sintetiza onde queremos chegar

O feminino é, portanto, aquilo que é lançado de volta para si mesmo, detido pelo processo de sua própria maturação, eliminado pelo desenvolvimento final. De fato, todas as virtudes especificamente femininas relacionam-se a isso; elas são, pela natureza desse sexo, virtudes de abnegação (Andreas-Salomé, 1914/2022, p. 146).

A Abnegação substantivo feminino, tem como definição mais comum a caracterização de comportamentos desprendidos de interesses próprios, é altruísta. Suas tendências egóicas são suprimidas em benefício de outrem, que podem abranger uma causa ou um princípio, o que pode envolver dedicação extrema. Quanto ao sentido religioso se refere a renúncias à própria vontade em função de princípios religiosos. No aspecto ético, é como se passasse por um sacrifício voluntário dos próprios desejos, da própria vontade ou das tendências humanas naturais em nome de qualquer imperativo ético.

O caminho para uma “feminilidade normal” como vimos até aqui, é abnegar de parte do corpo onde está concentrado o prazer, abnega-se de possibilidades libidinais em prol das que se findam na maternidade. É a abnegação do primeiro objeto de amor valoroso, a mãe, essa troca de objeto, inclusive será decisiva para a relação com o feminino e com as outras mulheres. A castração é encarada num primeiro momento como infelicidade individual, depois é distribuída numa espécie de fantasia inconsciente compartilhada pelas mulheres, uma infelicidade perpétua, em última instância a mãe é responsabilizada (Freud, 1931/2018). Freud traduz o ódio ao feminino em termos energéticos e pulsionais, a hostilidade e o afastamento dão o tom daquilo que é construído como feminino, é necessária muita força para que se recalcque esse amontoado de imperfeito e de fragilidades

Seu amor relacionava-se à mãe fálica; com a descoberta de que a mãe é castrada, torna-se possível abandoná-la como objeto, de maneira que passam a prevalecer os motivos de hostilidade, que há muito vinham se acumulando. Isso significa, portanto, que através da descoberta da falta de pênis a mulher é tão desvalorizada pela menina quanto pelo menino, e mais tarde talvez também pelo homem (Freud, 1931/2019, p. 331).

O amor à mãe fálica também pode ser lido, como o amor ao falo, à força e hostilidade sobra para o que é pintado como frágil e fraco, o feminino. A fonte de conflitos parece estar sobre a energia que quer se rebelar contra sua natureza, como reforça o trecho a seguir: se a defesa contra a feminilidade se fizer muito enérgica, de onde mais ela tiraria a sua força a não ser do anseio pela masculinidade (Freud, 1931/2018, p. 307). As movimentações pulsionais, em geral, parecem girar um pouco em torno de um psiquismo que se organiza para se defender dos perigos de uma de feminização, inspirado e calcado na libido masculino como mola propulsora.

Seguindo essa trilha de achados, me parece que a maior atividade que o feminino pode exercer é aceitar e apaziguar-se em sua passividade. *Em a feminilidade de 1933*, última formulação de Freud sobre a temática, há uma definição que aponta mais ou menos para essa direção, a feminilidade definida em aspectos psicológicos, está alinhada à preferência por metas passivas, que segundo o autor não é o mesmo que passividade. Em seus termos: é preciso uma grande porção de atividade para que uma meta passiva se estabeleça (Freud, 1933/2018, p. 317). Em outras palavras, há uma porção significativa de energia psíquica sendo deslocada, na viragem de um objetivo que costuma ser realizador e ativo, tendo um fim na descarga. Na satisfação da meta passiva, a engrenagem pulsional atua desviando, recebendo estímulos, a exemplo da criança que passivamente goza com os cuidados maternos.

1.2 DISPUTAS E DOBRAS

À época dessas formulações, além da denúncia feminista de um modelo de subjetivação amparado no masculino, houveram também intensos debates e disputas dentro do próprio campo psicanalítico, lembradas e por vezes rebatidas em textos freudianos. Exemplo disso é a famosa oposição em que Karen Horney, psicanalista alemã e contemporânea de Freud, apontava a inveja do pênis como uma formulação superestimada. Para a autora, a aspiração pela masculinidade teria outros fatores mais relevantes, sendo a inveja do pênis apenas um fator secundário.

Horney foi uma das primeiras a encabeçar questionamentos em torno da unilateralidade das pesquisas psicanalíticas, discutindo o menino como grande referência dos aspectos da sexualidade feminina. Para a psicanalista, era fundamental identificar que todos aqueles pressupostos teóricos haviam sido fabricados por homens, herdeiros de uma determinada cultura e época, estando, portanto, de maneira incontestável atravessados por esses fatores. Nesse movimento, reconhece que os corpos e suas identidades têm inclinações,

principalmente quando não pensadas, trazendo à discussão os agentes da produção de conhecimento (Silva; Ferrari, 2022).

Silva e Ferrari (2022) demonstram como a ideia de uma produção científica incipiente e neutra era combatida pela autora. Ela se posicionava como mulher, entendendo as implicações políticas e sociais desse posicionamento. Além disso, possuía uma clínica cheia de mulheres e buscava legitimar a diversidade delas, alardeando a importância da subjetividade do analista, visto que a experiência clínica demanda uma ética e, sobretudo, interpretações e intervenções sobre aquilo que se escuta.

Horney ressaltava que a presença dos padrões masculinos em psicanálise não se encerrava na leitura sobre a feminilidade, mas se estendia à própria noção de civilização amparada em um sistema hierarquizante entre os sexos, em que o masculino estaria ligado aos valores ideais e a feminilidade a valores menores e inferiores. O problema decorrente de tal visão seria justamente o enviesamento da clínica, que, com ideias definidas e definitivas sobre a feminilidade, poderia impedir a emergência do novo (Silva; Ferrari, 2022).

Avançando na crítica, a autora entendia que se investigava pouco a inveja dos meninos, característica atribuída exclusivamente às meninas, o que impedia de ver que eles poderiam ter inveja do que não possuíam corporalmente, como seios e capacidade de gestar. Compreendia que a inveja do pênis poderia se manifestar em algum momento da constituição psíquica, no entanto, em volta da comparação quanto à manipulação e exploração dos órgãos masculinos por serem mais visíveis. Isso daria a impressão de satisfação maior, gerando algum nível de ressentimento, porém, opondo-se à centralidade da inveja do pênis-falo, como retomam Silva e Ferrari (2022, p. 6) em uma passagem de Horney:

[...] não considerava que isso fosse o suficiente para causar na menina ferida narcísica tal que a fizesse sentir-se inferior, abandonar a masturbação do clitóris e seguir ao longo da vida toda, em algum grau, buscando compensar a ausência do pênis. Uma das razões pelas quais afirmava a insuficiência dessas colocações seria que, a partir de premissas da própria psicanálise freudiana, dificilmente abandonamos uma fonte de prazer já experimentada (apud Horney, 1935/1991g).

Dessa forma, Horney combate a coexistência de formulações teóricas que, em alguma medida, contradizem-se ou se invalidam, encontrando na própria psicanálise outras maneiras de ler e responder a um mesmo problema.

Freud (1931/2018), contestava a visão de Horney, apresentando sua experiência clínica no que entendia como uma dificuldade energética da feminilidade de se estabelecer, o que, para ele, era um fator incontestável, sobretudo, por julgar que os primeiros componentes

libidinais do feminino existiam dotados de uma força excessiva. Assim, a masculinidade e a ligação com o pai viriam para contrapor com seu teor ativo.

Horney fomentou debates contundentes acerca do reposicionamento do feminino na teoria psicanalítica, entretanto, suas obras e ideias foram pouco traduzidas ou propagadas no Brasil. Outro nome significativo do campo psicanalítico apresentou suas produções a debate: Melanie Klein, conhecida pela criação da análise de crianças e pelos movimentos de construção da tradição psicanalítica inglesa. Em seus trabalhos, apelava a períodos primitivos, ao potencial destrutivo e agressivo dos afetos constitutivos presentes nas relações, que envolviam a assimilação ou rejeição de objetos, percebidos como bons ou ruins.

Oliveira (2007) localiza o fato de que, em Klein, a criança é teorizada como bebê, que nasce fragmentado e com o ego despedaçado, tendo a mãe e seu seio como um objeto externo, dúbio, dividido e desejado, que dará suporte para a integração do ego; sem estar imune dos ataques sádicos, afetivos ou defensivos do bebê. Assim, as posições de ataque e integração vão concorrer por toda a vida, alternando-se para um desenvolvimento saudável.

Como percebemos, há uma força motriz pulsional nessa dinâmica, em que pulsão de vida e de morte são os representantes da ligação ou destruição de objetos, representações e formações posteriores. Para nossos objetivos e entendimento das representações de feminilidade, masculinidade e seus objetos correlatos, interessa-nos o foco sobre a proposição kleiniana de que o pênis é um objeto alternativo, menos ameaçador que o objeto original: a mãe. Apesar disso, entende-se que o objeto alternativo é buscado no interior da mãe, o que implica dizer que apenas uma boa relação com o cenário materno é que torna possível fazer a passagem para os objetos secundários, sendo o pênis um deles.

Deparamo-nos com um campo regido por diversas representações psíquicas do mundo, no qual a relação com o corpo materno será ponto de partida para a interação entre o plano interno e externo, mãe real e mãe introjetada (Klipan, 2018). Nessas passagens podemos perceber alguns deslocamentos do feminino, como a centralidade do corpo materno, que é situado como uma espécie de para um além do falo, já que os cenários são desenhados tendo como referência o universo materno e seus significados.

Outra mudança evidente na perspectiva kleiniana em relação à freudiana é a secundarização da fantasia fálica, embora o pênis enquanto objeto privilegiado da fantasia infantil e da cultura, permaneça não estando mais no lugar principal enquanto orientador dos processos de diferenciação, o terror, os impulsos de ódio e pulsões destrutivas, contingentes às relações, fariam as vezes de deflagrar o Eu e suas estruturas, como o superego (Klipan, 2018).

Segundo Klipman (2018), ao passo que objetos são introjetados e assimilados, o psiquismo vira um campo aberto de ligações com bons objetos, ou seja, objetos integradores, para um determinado funcionamento e personalidade, articulações alterárias são geradas, a construção e reconhecimento de si e do outro, aconteceria, com o conjulamento da feminilidade, como impulso de conhecer e ser reconhecido.

Outro dado que traz a possibilidade de um outro entendimento e posituação da feminilidade, é a experiência clínica kleiniana, que observou movimentos sublimatórios de meninos posicionados no que ela chamaria de um modo feminino de lidar com a ansiedade, dispondo de um jeito criativo com os medos de destruição do corpo: “Ele emprega livros e trabalho, em seu significado de corpos, fertilidade, criança etc., como uma refutação da destruição do seu corpo que, na posição feminina, ele espera vir das mãos da mãe, que é sua rival (Klein, 1932/1997, p. 209).

Desse modo, Klein situa a feminilidade como condição para a subjetividade, tratando, ao mesmo tempo, como modo e posição do que pode ser atuado pelo menino. Outro ponto observado é como as fantasias infantis caminham muito próximas de uma cena primária, entrecortada pelo desamparo e as sucessivas tentativas de defesa a fantasia terríveis, que uma suposta garantia fálica, ainda sem muita consistência, não seria capaz de barrar.

Em meio às controvérsias e oposições teóricas acerca da lógica fálico-edípica e o seu lugar na constituição psíquica e desenvolvimento humano, mapeamos autoras em seus esforços de dar substância ao desafio ético, clínico e político de pensar o interior e o *modus operandi* de sua prática, como vimos e tomaremos como direções tal qual as que foram apontadas por Melanie Klein e Karen Horney.

2 MULHER, UMA CATEGORIA POLÍTICA

Olho no espelho e vejo um rosto curioso, um rosto que examina. Expressões de quem precisa deixar a naturalidade de lado para dar espaço à dúvida, incorporá-la. Exercer uma certa desconfiança fará bem a esse exercício. À primeira vista, poderíamos ver facilmente apenas um rosto de mulher refletido: olhos de mulher, seios de mulher, pernas de mulher, cabelos de mulher. Com alguma literalidade, sem conjurar um corpo inteiro rápido demais, podemos ver também pedaços, sim, pedaços remendados com fios invisíveis feitos de nomes, palavras, no meio de um pouco de carne. Vejo funções, papéis sociais, vejo como a disforia é responsável por desligar a percepção de uma fabricação em série de um tipo específico de humano. Consigo, enfim, ver fragmentos de um corpo que levou a vida inteira para se produzir e continua.

Desconheço o ser-mulher, me desconheço mulher temporariamente. Não é como se eu quisesse apagar essa marca; não quero, mas chafurdo nos entremeios. Decerto, não sei como me tornei uma. Do ponto de vista cultural, a vagina seria a resposta mais simples, para ser menos tosca recorreria à imagem/performance milimetricamente construídas, mas quando eu me olho no espelho, não lembro que tenho esse genital e nem acredito na imagem como correspondente total da realidade; só vejo gente, semblante, um amontoado de dúvidas, de desejos, de vulnerabilidade, de tempo, tempo acumulado. Tem mais um punhado de força para que tudo isso continue a vingar, tem vida, mistério, Orí, morte, na superfície e no avesso desse gênero. Tem a vida no seu sentido mais radical, operando, revirando, produzindo diferença. Pessoas trans sabem como ninguém como as engrenagens não funcionam sozinhas, elas precisam de força, hormônios, um rosto reconhecível, contratos sociais, documentos, médicos e suas chancelas, Estado, família, roupas adequadas, trejeitos, uma aliança entre pares, contexto, um nome.

O movimento feminista, desde o seu nascimento, tem trabalhado nesses termos: desvincular os sujeitos dos processos a que são subordinados, sem que estes sejam confundidos ou se tornem o próprio sujeito. No caso do sujeito mulher, é necessário operar onde o sistema de sexo-gênero converte o feminino em opressão, para retirar a naturalidade atribuída a esse grupo humano subjugado pelo sexo. Wittig (2006) se detém na complexidade do jogo de essencialização da identidade feminina

Em nossas mentes e em nossos corpos nos fazem corresponder, traço a traço, com a ideia de natureza que tem sido estabelecida para nós. Somos manipuladas até o ponto em que nosso corpo deformado é o que chamam “natural”, o que supostamente

existia antes da opressão; tão manipuladas que finalmente a opressão parece ser uma consequência desta “natureza” que está dentro de nós mesmas (uma natureza que é somente uma ideia) (Wittig, 2006, p. 01)

Nessa passagem, Wittig (2006) pormenoriza a questão sorrateira e ideológica contida no discurso do gênero. A opressão e hierarquização dos grupos não é produto de uma anatomia; não é a realidade material que faz com que o corpo feminino se torne alvo, é anterior, a violência patriarcal produz a ideia de um corpo para violentar. O aparelho ideológico se faz tão efetivo que chegamos a crer que a opressão advém do corpo, da imagem, das qualidades atribuídas a esse corpo, do que o compõe biologicamente, e não o contrário: que há uma certa dinâmica estrutural que normaliza e depende da violência para sobreviver e se legitimar.

Preciado (2018) cartografa o que chama de regime farmacopornográfico, que seria a fusão da herança metafísica naturalista do século XIX, do dimorfismo sexual, reprodutor do modelo heterossexual, com o avanço e ascensão da indústria médica, biotécnica e pornográfica. A fusão em questão traz a possibilidade de fabricação do gênero, unindo o discurso com as tecnologias materiais, imagéticas, hormonais, medicamentosas e cirúrgicas de transformação dos sexos.

O conceito de gênero tão caro e central na teoria feminista, tem seu nascimento nesse contexto, numa prática médica, cirúrgica e de normalização de corpos vistos como disfóricos do regime heterossexual. Essa origem pouco debatida, embora a agenda feminista, tenha se apropriado do termo e feito um uso diverso do conceito. Preciado (2018) sinaliza que o gênero surge no discurso biotecnológico das indústrias médicas e terapêuticas do Estados Unidos no final da década de 1940; a feminilidade e a masculinidade do nosso tempo são atravessadas pelas tecnologias do capitalismo industrial e suas máquinas, como o computador, a televisão, o plástico, o cartão de crédito. As sexualidades da mesma forma se tornam altamente comercializáveis. Seguindo os passos dessa história, continua Preciado

Em 1955, o psicólogo John Money, que tratava “hermafroditas” e “bebês intersexuais”, tornou-se a primeira pessoa a fazer uso da categoria gramatical de gênero como ferramenta clínica e de diagnóstico. Junto com Anke Ehrhardt e Joan e John Hampson, ele iria desenvolvê-la como parte de um conjunto de hormônios potenciais ou técnicas cirúrgicas para modificar os corpos de bebês nascidos com órgãos genitais ou cromossomos que a medicina – com seus critérios visuais e discursivos – não conseguia classificar como estritamente femininos ou masculinos (Preciado, 2018, p.109)

A importância de colocar uma lupa nessa história é vislumbrar as operações do sexo e do gênero de forma indissociável e como ambos são maleáveis e passíveis de mudança. Já

que se convencionou e se tornaram mais famosos os estudos feministas conhecidos como construtivistas e culturais, onde o sexo seria de natureza imutável e o gênero uma interpretação social e cultural em torno do sexo. O movimento de desnaturalização da epistemologia feminista também passa por precisar melhor categorias centrais como a de sexo e gênero e a relação entre esses conceitos. Delphy (2001) circunscreve bem esse problema. Com o avanço dos estudos feministas, ficou cada vez mais evidente a arbitrariedade dos papéis sexuais, junto à falta de sustentação para certos estereótipos, antes tidos como essenciais. Então, progride a ideia de uma independência do gênero em relação ao sexo. Vai se estabelecendo um saber sobre os papéis sexuais sociais como independentes da biologia, e dessa maneira é traçada uma cisão do que, de um lado, seria de ordem natural e do outro cultural. No entanto, como explicita Delphy (2001) na seguinte passagem, há sérios riscos em tal formulação

Continua-se a pensar o gênero em termos de sexo, considerando-o como uma dicotomia social determinada por uma dicotomia natural. Em suma, o gênero seria um conteúdo e o sexo um continente. O conteúdo pode variar, e alguns consideram que ele deve variar; mas o continente é concebido como invariável; ele é a natureza, "aquilo que não mexe", e desta natureza parece fazer parte uma vocação para receber um conteúdo social. A independência dos gêneros em relação aos sexos deveria desaguar na questão da independência do gênero sobre o sexo. Ora, esta questão não é colocada. (Delphy, 2001, p. 109).

A autora discorre que as próprias noções de gênero e sexo devem ser antes problematizadas, pois podem facilmente incorrer numa separação dicotômica e essencialista, que não possibilita saída real ou criativa do problema conceitual apresentado, já que podem ser faces da mesma moeda. Ao quebrar essa relação hierarquizante, podemos questionar a própria naturalidade atribuída ao sexo. Como demarca Delphy (2001), a antecendência do sexo sobre o gênero é um pressuposto historicamente explicável, mas teoricamente pode e deve ser desmantelado para dar lugar a formulações que operem à altura do problema feminista.

Nesse sentido, Wittig (2006), uma das grandes expoentes do feminismo francês, se propõe a ir um pouco mais longe nos questionamentos acerca da origem da opressão feminina, considerando um engodo que certos setores feministas iniciem a discussão centrados na busca por uma origem fundamentada em razões biológicas e não em fatos sociais. Exemplos incluem a crença em uma “pré-história” na qual as mulheres, por sua capacidade reprodutiva, teriam criado a civilização, o que não por acaso desemboca numa ideia de matriarcado. Isso leva a crer que, se fossem as mulheres na posição de domínio e poder, as relações poderiam ser diferentes ou equânimes, indo mais uma vez na direção de uma biologização da história e justificando a divisão histórica e cultural fundamentada na diferença sexual, como exemplifica

O matriarcado não é menos heterossexual que o patriarcado: somente se muda o sexo do opressor. Ademais, esta concepção não somente segue assumindo as categorias de sexo (mulher e homem), como acaba mantendo a ideia de que a capacidade de dar a luz (ou seja, a biologia) é o que define a mulher. (Wittig, 2006, p. 02)

Certa identidade feminina é reforçada pela ênfase na capacidade reprodutiva, como se fosse o essencial para fazer um sujeito mulher, ter filhos, ao menos, mulher nos ditames patriarcais. Ser fêmea poderia significar muitas coisas, mas num sistema de hierarquização dos sexos, é mais um artifício falseado como razão para a exploração de um grupo e do seu sexo. Desse modo, podemos dar um passo atrás e problematizar a fabricação da categoria mulher pelo heteropatriarcado, aquela que é imposta, se detendo aos mecanismos, as verdades, linguagens e imagens de produção e funcionamento do sistema de sexo-gênero, no que está calcado, como a heterossexualidade.

Para contestar as mulheres como grupo natural e homogêneo, Wittig (2006) recorre à figura da lésbica como capaz de ultrapassar a ideia heteronormativa de mulher, que seria o resultado de uma sequência de relações sociais que giram em torno do casamento, trabalho reprodutivo e envolvimento afetivo/sexual com os homens. A heteronormatividade caminha junto ao patriarcado ao estabelecer regras e normas para o desejo heterossexual como única maneira de desejar e existir, impondo certa identidade feminina é reforçada pela ênfase na capacidade reprodutiva, como se fosse o essencial para fazer um sujeito mulher, ter filhos, ao menos, mulher nos ditames patriarcais. Ser fêmea poderia significar muitas coisas, mas num sistema de hierarquização dos sexos, é mais um artifício falseado como razão para a exploração de um grupo e do seu sexo. Desse modo, podemos dar um passo atrás e problematizar a fabricação da categoria mulher pelo heteropatriarcado, aquela que é imposta, se detendo aos mecanismos, as verdades, linguagens e imagens de produção e funcionamento do sistema de sexo-gênero, no que está calcado, como a heterossexualidade.

Para contestar as mulheres como grupo natural e homogêneo, Wittig (2006) recorre a figura da lésbica como essa capaz de ultrapassar a ideia heteronormativa de mulher, que seria o resultado de uma sequência de relações sociais que giram em torno do casamento, trabalho reprodutivo e envolvimento afetivo/sexual com os homens. A heteronormatividade caminha junto ao patriarcado ao estabelecer regras e normas para o desejo heterossexual como única maneira de desejar e existir, impondo aos usos da sexualidade necessariamente a binaridade feminino/masculino, a reprodução como objetivo, e por fim, os condicionantes do casamento, família e propriedade como cenários de fundo.

Nessa lógica, a mulher universal é atrelada aos seus desígnios, a mulher é simbolizada numa espécie de posição a ser ocupada na cadeia social que se destina a alguns fins, como é definido a seguir

Pois o sujeito designado (lésbica) não é uma mulher nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente. O que constitui uma mulher é uma relação social específica com um homem, uma relação que temos chamado de servidão, uma relação que implica obrigações pessoais e físicas e também econômicas (“a determinação de uma residência fixa”[xix], trabalhos domésticos, deveres conjugais, produção ilimitada de filhos, etc.), uma relação da qual as lésbicas escapam quando rejeitam tornarem-se ou continuar sendo heterossexuais (Wittig, 2006, p. 07).

Em outras palavras, a dissidência lésbica está ligada, sobretudo, à recusa ativa de um sistema de signos que leva a relações de submissão que tem o homem como centro. Nessa perspectiva, questionar os efeitos do sistema de opressão é repensar a cristalização de uma identidade que contribui com ideais de exploração e dominação. Ao passo que a lésbica é colocada como uma identidade alternativa, o modelo de mulher universal, ditado pela heterossexualidade compulsória é revelado como apenas mais uma identidade, e não como natureza inevitável. Identitários então, seríamos todos nós, não só os gays, lésbicas, trans e negros; os binários, brancos, patriarco-coloniais também possuem identidade, mas ela se torna anônima pelo privilégio de se colocar como norma sexual, racial e de gênero (Preciado, 2022).

Como podemos acompanhar, o debate colocado sinaliza que a identidade não seria apenas uma característica descritiva da experiência do sujeito em termos de coerência, autoidentidade ou continuidade no tempo; essa noção está estreitamente relacionada a práticas reguladoras de definição e divisão do gênero. Se relacionarmos aos discursos sobre as identidades de gênero se tornarão quase indistinguíveis, já que não se pode falar de identidade sem pensar no ato subjetivador que provém do gênero, que confere humanidade, reconhecimento e atribuições a um sujeito (Butler, 2023).

A autora estabelece o abandono da feminilidade como estratégia política. Com a feminilidade viriam as amarras que se sobrepõem ao sujeito e ao seu porvir. A mulher não é tratada como uma entidade metafísica; partindo de uma tradição marxista, a mulher é entendida como classe, ou seja, grupo que compartilha de semelhanças políticas e econômicas (Wittig, 2006). Dessa maneira, podemos concluir que, enquanto categorias sociais, tanto mulheres quanto homens, são categorias passíveis de desconstrução, mudança ou desaparecimento, já que a proposta ética e coletiva desse feminismo é de promover mudanças profundamente estruturais, para que se possa então emergir o singular.

Nessa sociedade onde o binarismo impera, o sexo é transformado em um instrumento codificador do corpo-ser, que afirma funções através de objetivos reprodutivos definidos por esse grande sistema que é a heterossexualidade compulsória. Para Wittig, derrubar a heterossexualidade compulsória significa a possibilidade de fundar um verdadeiro humanismo, ao reconhecer a pessoa além das amarras e códigos fundadores do sexo. Com uma economia não falocêntrica, as representações hegemônicas de sexo, gênero e identidade como conhecemos não teriam como se sustentar e cairiam por terra com suas ilusões de permanência, coerência e natureza (Butler, 2023).

Segundo Butler (2023) é como se o sistema de sexo-gênero fosse uma grande máquina de fazer convergir corpos com ideais normativos, ao forjar um sistema em que funciona sob a lógica da coerência e continuidade da identidade sexual. Um “bom” gênero, é o que se mistura tornando-se o próprio mecanismo regulador, sendo facilmente reconhecível e reproduzido, fazendo crer na correspondência linear e contínua do sexo, gênero, prática sexual e desejo. Enquanto a descontinuidade ou suposta incoerência entre essas expressões são sistematicamente proibidas ou classificadas como práticas anormais ou indesejáveis.

O abjeto ou estranho só existem em relação às normas existentes por faltar a sua lógica de continuidade e coerência; assim, as leis da heterossexualidade se firmam como um sistema que define linhas causais entre o sexo biológico e o gênero culturalmente construído, como aqueles que antecedem e aparecem como uma forma de manifestação no desejo e nas práticas sexuais (Butler, 2023). Portanto, o sexo e o gênero vão se estabelecendo como verdades do sujeito, como categorias que guiam e impõem uma ordem prevista de constituição subjetiva. O processo de denominar um sujeito como menina ou menino é fundador e dá coordenadas de como se deve desejar para alcançar o status de sujeito legítimo, seja ele feminino ou masculino.

Para que a profecia generificada se cumpra em um corpo, é necessário um trabalho incessante de repetição de suas verdades. Se estamos lançando luz à não linearidade e imprevisibilidade desses processos, a operação se dá justamente no apagamento das instabilidades e parcialidades das categorias identitárias, reafirmando o contrário, uma suposta dureza e irreversibilidade. Louro (2018) ressalta que a operação do gênero, em geral, guarda e esconde bem o trabalho pedagógico intenso, repetitivo e ininterrupto que submete um corpo para inscrever nele o gênero e todo o tipo de código que mantenha seus limites.

Assim, acompanhamos um processo que se apresenta sempre incompleto, por isso demanda contínua repetição para sua sobrevivência e proliferação. A abertura para os encontros e acidentes de percurso está por todos os lados, embora por vezes encobertos, há os

atravessamentos das instituições como a família, a igreja, o Estado, com seus discursos e práticas. O gênero e a sexualidade encobrem a inconstância de uma cadeia de significantes históricos e culturais que têm se transformado no tempo. Quando o desvio ocorre, por vezes, não há tempo para analisá-lo, muito menos impulsioná-lo; as soluções estão postas, é preciso repetir os saberes e as verdades para se reconduzir ao “bom” caminho. Até a transgressão pode ser pautada pela norma; a regra é clara, há o direito precário de infringir, mas nunca de ser indiferente (Louro, 2018).

Os que ousam fugir da lógica identitária dura são acusados de serem meras “falhas” no desenvolvimento ou impossibilidades lógicas ao estarem em inconformidade com a lei cultural (Butler, 2023). São os perversos, degenerados, doentes e libertinos, são o erro na matriz heterossexual, transformados em erros ambulantes, ou melhor, em erros falantes, participantes de uma rede discursiva em que seu corpo foi representado por um não-lugar. O sujeito, então, vira matéria de violência simbólica e existencial; as práticas reguladoras não só definem como legislam através da punição e do não reconhecimento do sujeito como pessoa.

O gênero se apresenta como uma grande zona de policiamento, estabelecendo fronteiras de transgressão e subversão em que persistem lugares de relação, encontros, cruzamentos e conflitos (Louro, 2018). Os que não silenciam e desviam diante da norma escancaram a transitoriedade dos processos, demonstram como as expressões do corpo ultrapassam a lei simbólica do que existe ou não. É possível ver sem buscar um ideal para pôr no lugar; onde a identidade vacila, aparecem trilhas possíveis para novos desejos. Mesmo que o gênero com suas produções faça fronteiras ao corpo, faça às vezes de polícia que tangencia o que pode ou não um corpo, estabelecendo até onde pode ir. Podemos ver além do enunciado binômio homem/mulher a partir do que o corpo manifesta.

Se levarmos em consideração que o corpo é uma soma de práticas culturais, é necessário situar a especificidade histórica desse modo de sexualidade. O que Foucault (2022) define como a supremacia do sexo como uma das categorias de determinação da experiência humana é, na verdade, todo um sistema de poder sobre a vida, ou biopoder, como descreve, que se desenvolve a partir do século XVII. Centralizado em dois grandes pólos, o primeiro tratou de transformar o corpo em máquina adestrada para os fins do trabalho, na exploração da força, no estímulo do utilitarismo e docilidade em prol de um sistema econômico. O segundo, mais tarde, por volta do século XVIII, se concentrou em tecnologias de afirmação do corpo-espécie: o ser vivo se torna superfície dos mais diversos processos biológicos, atravessado e vigiado pelos marcadores de nascimento-mortalidade, nível de longevidade e duração da vida.

Se antes a morte era uma consequência inevitável da guerra e/ou produto de condições precárias de vida, na modernidade o discurso passa a ser o de preservação da vida, paralelo ao desenvolvimento de inúmeras tecnologias sanitárias, científicas e biológicas, vão se descobrindo maneiras de fazer viver e de prolongar a vida, o que reforça o filósofo

A instalação - durante a época clássica, dessa grande tecnologia de duas faces - anatômica e biológica, individualizante e especificamente, voltada para os desempenhos do corpo e escancarando os processos da vida - caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo (Foucault, p. 150, 2022)

No entanto, o investimento feito nas tecnologias de fazer viver não são de quaisquer vidas, a concepção do que é passível de viver é moldada a partir de uma certa ideia de vida, sob alguns enquadramentos e delimitações. A vida passa a ser categorizada, o corpo é racializado e sexualizado, possui verdades inerentes e recortes que são essenciais para que se produza divisões e hierarquizações entre os corpos e populações. O que está implícito nos processos de manutenção da vida é a distribuição do direito de viver, discriminando de maneira distinta os corpos e populações que têm o direito de podem viver em detrimento dos que podem morrer. Em outras palavras, o direito à vida também implica o controle da morte, precedido de divisões racionais e identitárias. Se antes era o poder soberano que decidia, agora é o Estado, com seus aparelhos de controle que determina quem tem o direito de viver ou morrer.

Seguindo nessa lógica, um dos dispositivos de controle e manutenção da vida é o sexo. O dispositivo de sexualidade reúne mecanismos institucionais, físicos, administrativos e econômicos ao produzir inúmeros saberes sobre o sexo, potencializando o exercício e concentração do poder dentro do corpo social. Segundo Foucault (2022), o dispositivo da sexualidade foi essencial para o avanço do capitalismo através do controle dos corpos pelos aparelhos de produção, sendo profundamente marcados e ajustados aos processos econômicos. Além disso, foi capaz de extrair as forças e aptidões do corpo e da vida em geral como forma intrínseca do seu funcionamento, o corpo vira moeda de troca do capital, dele é extraído mais-valia.

Não é que anteriormente a vida e seus processos biológicos não tivessem confrontado a história da humanidade e a interpelado, durante muito tempo a fome e as epidemias ditaram um modo de vida baseado em riscos e na iminência da morte, por outro lado, a medida em que as tecnologias vão aparecendo no século XVIII e delas derivam o aumento da melhoria agrícola, de produtividade e aumento de recursos, as ameaças da fome e das pestes foram

perdendo lugar para o desenvolvimento de saberes e por consequência, de um domínio sobre alguns processos da vida (Foucault, 2022). De alguma forma, os fenômenos decorrentes da morte estavam à espreita, no entanto, sem o senso de controle das vulnerabilidades, a virada de chave se dá com o manuseamento e administração desses fenômenos. Os saberes fazem com que haja esse manuseio, assim, a ordem do saber e do poder viram técnica política, quando o regime do saber-poder gera técnicas de domínio sobre o objeto do conhecimento.

Deste modo, se prolifera o dispositivo da sexualidade em torno de um saber-poder que estrutura o corpo como sexuado, com sistemas de pensamento que vão estabelecendo práticas de como esse corpo deve ser investigado, tocado, lido, tratado, penetrado ou medicado. Para Foucault (2022) alguns desses saberes vão construindo conhecimentos e origens sobre o corpo sexuado, como a psicanálise que faz aproximações da sexualidade aos sistemas da lei, da lei simbólica e da soberania. Quando a psicanálise rompe com a neuropsiquiatria da degenerescência, que reforçava a ideia de uma predisposição hereditária e irreversível do adoecimento psíquico, pautada em aspectos morais e físicos e recorre a explicações voltadas para as estruturais sociais, é como se levantasse uma suspeita sobre o predomínio do saber psiquiátrico, destacando a insuficiência de partir somente desse saber e dos seus moldes; revelando que estruturas mais antigas poderiam estar encobertas diante dessa biopolítica da insistência de representação do corpo-psiquismo como uma massa apartada do mundo.

Nesse contexto histórico, a psicanálise é mais um discurso de saber-poder que tensiona e disputa espaço com os demais discursos, ao buscar explicações nas estruturas sociais, traz consigo outras perspectivas, como a sexualidade pode ter relação com a lei da aliança, da consanguinidade e a lei do Pai soberano. Traduzindo um pouco dos problemas de estar numa época e da possibilidade de afastamento dos seus sistemas de poder e das leis que a regem, para perceber o mundo para além da moralidade instituída. Ao passo que só é possível fazer uma crítica, na imersão dessa época, mapeando atentamente seus problemas. A própria psicanálise constitui esse sistema onde o sexo está por todo o lado, é fundante do sujeito. Por isso, é fundamental considerar a história e a construção dos mecanismos de poder, afinal: o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhes são contemporâneas (Foucault, 2022, p. 163).

Posto isto, tratar a sexualidade como dispositivo político não se trata de apagar o corpo, fazendo a história se sobrepor a ele, pelo contrário, é entender como o corpo está envolvido de funções e processos fisiológicos e da mesma forma envolvido em dispositivos de poder, por não haver correspondência direta das descrições e funções do corpo com os

discursos produzidos em seguida, ou seja, o que ganha ares de verdade ou influi nos usos desse corpo. Em vista disso, Foucault (2022), não vai entender o sexo como categoria prévia da sexualidade, como ponto fixo de manifestações, quando o sexo se torna uma espécie de ordenador simbólico do que poder vir a ser a sexualidade, como um dado natural e biológico aberto a significações. O sexo como conhecemos só é passível de entendimento e assimilação a partir do posicionamento de alguns discursos e saberes em direção a sexualidade. O sexo e a sexualidade consistem numa complexa rede de tecnologias modernas de poder.

O filósofo então, se detém aos efeitos centralizadores dessa categoria e da sua capacidade de síntese e reunião de noções e campos de conhecimento difusos, a potência está na competência de cobrir e ligar diferentes matérias sobre o corpo, inscrevendo uma diferença com status de verdade nesse corpo, como é exposto a seguir

A noção de “sexo” permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar essa unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. Além disso, apresentando-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas de reprodução; desse modo aquele saber, sem nada receber realmente dessas últimas - salvo algumas analogias incertas e uns poucos conceitos transplantados - ganhou, por privilégio de vizinhança certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana. Enfim, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder (Foucault, p. 150, 2022).

Outro aspecto para nos deter é a relação do sexo com o poder e a dominância que exerce sobre a subjetividade, o fascínio sobre o segredo e suposto mistério que guardam o sexo, ocultam a capacidade de sujeitar e entranhar nos sujeitos, o poder com outras vestes se mostra condescendente, dá sentido à vida, empresta uma identidade, um lugar de pertença, para ser mais precisa: aqui parece sensato evocar novamente Foucault, que, ao afirmar que sexualidade e poder são coextensivos, refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei (Butler, 2023. p. 63).

Sendo assim, toda sexualidade é submetida a dinâmicas de poder que envolvem controle de enunciados, da linguagem, a performance de códigos e signos dominantes, mais do que produzir enunciados proibitórios, a lei fornece toda uma gramática de possibilidades para os jogos da identidade. Está a serviço da proliferação de um discurso pautado na hierarquização e categorização dos corpos, a repressão seria apenas uma das faces da lei, uma das mais exploradas e visíveis.

2.1 A LEI SIMBÓLICA, FILHA DOS SISTEMAS DE PARENTESCO

Seguindo por essa trilha, a linguagem não passa ilesa das operações do poder. O fenômeno linguístico ocupou parte importante dos debates teóricos modernos nas ciências sociais, antropologia e psicanálise, expandindo-se para pensar a política de seu tempo, com a possibilidade de operar com os movimentos de libertação sexual (Wittig, 2022).

A princípio, a semiologia de Roland Barthes se mostrou frutífera para pensar a linguagem além dos domínios da linguística, como uma análise política dos sistemas de signos. A semiologia política propôs uma maneira de dissecar a ideologia patriarcal e burguesa, dominantes, requerendo a introdução de conceitos exteriores a ela. No entanto, o movimento de fazer da linguagem um método de análise durou pouco, com um retrocesso de delimitar a semiologia ao campo da linguística (Wittig, 2022). Retratar a linguagem apenas no sentido lógico e formal, deixando de lado os lugares de poder que constrói, é perder de vista o quanto é ordenadora e agenciadora de processos sociais, responsável por produzir realidades.

A partir desse movimento, Wittig (2022) concebe que o mundo começa a ser povoado por várias linguagens, como num grande arquivo, circunscrito de inúmeros códigos e símbolos, que se tornam os horizontes dos campos conhecimento. A exemplo da linguagem do Inconsciente, na qual Lacan interpreta o psiquismo estruturado pela linguagem, originado no mito do pai como figura interditora, ou na troca de mulheres, em que Lévi Strauss concebe como a aliança e o contrato social se deram pela troca de mulheres na significação de seus corpos como propriedade e moeda de troca da comunidade. A crítica reside na propagação de um certo estruturalismo que transforma o campo simbólico e linguístico em uma arena de processos invariantes, a-históricos e universais, em torno de grandes matemas e metáforas e símbolos, apagando a ideologia que as naturaliza.

Alguns embates teóricos e éticos da teoria feminista e pós-estruturalista marcam diferenças de entendimento sobre como os regimes de poder se estruturam e operam com a ordem simbólica e o dispositivo sexual, apontando saídas diversas. Irigaray, por exemplo, defende uma posição na qual só o masculino é representado pelas estruturas simbólicas, mesmo o “Outro” se dá a partir desse uno propagado. O que reverbera como crítica ao falocentrismo tão presente na psicanálise, segue a explicação:

A teoria da diferença sexual de Irigaray sugere que as mulheres jamais poderão ser compreendidas segundo o modelo do “sujeito” nos sistemas representacionais convencionais da cultura ocidental, exatamente porque constituem o fetiche da

representação e, por conseguinte, o irrepresentável como tal. Segundo essa ontologia das substâncias, as mulheres nunca podem “ser”, precisamente porque constituem a relação da diferença, excluído pelo qual esse domínio se distingue (Butler, 2023, p. 46).

Irigaray (*apud* Butler, 2023) faz uma crítica primeiro ao modelo de sujeito ocidental como este contribui para as ilusões da representação, denunciando como são fictícias as construções do humano como possuidor de alguns atributos, de “Ser” algo, ser a própria substância. O sexo da mesma maneira realiza a tarefa de fazer crer que o sujeito é o seu sexo ou gênero, o que seria um paradoxo, incorporar noções metafísicas extremamente coesas.

Para Butler (2023) o que se realiza é um ato performativo da linguagem e/ou do discurso que forjam a aparência da substância através da repetição. A performatividade do gênero reside na estilização do corpo por atos repetitivos, que passam por gestos, movimentos corporais, intervenções de imagem e estereótipos comportamentais, amparados por uma ideia de Eu, que fornece substrato para garantir a posse e estabilidade de alguns atributos.

Retomando o fio do pensamento de Irigaray a gramática masculinista não tem saída justamente por se sustentar em um modelo substancial do gênero binário entre dois termos positivos e representáveis. É exatamente nesse ponto em que o feminino estaria silenciado como potência de multiplicidade subversiva, sendo suplantado por esse sistema de representações que é pura codificação prévia, exercitando seu poder de nomear e prever. Em contraponto a essa visão, para Foucault tanto o feminino como o masculino se constituem como mecanismo de uma sexualidade difusa e reguladora dos corpos. Wittig, acrescenta ainda, a dimensão da heterossexualidade compulsória, nesses moldes, a sexualidade seria sempre feminina, ao manter o masculino não marcado e universal (Butler, 2023).

Wittig vai defender uma economia alternativa dos prazeres, como percorremos até aqui, posições que contestem ou desloquem a supremacia da heterossexualidade são vistas como um modo de subversão do sexual, a exemplo da figura da lésbica, que destoa por não estar guiada de uma subjetividade e sexualidade ditada pelo aparelho reprodutor feminino, como quer e dita o heteropatriarcado (Butler, 2023). É indispensável demarcar que a heterossexualidade enquanto estrutura, também atravessa sujeitos homossexuais, o que não se trata de uma pauta individual acerca de escolhas do objeto sexual, acima de tudo, essa agenda visa mobilizar um movimento maior de libertação, de reivindicação de singularidade, para que se possa efetivamente escolher, sem a submissão das universalidades esvaziantes do heteropatriarcado.

Segundo Butler (2023), a contravenção se daria em outros usos do corpo além da construção reprodutiva da genitalidade. Em *The Lesbian Body*, uma das obras mais famosas e

propositivas da autora, Wittig propõe uma outra leitura aos Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, de Freud, nessa obra ele defende a sexualidade numa grande progressão de fases, iniciada na infância e concluída na fase adulta, em um desenvolvimento que passa por uma fase difusa, conhecida como sexualidade perversa-polimorfa, até se organizar em torno dos genitais e das funções reprodutivas.

Para Freud (1905), uma sexualidade infantil perverso-polimorfa é caracterizada pela multiplicidade de experimentações, o prazer é desviante e descompromissado, a não ser com o fim do prazer em si mesmo, na exploração do corpo que pode ser tomado como uma grande zona erógena e/ou se conectar aos mais diversos objetos, no entanto, essa noção não foi suficientemente explorada pelo psicanalista.

Ao passo que, essa maneira de obter prazer e explorar o próprio corpo é vista como uma fase a ser superada dentro do que é considerado um desenvolvimento normal, a não superação, inclusive, cairia numa classificação médica utilizada na época, a inversão, a figura do “invertido” designaria alguém que não alcançou a norma genital com todas as suas implicações sexuais e sociais, entre algumas figuras o homossexual estaria entre os “invertidos”, diferente da compreensão que os via como anormais ou fracassados na apreensão dos caminhos de obtenção dos códigos sociais, Wittig, dobra a aposta, e faz uma revisão crítica, positivando a inversão, tomando-a de empréstimo para sair dos domínios reprodutivos e desenvolvimentistas, entendendo que essa noção poderia ter um desdobramento numa política do corpo pós-genital (Butler, 2018).

De maneira semelhante, Foucault (2022), estabelece uma estratégia de oposição aos dispositivos que organizam a sexualidade, baseado na experimentação dos corpos e prazeres, tendo como ponto de partida a busca outros usos do corpo, em oposição ao sexo-desejo, dupla responsável, segundo o autor, por firmar o compromisso do desejo pelo sexo e persegui-lo em infinitas definições. Para se livrar desses saberes que o corpo está impregnado, das capturas discursivas e imaginárias, como o descentramento dos genitais, certamente, usurpadores da capacidade de sentir, expressar e gozar.

Políticas que lidam com a subversão das normas, segundo Butler (2018), uma estratégia interessante diante dos sistemas poder, pois há um certo impossível em passar ileso pela lei masculinista que marca as subjetividades, a política se daria no empenho em aprofundar as rachaduras, na intensificação das fragilidades e retomadas da lei simbólica em performances não convencionais, conquistando por dentro.

Um dos entraves de deslocamento das significações da ordem simbólica masculinista, que organiza lugares sociais na teia sócio-simbólica se dá pela mitificação de

determinadas categorias que se colocam como leis gerais para a sociedade e indivíduos: a troca de mulheres, a diferença entre os sexos, a ordem simbólica, o Inconsciente, o Desejo, a Cultura e a História, quando são categorias criadas no seio da heterossexualidade que se apoiam na diferença sexual como dogma político e filosófico (Wittig, 2022)

Para o nosso objetivo interessa ir mais a fundo na investigação do masculino como signo privilegiado da cultura, se detendo aos procedimentos estruturais que conservam esse status. O que nos exige olhar mais de perto para as figuras conceituais dotadas de universalidade e mitificações, tal como o falo representante de poder em nossa cultura, da mesma forma que, compreender como a feminilidade vai sendo inscrita na ordem simbólica como moeda de troca para aliança da comunidade.

Para isso, as intersecções com a psicanálise e a antropologia se fazem úteis e fundamentais, com estudos consolidados e notórios, Gayle Rubin nos ajudará nessa ponte entre a psicanálise e a antropologia, em um diálogo crítico com o paradigma lacaniano que se apoia ao estruturalismo de Lévi-Strauss; o principal argumento do antropólogo em questão, seria a existência de uma estrutura sociológica que permeia todas as formações sociais, essa estrutura seria a base para a compreensão dos mais diversos fenômenos sociais, à medida em que o trabalho antropológico fosse empreendido em culturas diferentes.

Lévi-Strauss vai entender a família e o parentesco, sobretudo, pela força das influências culturais, indo contra a crença compartilhada de que esse núcleo estaria unido primordialmente pela consanguinidade. Dessa forma, coloca em questão a ideia da família enquanto núcleo biológico, na tríade pai, mãe e filhos. Para a sociedade existir, segundo essa tese, a família consanguínea precisa reconhecer que outros laços existem e se abrir para outros grupos através da afinidade, o que disporia condições para o desenrolar dos processos de descendência. A família por si só denota uma pluralidade, depende da sociedade para existir e vice-versa (Lévi-Strauss, 1982).

Se o sistema de parentesco é o que dá existência social para a família, na possibilidade da construção de laços e relações de identificação que são referências para o sujeito, não é sem razão que a psicanálise, ciência das neuroses e conflitos produzidos no núcleo familiar, se aproxime dessa teoria, para Lacan (1953), é evidente que as formações do Inconsciente sejam baseadas nos atos de fala, no ser falante, que obtém a linguagem e seus códigos pelo sistema de aliança e no parentesco. É esse sistema que dá elementos para os conflitos analíticos, dá uma amostra da triangulação edipiana e seus causos.

A virada Lacaniana de leitura do Complexo de Édipo se dá precisamente na aderência dos sistemas de parentesco, na incidência estrutural do mito, o mito do pai totêmico

passa a ser traduzido como metáfora paterna, uma metáfora simbólica que impõe limites e atua na organização social. Enquanto em Freud, de acordo com Cabas (2005), o Complexo de Édipo centra-se no conteúdo manifesto de uma cena familiar dotada de controvérsias e imagens ambivalentes, cheias de amor e ódio pelos pais, onde o enfoque é no conteúdo imaginário. Com a virada Lacaniana, parece importar mais as movimentações diante da estrutura, a aderência a significações inconscientes, coerente ao sistema e suas leis.

O complexo de Édipo é então, o marcador dos resquícios subjetivos, dos efeitos simbólicos subjacentes da participação inconsciente nas estruturas complexas de aliança, um produto tangencial e que se torna particular com as grandes leis, como o incesto (Lacan, 1966). Dessa forma, Lacan sugere que a psicanálise é o estudo dos vestígios deixados no psiquismo dos indivíduos como resultado de seu enquadramento nos sistemas de parentesco (Rubin, 2017, p.34).

Nessa concepção, o parentesco insere a sexualidade biológica na cultura, o que bem faz a psicanálise, descrever os processos de submissão da sexualidade aos limites e leis da cultura. No paradigma lacaniano, a criança na apreensão das regras sociais junto a famílias e aos parentes, inicia uma crise quando se dá conta do lugar que lhe foi reservado, aquele que ocupa, a situação pode ser resolvida quando a criança consente com os significados que lhe foram atribuídos. Sendo um dos produtos mais valiosos da fase edípica, a organização da libido e a construção de uma identidade de gênero, que se deram na assimilação da cultura (Rubin, 2017).

Na teoria psicanalítica lacaniana o que é determinante para os sujeitos e objetos do drama edípico são as relações do parentesco, que estruturam e distribuem funções. Deparamo-nos com uma gramática povoada de funções, para separar efetivamente a realidade factual, as pessoas de carne e osso, dos lugares e significados que podem vir a ocupar. Rubin (2017) demarca a função do pai, um exemplo de função, sendo distinta do que é um pai, mas que pode ocupar essa função, outro símbolo importante nessa trama, é o falo, uma reunião de significações que remetem ao pênis ou ao masculino, mas que ultrapassa o órgão biológico. A tradição da psicanálise francesa vai ser contundente no abandono de realidades anatômicas, se em Freud existe a equação pênis igual a menino e castração subtraindo a menina, as inscrições da sexualidade no corpo serão por outras vias.

Vamos à reformulação, agora a questão se coloca em ter ou não o falo. A castração passa a ter a função de demarcar àquele que não possui o falo simbólico, um equivalente para mulher vai ser configurado como falta, não a falta real de um órgão, o que se dá é a

representação faltosa de um corpo. Mulher e homem passam a ser entendidos a partir desses traços distintivos entre castrados e não castrados (Rubin, 2017)

Rubin (2017) fará uma leitura crítica dos fundamentos da noção conceitual de falo, para a teórica, há uma dissimetria fundante no que difere homem e mulher, a ausência ou presença do falo, indica a quem o sistema fundante empresta os seus recursos e quem pode agir a partir deles, afinal de contas, o que é a castração, senão a imagem da mutilação sexual, da incapacidade de reproduzir-se sexualmente, onde parte importante do sistema reprodutor é suprimido, mesmo em termos estruturais, isso diz da impotência impregnada ao feminino, ambos podem e vão falhar na operação de apreensão fálica, mas para os posicionados do lado feminino, a falha parece um fim inevitável. Nessa leitura, “a inveja do pênis”, não se daria pura e simplesmente pelo sentimento odioso e invejoso da falta do órgão, mas pelo reconhecimento da profunda desigualdade estrutural.

Outra constatação, é de que, o falo também comporta o sentido da diferença entre “aquele que troca” e “aquilo que é trocado”, entre o presente e aquele que o oferta (Rubin, 2017, p.37). Como dizíamos, o falo circula através da mão dos homens, no comércio simbólico em que só estes podem gerenciar e negociar. Segundo Rubin, na obra lacaniana o falo também será retratado como objeto de negociações no interior das famílias e do casamento, hipóteses inspiradas nas teorizações acerca do sistema de trocas primitivas, onde a teoria lacaniana vai buscar algumas de suas fundamentações.

O sistema de trocas primitivas ocorria sem a mediação do dinheiro, onde bens e serviços eram negociados. Nesse sistema, os produtos eram trocados uns pelos outros, o chamado escambo, fazendo com que ambas as partes tivessem o que almejavam. Com esse pano de fundo, Lévi-Strauss levanta sua famosa tese, na qual o estabelecimento das relações de parentesco se consolida através da “troca de mulheres”.

Para Lévi-Strauss (1976), a “troca de mulheres” se fundamenta na necessidade de aceitação de outros fora da consanguinidade, na ascensão do grupo, além da família. Para que a troca matrimonial possa acontecer é necessário que se entenda que a mulher da família está interdita, devido a proibição do incesto, ou seja, a mulher do outro grupo é que será pretendida, esse processo resulta no entendimento de que para um homem obter uma esposa, essa precisa ser cedida por outro homem, assim se estabelece a aliança além do sangue, na qual mulheres são trocadas por outras.

Lobato (1989) indica que essa formulação se detém principalmente as estruturas elementares do parentesco em como essa troca sedimenta a proibição do incesto, por outro lado, ficam marginais questões interessantes aos nossos questionamentos, em como a mulher

vai sendo transformada em um bem essencial à edificação do grupo, ou, em outras palavras em um valor de uso fundamental, que fornece meios simbólicos para a ligação entre os homens, que são por excelência a sociedade, as mulheres então, são tratadas como signos, dos quais se utiliza para determinados fins sociais, não têm um significado para si.

O que seria o falo senão o poder de troca no comércio simbólico historicamente construído assim, nos interessa ressaltar o valor operativo desse conceito e as reverberações junto às construções teóricas e práticas psicanalíticas, como reforçam os signos de perpetuação da dominação masculina, como assinala Rubin

No ciclo de trocas que se manifestam pelo complexo de Édipo, o falo passa pelas mulheres de um homem para outro – de pai para filho, do irmão da mãe para o filho da irmã, e assim por diante. No círculo de troca familiar kula, as mulheres seguem em uma direção; o falo, outra. O falo está onde nós não estamos. Nesse sentido, ele é mais que uma característica que distingue os sexos: ele é a encarnação do status masculino, com o qual os homens consentem, e do qual certos direitos são parte inerente – entre outros, o direito a uma mulher. É uma expressão da transmissão do domínio masculino. Ele é transmitido através das mulheres e se estabelece entre os homens. (Rubin, 2017, p.37)

Ao retornar ao Édipo veremos mais de perto como ecoam as aquisições do gênero para cada sujeito. Se o tabu do incesto e a troca de mulheres fundamentam o contrato social original, a crise edípica particular instauraria a linha divisória quando o tabu do incesto demarca a troca do falo, é como se o complexo de Édipo fizesse a inserção do falo nessa parte específica do contrato social (Rubin, 2017).

Para Rubin (2017) na crise edípica, além de descobrir o sexo e se tornar de um outro gênero, a partir da divisão simbólica, a criança vai descobrindo diversos aspectos sobre a sexualidade, como a inscrição de limites fundamentais, dentre eles, o tabu do incesto, em que a mãe não está disponível para nenhuma criança, pois seria de “posse” do pai, em seguida, vai surgindo a compreensão de como os dois gêneros não tem os mesmos “direitos” nem destinos sexuais semelhantes. É quando o menino começa a compartilhar da fantasia social inconsciente de ser possuidor de algo especial, ou, de ser a encarnação desse objeto.

No entanto, para possuir o falo, são necessárias algumas condições, como a troca do primeiro objeto de amor, a mãe, se a mãe está interdita, o menino deliberadamente abre mão da mãe em virtude das ameaças de castração, ou, pela ameaça de não participação do contrato social, das perdas aterradoras que podem advir. Rubin (2017), indica, que ao abrir mão da mãe, na obtenção do falo e dos códigos masculinizantes, o menino poderá na vida adulta trocar o falo por uma outra mulher, sendo uma troca parcial por assim dizer, já que o sexo de

seu objeto de amor original é mantido. O contrato social que assentiu irá reconhecer seus direitos e em algum momento oportunizar a posse de uma mulher.

A menina por outro lado, não só descobre as interdições e divisões do sexo, mas, elementos que a fazem crer que o gênero que lhe atribuíram é desvantajoso, que a troca será desfavorável. Para o menino a interdição consiste no impedimento a algumas mulheres, as que possuem consanguinidade; para a menina, o tabu é estabelecido em relação a todas as mulheres. É o que Rubin (2017), afirma como uma das diferenças mais fundamentais da troca de objeto da menina e os efeitos para a feminilidade em formação. A mãe como objeto amoroso da menina a compele a uma posição homossexual, para a autora, o que torna essa posição inadmissível não necessariamente é a interdição, mas o alcance da heterossexualidade, que torna essa ligação amorosa inconsciente, inconcebível. Uma menina não pode amar uma outra mulher, não somente por estar interditada em relação ao parentesco, mas por não possuir o falo, o falo é o que dá “direito” sobre uma mulher, diferente da tese freudiana que afirma o desprezo pela mãe e as outras mulheres por não possuírem o pênis, a desvantagem aqui, é que a menina não tem o objeto simbólico que pode ser trocado por uma mulher, como citado anteriormente, por não estar na posição de quem troca, mas daquilo que é trocado.

O sentimento de inferioridade se daria pelo entendimento da impossibilidade de possuir a mãe, o “pênis” entraria nessa equação, já que quem possui essa marca anatômica detém o objeto simbólico de troca. A superioridade não seria do pênis e do seu potencial anatômico ou das funções contidas nele, a fantasia masculina de superioridade está assentada no sistema social e como ele distribui os lugares de escolha e privilégio para os homens. A disposição hierárquica entre os órgãos genitais masculino e feminino, tem a ver com as dinâmicas situacionais e condicionamentos proporcionados pela heterossexualidade compulsória, ao definir funções para o castrado e para quem possui o falo (Rubin, 2017).

Desse modo, a feminista reconhece a existência e efeitos reais da fantasia masculinista heterossexual, na incidência e produção de um tipo de feminilidade, a feminina, passiva e heterossexual que só existe na presença da figura masculina que lhe empresta alguns dos significados definidores do lugar social a ser ocupado, e, conjuntamente apresenta os movimentos necessários para o pertencimento a cultura e ao contrato social. O que difere essa leitura do discurso psicanalítico fálico-edípico mais corrente, é a não transformação da diferença em uma marca irredutível diante dos processos da história e da cultura, o movimento feito além de investigar processos constitutivos, coloca em dúvida dicotomias tão duras e delimitações feitas aos sujeitos, na repetição de uma posição, onde um pode circular,

possuir signos, dar significados ao corpo e ao espaço social, enquanto o outro, aceita-os passivamente.

A desvantagem social é imprimida no corpo feminino, a falta e a insuficiência são estrategicamente alojadas, são produções de uma estrutura que deixa alguns sujeitos à margem das trocas simbólicas, em falta constante, ou em outros termos, como define Rubin (2017) o parentesco distribui uma diferença radical entre homens e mulheres, sobretudo, no regime limitado de direitos que vivem as mulheres, inclusive, de direito sobre a própria vida.

Partindo desse ponto que Rubin (2017) chama atenção para a psicanálise como uma teoria da constituição dos sujeitos e dos mecanismos que arranjam e organizam a sexualidade e não obstante, também cria sistemas de saber sobre a sexualidade feminina, como por vezes se transforma em um discurso de controle e repressão feminina. A feminilidade nesse discurso aparece quase sempre como a assimilação de regras culturais excludentes, a aceitação de processos de dor, humilhação e auto ódio, são esperados, ditos e reforçados como naturais, vistos como parte dos processos de desenvolvimento, ao que caem numa espécie de racionalização do sistema de opressão que sofrem as mulheres.

. O tornar-se mulher em psicanálise, não é só a percepção do mundo a volta e das regras que o regem, dos jogos de cintura para dar conta do que cabe ou não ao sujeito, é um discurso assimilacionista das opressões através das regras de gênero. A opressão se torna expressão do psiquismo, a exemplo do ressentimento feminino, lido como originário, é um traço do Ser que se revira com a condição de castrado, muito bem, não se entende como exteriorização da injustiça diante da estrutura que não inclui o sujeito mulher; a violência sistemática é traduzida em masoquismo, a dor virou prazer, não por acaso um traço particularmente feminino, com quantos conceitos se racionaliza a dor, muitos.

Como pudemos testemunhar, uma estrutura é feita de muitos discursos que se reproduzem e se retroalimentam, o sistema de parentesco junto ao Édipo estão nesse grande aglomerado de fazer valer a divisão dos sexos. O Édipo funciona como assimilador do desejo heterossexual, na internalização de regras e tabus advindos das estruturas de parentesco que engendram a heterossexualidade. Dito isto, Rubin (2017) parte do princípio que a opressão de gênero deve ser combatida através da sua origem estrutural, ou seja, o movimento feminista deve se concentrar na resolução da crise propiciada pela fantasia edípica, reorganizando o domínio do sexo e do gênero, detendo-se a experiência edípica individual, cuidando e ponderando para que ela seja menos destrutiva.

Em suma, Rubin (2017) propõe a construção de uma revolução no sistema de parentesco, como uma das principais tarefas do feminismo, para prevenir os produtos

patriarcais em que mulheres são significadas e tratadas como propriedade ou moedas de troca num sistema de domínio masculino. O início dessa transformação se daria na fase edípica, quando a menina atravessa os impasses de abrir mão do amor da mãe para acessar a cultura e desempenhar seu papel sexual - ser posse de um homem, se essa operação fosse sabotada e a heterossexualidade perdesse fosse compulsória, esse primeiro amor da relação mãe-filha não seria suprimido, nem os seus efeitos amor a uma figura feminina, se fosse assim, o pênis também não seria superestimado, nem a figura de um homem ou o quer que o acompanhasse.

Se a divisão sexual do trabalho repartisse igualmente a função do cuidado entre homens e mulheres, a primeira escolha objetual das crianças poderia ser bissexual, já que os cuidados com as crianças e as trocas são as principais fontes de amor, propiciadoras de ligação. Assim, se os homens não tivessem direitos prevalecentes sobre as mulheres, os significados da troca de mulheres não persistiram, nesse cenário o gênero não faria o papel de divisor e castrador das mulheres, o que faria com o drama edípico familiar fosse enfraquecido, reduzido a uma lembrança qualquer, diferentemente do lugar central que ocupa atualmente determinando graves efeitos sobre as subjetividades (Rubin, 2017)

Se o sistema de parentesco já foi responsável pela organização social como um todo, hoje se limita a defesa de uma organização de sexo e gênero, numa infinita perpetuação de si mesmo e de um modelo de sociedade. Se esses ideais ainda exercem forte influência sobre a vida sexual dos sujeitos e criação de seus filhos, apesar disso, perdeu o sentido funcional de organização política, econômica, educacional e etc. As trocas econômicas, por exemplo, são mediadas por um outro sistema, o que precisa ser evidenciado. A revolução sexual se dará na possibilidade de retomar o controle dos meios da sexualidade e da reprodução, conseqüentemente de socialização, o que concretizaria a saída de significados arcaicos mediando as relações humanas, a revolução feminista nessa perspectiva abria caminhos para outras expressões culturais, longe do julgo fálico.

Rubin (2017) ressalta ainda, que a vida sexual humana sempre estará sujeita a processos de caráter social e cultural, a sexualidade infantil, por sua vez, terá suas lutas com a domesticação e inscrição de limites e regras, às voltas com adultos mais apropriados das leis culturais, dotados de poder de transmissão e coerção, o que não evitaria os vestígios de traumas e perturbações, porém, os mecanismos e objetivos da socialização poderiam ser trabalhados por outros caminhos, desviando da sujeição inconsciente de sistemas arcaicos, as leis nesse sistema seriam mediados de processos mais conscientes e discutidos socialmente, menos hierárquico, binário e normatizado na distribuição dos sentidos e lugares.

2.2 REPOSICIONANDO A DIFERENÇA

Estamos percorrendo um caminho crítico em torno das concepções de feminilidade, o que as têm estruturado, como estão sendo representadas e mantidas, nos demorando aos mecanismos e regimes de poder tanto discursivos quanto sociais, que transformam a diferença da mulher em subalternidade. Está cada vez mais evidente como o gênero é um campo em disputa constante, onde ideologias, contra-discursos e práticas se acotovelam para tomar o espaço de saber e verdade. De Lauretis (1987) chama atenção para o conceito de gênero no próprio debate feminista, por vezes análogo à diferença sexual, servindo como dispositivo principal para o entendimento da sexualidade nos inúmeros campos do conhecimento, formal, abstrato, nas epistemologias, campos cognitivos, nas ciências físicas, naturais e humanas.

Com o avanço desse debate e a difusão das problemáticas envolvendo o gênero como marcador de diferenças estruturais, foram criados espaços específicos de expressão, análise e construção dessa divisão. Daí surgiram as disciplinas de mulheres, os estudos sobre as mulheres, organizações coletivas e espaços de conscientização. Entretanto, para De Lauretis (1987), aponta que ao lado dos avanços estão os desafios. Há perigos na redução progressiva do campo do gênero aos domínios da diferença sexual, correndo o risco de reduzir o gênero ao corpo e reproduzindo-se em diversas áreas, sejam elas biológicas, médicas, legais, filosóficas ou literárias, como veremos nas reescritas feministas das narrativas culturais.

Para a autora, centralizar o debate da diferença enfatizando a sexualidade e a diferença sexual, é insistir na produção binária e quase sempre sem saída em que mulheres e homens são resumidos a alguns aspectos da biologia ou da socialização, ou mesmo quando se trata das significações e efeitos discursivos sobre o corpo, a diferença da mulher é representada a partir do homem como referencial simbólico, como já foi debatido em outros momentos do presente trabalho (De Lauretis, 1987).

De Lauretis considera essa direção do debate um confinamento do pensamento crítico feminista, em ambos os casos, tanto no reforço da dicotomia homem/mulher ou na mulher representada como diferença pura no discurso, a categoria do sexo se torna um dado universal, e assim se dificulta conceber as diferenças entre as mulheres na articulação da saída da “Mulher”, o que interdita o debate.

Uma dessas críticas se concentra no apagamento de categorias como raça e classe, que por vezes apresentam semelhanças mais decisivas ou na constituição de grupos, que partilham de lugares sociais que ultrapassam as significações contidas na categoria epistemológica e política da diferença sexual. No trecho a seguir, De Lauretis, irá acentuar a

importância de estar nítida a formulação de diferença e sujeito, pois poderá nortear um debate que compreenda a realidade na mais alta complexidade

Um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito “engendrado” não apenas na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido (De Lauretis, 1987, p. 208).

Para Lorde (2019) feminista negra estadunidense, a opressão racial sofrida por mulheres negras delimita um modo diferenciado de distribuição da violência entre mulheres negras e brancas. Se por um lado, em alguns contextos de poder, mulheres brancas podem ser levadas a crer que estão em uma posição de igualdade com o opressor masculino, para as mulheres negras e racializadas essa posição praticamente inexistente. Já que a racialidade branca preserva alguns de seus lugares, enquanto mulheres negras nem poderão acessar pela diversidade racial.

Lorde (2019) indica que a fantasia de doce, passiva e bonita foi feita para ser ocupada pelas mulheres brancas, para acreditarem que se forem comportadas, complacentes, fizerem um bom casamento e serem suficientemente boas nesses papéis, serão recompensadas. Nesse enredo, mulheres brancas cercadas de falsas escolhas podem se alinhar mais facilmente ao poder patriarcal. Paralelo a isso, mulheres negras são lembradas sistematicamente pelo tecido social que a sua existência e de seus filhos podem ser barradas pelo ódio e pela perseguição racial, com a violência mora à espreita do cotidiano, no supermercado, na escola, em um ônibus, no caixa de um banco. Se mulheres brancas temem que seus filhos se aliem ao opressor, mulheres negras temem que seus filhos não cheguem a crescer, assassinados por um tiro ou abordagem policial, então alguns problemas são compartilhados, outros não.

Nesse sentido, De Lauretis (1987), vai situar o gênero não como uma marca isolada, ou a representação de um indivíduo, mas a relação social que concentra algumas marcas que fazem com que o sujeito pertença uma classe. As contradições são inerentes nesse processo, embora o gênero não deva ser reduzido à diferença sexual, visto que, a diferença sexual é mais um de seus produtos, deve ser levada em consideração, como outras marcas, como a raça e a classe que vão cravando diferenças.

Algumas linhas de pensamento vão escolher abrir mão da diferença sexual para falar de um caminho que vise a singularidade e da fuga dos sistemas de poder. Foucault, por exemplo, vai fazer a defesa de uma economia sexual difusa, dos corpos e prazeres, de maneira

que, a emancipação da sexualidade se baseia numa estratégia de abrir mão da diferença sexual e das implicações que ela produz. Tem como uma de suas principais teses, o poder como produtor de significados que se estabelece através dos saberes, como o poder cria ao invés de apenas reprimir, no entanto, esse aspecto ainda existe, De Lauretis (1987) chama atenção para esse ponto, o poder não submete a todos do mesmo modo, o caráter repressor do poder tem condições mais favoráveis para se expressar em alguns corpos, os sistemas de poder incidem de forma diferenciada nos grupos minoritários.

Para De Lauretis (1987), o perigo dessa tradição, é ser engolida pelo domínio da representação que concebe a diferença através de abstrações e pode perder de vista, as mulheres nas relações sociais concretas se efetivando em suas singularidades, mulheres negras, pobres, lésbicas, indígenas e toda uma gama de particularidades, que estão criando um mundo, se efetivando em resistência, a importância de reconhecer esse regime de luta e transformação que já está ocorrendo, ou em outras palavras, combater o domínio das representações, do gênero como autorrepresentação se faz necessário, mas não pode ser excludente das relações sociais concretas.

Deleuze e Guattari (2012) seguem a tradição do pós-estruturalismo francês, que abre mão da diferença sexual, vão conceber a feminilidade como maneira de fugir da diferença enquanto opressão, posicionando a diferença como método afirmativo e experienciador, detentor de força para os sujeitos. O devir-mulher é utilizado como figura conceitual que busca questionar o sujeito da razão, europeu e masculino. O marginal, renegado e subalterno na experiência do feminino é positivado e tido como um caminho possível para se livrar dos padrões. Um caminho minoritário e alternativo frente às repressões das normas, aparências e formas, uma espécie de avesso dos processos de repressão do desejo.

O devir-mulher seria a construção de um campo de experiências em que os limites de corpo, imagem, discurso e sujeito pouco importa. As intensidades dariam o tom da experimentação, uma maneira de romper com arranjos prévios do que é um corpo, das suas funções e lugares que pode ocupar no mundo. Portanto, o devir-mulher não seria a imitação de uma mulher, mas a abertura a processos não codificados em que mulheres e homens buscam uma zona de microfeminilidade, num esforço para fugir de processos essencializantes da identidade.

Lorde (2019) argumenta que somos desenvolvidos para ter medo ou ódio quando se trata de encarar as diferenças humanas, de maneira que tendemos a ignorar, se houver essa possibilidade, se for conveniente e nos favorecer, imitar, ou, destruir se for subordinada. Mas faltam modelos e referenciais de como tratar a diferença sem exclusões, em geral são mal

interpretadas se colocando a serviço da discriminação. As diferenças são reais, de raça, idade e gênero, tem seus desdobramentos, mas a maneira como tem sido nomeada causa efeitos errôneos no comportamento e nas expectativas humanas, é quando entra em cena o racismo, a crença em superioridade de uma raça sobre as outras, o que daria direito a submissão do outro. O sexismo a crença em uma superioridade inata a partir do sexo, seguem na mesma linha, a discriminação etária, por orientação sexual e classe. A luta então se daria contra essas distorções impostas, no questionamento do status da diferença como subalternidade, para que a diferença humana não seja mais tratada como anormalidade humana, visando mecanismos que possam impulsionar a diferença humana, como criação, de laços, comunidades, subjetividades, espaços de pertencimento, onde o oprimido pode enfim, saber o quanto pode.

3 UM MAPA PARCIAL

Uma das propostas deste trabalho é mapear o objeto de estudo no cenário nacional atual, investigando como os psicanalistas têm se apropriado, ao longo do tempo, das posições dos grandes expoentes da psicanálise em relação a questões de gênero, sexualidade feminina e, especificamente, ao conceito de feminilidade em questão. Para isso, realizamos uma busca em bases de dados online utilizando os descritores "psicanálise" e "feminilidade", focando em artigos publicados entre 2000 e 2024 nas seguintes bases: Portal de Periódico da CAPES, SciELO, BVS Psicologia Brasil e Google Scholar.

Um dos estudos encontrados foi o de Verceze e Cordeiro (2019), que realizaram uma revisão sistemática da literatura sobre a temática da feminilidade no período de 2000 a 2018. Em sua análise, chegaram a algumas conclusões, como a de que a maioria dos estudos encontrados sobre o tema se baseia nas orientações freudianas e lacanianas, com foco predominantemente em abordagens teóricas e na discussão de obras literárias, filmes e outras produções fictícias, em contraste com a menor quantidade de casos clínicos.

Outra tendência observada nesses estudos é o reconhecimento de um campo de estudos profundamente controverso. Inicialmente, Freud introduziu elementos inovadores para a sexualidade de sua época, construindo uma clínica baseada na escuta das mulheres e na validação do sofrimento feminino causado por mecanismos sexuais repressivos. Contudo, de forma ambígua, Freud vinculou a construção de gênero às diferenças anatômicas, reforçando concepções hierárquicas entre os sexos (Almeida, 2012).

Outro descompasso percebido é que, embora as formulações freudianas fossem enfáticas em aspectos anatômicos e na construção psíquica, elas também discutiam os movimentos pulsionais na constituição do sujeito. Em obras como "Três Ensaio sobre a Sexualidade", o conceito de pulsão era apresentado como algo plástico, influenciando fortemente as escolhas de objeto amoroso, sem determinismos biológicos. No entanto, no mesmo texto, coexistem teses impregnadas de essencialismos, com sexualidades divididas por uma suposta natureza, seja ela passiva ou ativa (Almeida, 2012).

Um dado comum nas pesquisas, segundo Verceze e Cordeiro (2019), é a ênfase na fase pré-edípica como ponto de partida para abordar tanto a sexualidade feminina quanto a feminilidade na obra freudiana. Essa abordagem revela um fator até então pouco explorado: a relação mãe-filha e sua importância na formação da mulher. Essa formulação sugere que o complexo de Édipo é insuficiente para explicar os fenômenos femininos, uma vez que a fase

pré-edípica envolve disputas de objeto, ressentimentos e revoltas contra a mãe, que não possui o objeto privilegiado para oferecer.

Almeida (2012) argumenta que o último artigo de Freud, "A Feminilidade" de 1933, sinaliza uma possível solução para alguns desses impasses. Nesse texto, Freud desenvolve a definição de bissexualidade apresentada em "Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade" de 1905, reposicionando a questão anatômica central nas suas formulações. Freud passa a considerar que nenhum sujeito é completamente macho ou fêmea, mas que ambos compartilham características sexuais tanto femininas quanto masculinas. Além disso, os comportamentos passivos e ativos podem ser vividos por homens e mulheres. Outra ressalva importante desse texto é que a feminilidade nem sempre está associada à passividade, o que permite relativizar essa concepção.

A preferência por metas passivas também ganha um novo capítulo, no qual Freud começa a considerar que os costumes sociais podem influenciar e pressionar as mulheres para esse traço. Segundo Freud, os impulsos agressivos são amplamente reprimidos, enquanto os passivos são esperados, o que justificaria a tendência masoquista, considerada essencialmente feminina. Isso ocorre porque, na impossibilidade de externalizar certos impulsos, eles retornam ao sujeito (Almeida, 2012).

Almeida (2012) defende uma posição nem sempre presente nos estudos sobre a precisão semântica dos termos utilizados. Para a autora, o termo "feminino" está articulado à castração e à passividade, situado na dialética fálica em oposição ao masculino. Enquanto a sexualidade feminina caracteriza as direções e desfechos da sexualidade da mulher, ainda dentro da referência fálica, a feminilidade trataria de um registro diferenciado para homens e mulheres, não mais regulado pela lógica fálica.

Essa posição se fundamenta, em geral, na leitura do texto "Análise Terminável e Interminável" de 1937, em que Freud (1937/2021) declara que a feminilidade estaria presente em homens e mulheres na forma de resistência a alguns processos, especialmente no tratamento analítico. No caso das mulheres, a resistência ocorre quando se deparam com a desistência da fantasia de ter um pênis e a impossibilidade de obter o objeto privilegiado. No caso dos homens, a resistência manifesta-se na relutância em adotar uma postura passiva diante de outros homens. Freud equipara a figura do analista à do pai, sugerindo que os homens se recusam a transferir a autoridade para outro homem que não seja o pai.

Freud (1937/2021) vai denominar essa recusa presente em ambos os gêneros, expressada de maneira diversa, como "recusa da feminilidade", contextualizando como pano de fundo, a familiaridade do homem ao recalque da postura passiva desde cedo, enquanto, nas

mulheres, há um movimento oposto, em que o processo de desenvolvimento vai se encarregando de empurrá-lá para a aceitação da condição de castrada, entretanto, em ambos os casos, essa recusa será colocada como limite ao sujeito, especialmente quando confrontados perante as fantasias de onipotência durante o processo terapêutico.

Assim, alguns autores, vão defender que a recusa à feminilidade, na verdade, seria uma recusa à castração, condição humana de aceitação da limitação existencial em relação às normas culturais e sociais. Almeida (2012), acrescenta que esse fenômeno psíquico descrito se aproxima bastante da definição de complexo de castração, no entanto, entende que a “recusa da feminilidade” segue a mesma direção, sinalizando que tanto o sujeito feminino quanto o masculino, se voltam para a referência fálica com o objetivo de se defender das limitações humanas.

Para autores como Birman (2016) há uma conotação negativa na feminilidade como limite, levando em consideração o histórico negativo do feminino contido no discurso freudiano, além do mais, o que antecede essa conceituação é todo um universo de gênero que não pode ser ignorado, com passagens que equiparam a feminilidade a uma condição inferior, embora haja esse movimento de separação do feminino e da feminilidade.

Apesar disso, Birman (2016), converte essa limitação em possibilidade, vê um outro fio interpretativo para o que é posto como limite, para ele a recusa a feminilidade sinalizaria o próprio limite do psiquismo e denunciaria a lógica na qual está assentado, à fálica, o que era visto como originário e portanto, imutável, agora é parte do problema, quando não é possível revisá-lo e ir além dele. Nessa nova interpretação, a feminilidade, não seria mais uma estranha que é recebida o tempo todo na defensiva, mas parte dos dilemas em reconhecer o sujeito precário em todos nós, em fragilidade e humanidade.

Partindo desse pressuposto, Almeida (2012) vai sustentar, que essa seria uma outra chave de leitura para o erotismo freudiano, que esse fio pode decorrer numa centralidade da feminilidade como experiência erótica, retirando o referencial fálico, ao acentuar que na experiência da sexualidade humana se tem muito menos garantias e referenciais do que é dito e anunciado incessantemente pela cultura e pelos discursos sociais. Autores como Almeida (2012), vão ressaltar que é possível afirmar essa posição a partir do próprio Freud, com essa descoberta sobre a recusa da feminilidade.

Como o texto freudiano é ambíguo, não cremos ser possível ver essa intencionalidade ou afirmativa clara em relação a situar a feminilidade como originária, o que entendemos desses movimentos dos autores que se apropriam do texto são escolhas metodológicas ou fios interpretativos a partir da obra, que são possíveis, mas divergem de

afirmar que a obra já é explícita quanto a essa posição. A mesma problemática se dá com a separação que se faz em relação aos termos feminilidade, sexualidade feminina e feminino, que se misturam na obra, às vezes se tornando quase indistinguíveis.

Na revisão de Verceze e Cordeiro (2019) ao levantar artigos que versavam sobre a temática e optarem pela abordagem conjunta de feminilidade e sexualidade feminina, como têm sido debatidos nos últimos anos, encontrou-se artigos, sobretudo, com os temas separados da seguinte forma: a feminilidade e a relação pré-edípica, a feminilidade e o real: a lógica não toda fálica, a feminilidade e a relação mãe-filha; a feminilidade e a maternidade.

Dado os limites do horizonte freudiano, sejam históricos ou metodológicos, outro discurso comum nos artigos levantados, é de que o estudo lacaniano tenha avançado diante dos impasses que se colocam ao tema da feminilidade. A partir de uma leitura estrutural do falo, em que a sexualidade vai ser interpretada a partir de termos significantes e não mais da anatomia. Com Lacan (1998/1958) o falo não terá mais valor de fantasia ou de objeto parcial, muito menos de órgão genital, caracterizado como pênis, às vezes, o falo como significante vai conferir a outros objetos uma equivalência de valor na ordem do desejo, na imersão do registro da castração.

Consequentemente, os artigos encontrados na lógica lacaniana, debatem a feminilidade com a lógica não toda fálica, a partir do segundo tempo do ensino de Lacan, a sexualidade feminina vai ser tratada pelo conceito de gozo, como um Outro gozo. A mulher tem a marca do falo, a ausência simbólica, mas há um além, o que vão chamar de gozo suplementar, em outras palavras, há um gozo que não se submete a ordem simbólica fálica, que não possui representação no inconsciente, pois o falo seria o único representante inconsciente do sexo. Desta maneira, os gozos não são complementares, o que sustentaria a fórmula: “não há relação sexual” ou “a mulher não existe” (Verceze e Cordeiro, 2019).

Ao escapar do simbólico a experiência do Outro gozo, se aproxima do real, o que em na teoria lacaniana, é um outro registro que se articula ao simbólico e imaginário, mas é outra coisa, não é o mesmo que a realidade, mas àquilo que foge da linguagem, inassimilável, da ordem do impossível, num limiar de enunciação (Verceze e Cordeiro, 2019).

Com o ser que não se submete completamente ao Édipo e a castração, pois disso que estamos tratando, a menina teria outras referências além da castração no tornar-se mulher e nessa relação mais próxima com o real, sem um representante do sexo feminino no inconsciente, a proximidade da falta e do furo reservaria uma relação singular que as mulheres teriam com o real (Verceze e Cordeiro, 2019). A construção do não todo fálico na mulher,

em geral, é utilizado para dizer que se não existe a mulher universal, o que abriria margem para a singularidade de cada mulher aparecer.

Ainda na perspectiva Lacaniana, outra aproximação se faz, com a posição histérica, em que Lacan vai abordar a histeria como posição. Na falta de um representante significativo para o feminino, a histeria seria a tentativa de abarcar ou apaziguar o vazio que a posição feminina representa, se agarrando a maneira de gozo fálica, mas recusando-se as identificações com as representações do masculino, o fragmento a seguir detalha tal aproximação

A feminilidade é frágil e vacilante, carecendo sempre de uma identificação que a represente. E, neuroticamente, a mulher tenta inventar uma causa que possa tapar o vazio que ela mesma consiste. Isto nos remete ao que Lacan chama de posição histérica, na qual há o repúdio da posição de objeto sexual que lhe destina a fantasia masculina; a histérica não quer ser objeto sexual de um homem. Na falta de um ponto de apoio para uma identificação especificamente feminina, ela aborda a sexualidade à maneira do homem (na ostentação fálica) e tenta também sustentar-se pelo culto de uma feminilidade misteriosa, encarnada no corpo de outra mulher (Valdivia, 1997, p.24).

Lacan estabelece uma diferenciação entre a posição histérica e a posição feminina. Ele afirma que a feminilidade está mais além e que é possível ser alcançada via análise (Valdivia, 1997, p. 26). Se a histeria se caracteriza pelas movimentações em torno da posição masculina, numa tentativa de fazer um todo, a partir da função fálica, para afastar-se da castração e do gozo Outro. A posição feminina estaria na capacidade de construir um lugar subjetivo sem o endereçamento do seu sintoma ao pai, o que resolveria os dilemas e resistências durante a transferência (Valdivia, 1997).

Uma mulher que se colocasse na posição feminina guardaria uma relação da ordem do não-todo com a castração e com a feminilidade. Seria feminina sem ser toda mulher. E aceitaria sem repúdio o fato de ser o objeto do desejo masculino (Valdivia, 1997, p.27). A posição feminina e aproximação com a feminilidade, se dariam então, em um trabalho psíquico de se livrar das fantasias de onipotência que nenhuma filiação seria capaz de fornecer, se aproximando do desejo masculino, ao que parece como maneira de lidar com a alteridade, com a diferença que aparece na posição frente a um outro.

Há um lado misterioso, irracional e perigoso na feminilidade. Algo de verdadeiro e falso, luz e sombra, escuridão e rutilância. A mulher é um meio dizer que o homem elabora na especificidade do seu desejo, e a mulher o encarna, sendo esta a única abordagem do real. Para fugir deste horror vazio que lembra a morte, a mulher busca sempre uma identidade nos artifícios e nas máscaras (Valdivia, 1997, p.27).

Essa tradição se faz bem presente nos estudos lacanianos da feminilidade, retornando a um lugar do enigmático. Em que a feminilidade é vazio e ao mesmo tempo construção, mas não se faz em um vácuo, a diferença se constitui com base na diferença sexual, sua binaridade e heterossexualidade. Essa posição, geralmente vem acompanhada da justificativa de que estaria em curso uma radiografia das estruturas e de como as relações têm funcionado diante das leis sociais.

Para Áran (2019), mais do que universalizar as fórmulas da sexuação, seria interessante descrever como as fórmulas se configuram como um modelo específico de subjetivação, que possui o desejo masculino como paradigma, em uma sociedade em que as relações de gênero se dão através de dinâmicas de dominação e a mulher não é considerada sujeito, esse cálculo não pode ficar de fora.

Senão, se corre o risco de formalizar o assujeitamento das mulheres legitimando o fantasma cultural de castração do homem, o que de algum modo, perpetua também a legitimidade de uma organização social específica na qual essa fantasia está inserida. Para isso, tem que ser possível superar o horizonte histórico de Freud e Lacan, para pensar a positivação do feminino em um sistema que não considere apenas um além do falo, mas um erotismo que não o tenha como referencial (Áran, 2019).

O desafio passa por pensar uma nova abordagem para a diferença, em que feminino e o princípio de singularidade se articulem, para resgatar o que foi excluído pela cultura ocidental com os fundamentos da identidade. O caminho seria então, afirmar a especificidade da experiência histórica do corpo feminino diante da diferença, sem a necessidade de um modelo, acompanhando a multiplicidade como se manifesta (Áran, 2019).

Um discurso comum no rebatimento às críticas de que a psicanálise freudiana e lacaniana seriam, em geral, teorias masculinistas, existindo, em virtude disso, uma negação corrente de que há uma problemática a ser pensada. Esses autores se escudam na suposição de que não existe conhecimento suficiente de quem endereça o questionamento ou tratam essas declarações opositoras como uma questão mal colocada. Bonfim e Vidal (2009) entendem que a suposição de uma lógica hierárquica entre os sexos na teoria freudiana é uma indagação proposta pelo movimento feminista, válida, portanto, porque reivindica direitos sociais e políticos para a mulheres, mas incapaz, contudo, de pontuar a diferença entre sexualidade feminina e masculina, já que almeja uma igualdade inalcançável.

Algumas dessas defesas partem do entendimento de diferença sexual como um dispositivo apartado do gênero, como uma operação do psiquismo regida puramente por pulsões, atravessamentos energéticos, relacionada a consequências anatômicas. Ambra (2017)

ainda pontua, que uma das ideias mais correntes no lacanismo seria a de um sujeito da psicanálise originado em uma estrutura simbólica irreduzível, por vezes, oposta às influências culturais e históricas, o que impediria de reconhecer os jogos de poder envolvidos nas operações de identificação com um sexo.

O que também esbarra em questões fundamentais para pensar a contemporaneidade, além da diferença sexual, aparecem os impasses com novas identidades sexuais e novas formas de filiação que emulam a estrutura simbólica que em tese seria intransponível. É o que Áran (2019) critica as argumentações em que a “função paterna”, a “dupla referência identitária” e o dispositivo diferença sexual, passam a ser categorias indispensáveis para compreender e atuar diante da cultura, mas tudo o que está fora se configura como ameaça, caos ou perversão. A exemplo da homossexualidade, que tendo esses referenciais só pode ser considerada como narcisismo ou como perversão.

Assim, aparecem argumentos, como a necessidade de guardar a lei, que nada mais é do que a preservação do sistema simbólico e social, como conhecemos, com a instituição familiar, heterossexual e reprodutora como centro, no impedimento de que outros modos de vida se multipliquem ou sejam reconhecidos. O que se liga a outra argumentação, a preservação do simbólico levaria a garantia da continuar existindo sociedade, condição de aparecimento dos grupos e sujeitos, como se não fosse possível encontrar outras maneiras de simbolizar ou fazer laço (Áran, 2019).

Sobraría aos psicanalistas, o lugar de guardiões da lei simbólica? policiais da norma, como fica a clínica a serviço da moral e dos costumes? Áran (2019) situa como essas posições éticas e políticas, podem reverberar num fazer clínico e teórico que passam pelo acolhimento do sofrimento e dos descompassos com a própria cultura.

Nesse sentido, que Rubin (2017), alerta, se a lei moral se transforma em prática clínica, serve principalmente como norma sexual para os tidos como indisciplinados ou anormais. Desta maneira, a psicanálise pode além de reproduzir repressão, se tornar ela mesma um mecanismo de repressão.

Rubin (2017), ainda nos lembra que a psicanálise parece não olhar o suficiente para os seus insights, em como a literatura clínica psicanalítica relata as dores e destinos de se enquadrar num sexo ou no gênero, como a psicanálise em última instância é uma teoria que fala sobre a aquisição do gênero e da sexualidade, no caso das mulheres, está devidamente documentado o quanto assentir a feminilidade vista como normal tem sido penoso.

3.1 FEMINILIDADE À BRASILEIRA

O referencial discutido até aqui é de uma feminilidade universal, como abordado em outros momentos, o universal, que não tem marca de diferenciação, que se constrói como regra e ontologia, é branco, europeu e da cidade. A psicanálise como uma ciência nascida em berço burguês da classe média europeia, faz um recorte e projeção dessa realidade. Em alguma medida, tratou de universalizar os processos e representações do torna-se mulher, na figura da mulher branca, mãe, burguesa e dona de casa, entretanto, passividade, maternidade e heterossexualidade não são esperados da mesma maneira de todas as mulheres. As mulheres negras não entraram nessa conta, nem foram consideradas, afinal, o modelo subjetivo universal compreenderia toda e qualquer fêmea ou aquelas socializadas como mulheres, uma falácia.

Para olharmos para a realidade brasileira sem universalismos, que distanciam e generalizam, nos dedicamos a discorrer sobre a feminilidade negra. Em um país profundamente marcado pelo colonialismo, escravidão e racismo, não se pode deixar de considerar como essas estruturas e mazelas estarão presentes nos processos de subjetivação e estruturação psíquica de todos os sujeitos, especialmente dos sujeitos negros, sejam eles, mulheres ou homens (Vergeze *et al*, 2022).

Para isso, primeiro, precisamos entender, quem é a mulher negra brasileira, quem é esse sujeito que não cabe nos grandes modelos, pois representa-lo, é de algum modo admitir a estrutura racista que o torna dispensável, coisificado e invisível. Carneiro (2003) questiona onde está a fragilidade tão anunciada, junto a uma postura paternalista de alguns homens em relação a algumas mulheres, dado que, mulheres negras nunca foram tratadas como frágeis, nem conheceram esse mito de perto, pois trabalham durante séculos, num contingente de trabalhadoras em contextos escravocratas, em lavouras, nas ruas, como vendedoras, quituteiras e prostitutas. Quando surgem algumas reivindicações feministas de primeira onda e estas ganham as ruas em exigências de estar nos espaços públicos e trabalhar, as mulheres negras não entendem nada, pois ocupavam a muito tempo o lugar de corpo para o trabalho, por vezes a serviço das frágeis sinhazinhas ou dos senhores de engenho, potenciais abusadores dessas mulheres.

A respeito disso, das relações de abuso perpetrado pelos senhores de escravos às mulheres em condição de escravização, Carneiro (2003) chama atenção, para como essas relações foram representadas na construção da história brasileira. O quanto as violações

coloniais dos senhores brancos para com as mulheres negras e indígenas foram convertidas na narrativa de uma identidade nacional, como um modo de relação que se tornou possível a partir da diversidade de raças, como se a diferença promulgada pela miscigenação fosse vista com bons olhos. O que sedimentou o mito da democracia racial, na qual a miscigenação seria a chave para o apagamento das violências desse período, o que teria como contribuição principal, a promoção de uma suposta união e convivência harmoniosa entre os povos.

Para Carneiro (2003) a violência sexual colonial de gênero e racial são sedimentos fundamentais para as sociedades baseadas na hierarquização e discriminação que virão depois. Houve um contínuo apagamento da contribuição de mulheres racializadas a cultura nacional, que continua vivo no imaginário social se tornando cada vez mais complexo, ao participar de mecanismos de ordenação social, que predizem democracia e direitos, no entanto, com a participação efetiva de poucos, enquanto, relações reguladas por cor, raça e classe social continuam a ser predominantes, imbuídas de significados instituídos no período da escravidão. Nesse sentido, é inegável que mulheres negras têm a marca de uma opressão que mistura todos esses elementos, invisibilizados pelo discurso clássico da mulher universal, com efeitos na constituição da identidade da mulher negra brasileira.

Quando falamos do mito da rainha do lar, da mulher aprisionada no espaço particular, que é contada pela literatura e poesia, retratada às vezes como musa, não é da mulher negra que está se falando, o modelo estético de mulher da sociedade brasileira, é a mulher branca. Ou quando estamos pautando a oportunização na vida dos sujeitos no mundo do trabalho para garantir dignidade e condições de vida, e se exige uma aparência embranquecida, dita como discreta, sem traços os traços que denunciaram a origem étnica ou racial. No aspecto cultural confronta-se com as representações ocidentais da mulher como imagem do imperfeito, originada de uma costela, mas na ancestralidade das mulheres negras não tem Adão nem Eva, a cultura dessas mulheres, assim como elas, foi violada, folclorizada e sempre que possível demonizada, que lugar afinal, essa mulher teria nessa sociedade? Assim, as mulheres racializadas parecem estranhos, sem um lugar que garanta a existência de suas particularidades e contribuições (Carneiro, 2003).

Com efeito, falar a partir de uma perspectiva feminista, é pensar o gênero como variável histórica, que possa ser capaz de compreender outros eixos de opressão, sem uma análise única da realidade, em um enfrentamento das violências multifatoriais. Desse ponto de vista, que o feminismo negro tem construído uma visão de luta na qual, é indispensável focar no aspecto multirracial, pluricultural e racista que se desenvolveram as sociedades latinoamericanas, assim há de se considerar como principal eixo articulador, o racismo e seus

impactos nas relações de gênero, determinantes no sistema de hierarquizar e subjugar os sujeitos nessas sociedades (Carneiro, 2003).

Com isso, é pautado tanto a hegemonia masculina, histórica, produtora de desigualdades, mas não se deixa de fora ideologias complementares, que se somam aos padrões de opressão social. Para Carneiro (2003) esse é o caminho para enegrecer o movimento feminista brasileiro, ou seja, demarcar de maneira incisiva a questão racial e o peso em que ela representa na diferença da agenda do movimento de mulheres, o que traz, por exemplo, a necessidade de um políticas políticas demográficas e de mapeamento, identificando o perfil das mulheres que sofrem violência no país, o quanto a violência de gênero, está atrelada a violência racial e é de seus seus determinantes, já que a população feminina no Brasil é majoritariamente negra ou parda.

Caracterizado um pouco as proposições do cenário feminista negro brasileiro, é preciso retomar o fio condutor da discussão em questão, das implicações do discurso psicanalítico na invisibilização da pluralidade das mulheres. Verceze *et al* (2022) pontua, que as discussões em psicanálise, em geral, disputada pelos pós-freudianos, baseadas em ferrenhas contestações sobre a inveja do pênis, não chegaram a questionar de qual mulher Freud estava tratando, em que corpo tal constituição era fecunda. Só a partir de feministas negras decoloniais e autoras negras é que essa pauta começa a ser levantada, algumas dessas autoras, importantes nomes da psicanálise brasileira, como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Izildinha Batista, Cida Bento, entre tantas outras.

Essa corrente dentro do pensamento feminista tem denunciado a omissão histórica da psicanálise ao que se refere a questão racial, o quanto a ciência psicanalítica, tem negligenciado e ficado à margem do entendimento de subjetividades forjadas em solo brasileiro, no calor da negritude, em meio aos complexos jogos de identidade e das relações de poder decorrentes da raça, nesse caso, em especial, a condição das mulheres negras (Verceze *et al*, 2022).

Para isso, Lélia Gonzalez, filósofa e antropóloga brasileira, referência nos estudos de gênero com intersecções de raça, será uma das primeiras a propor uma interlocução com a psicanálise, numa apropriação de categorias e aprofundamento junto aos estudos de gênero, para discorrer sobre as formações subjetivas da mulher negra brasileira. Gonzalez (1984), vai partir da insuficiência de debater a construção subjetiva e existencial das mulheres negras brasileiras com enfoque apenas socioeconômico, em que as condições de vulnerabilidade social são enfatizadas ou resumidas a escassez de renda ou questões ligadas à classe social, deixando de fora um olhar mais amplo ao incluir aspectos históricos e culturais.

Gonzalez (1984), vai elaborar as problemáticas do racismo e sexismo brasileiro, como um sintoma do nosso país, nomeando como neurose cultural brasileira. O que tornaria o sexismo voltado para a mulher negra particularmente violento, pelos meios e representações em que se propaga, reforçado de estereótipos e personagens integrantes do cotidiano e do discurso brasileiro racista, assim, são utilizadas as categorias de mulata, doméstica e mãe preta para percorrer e analisar esse cenário.

Lélia vai buscar seus referenciais epistemológicos na psicanálise, entendendo que dá extrema racionalização e do grande campo dos sistemas de pensamento, algo é resto, quase indetectável, como os fenômenos do inconsciente. A abordagem da linguagem em psicanálise lhe interessa por ser espaço de desconhecimento, onde falar, não se trata somente de um sistema formal de comunicação, mas diz de quem fala, o sujeito dividido fala e diz do discurso que está imerso, emergem com ele, contextos, relações e imaginários (Gonzalez, 1984).

Assim, Gonzalez (1984), entende que o resto, o lixo, da sociedade brasileira está simbolicamente depositado nos sujeitos negros, que servem de objeto/dejeto, guardando os significados que outrora quiseram se livrar, sem sucesso. Para não lidar com o que era tido como impróprio, como determina a lógica da dominação; caberia a psicanálise questionar, como o sujeito negro tem sido arrastado nesse discurso, falado, infatilizado estrategicamente para fins de tutela e submissão, nesse sentido, a psicanálise pode ser uma das ferramentas de retomada da voz e dos discursos das pessoas negras, para falar com uma linguagem própria.

Para adentrar no discurso da neurose cultural brasileira e analisá-lo, Gonzales (1984) vai trabalhar a partir das noções de consciência e memória, o contrário, do que se pensaria, a consciência vai se constituir como um lugar de desconhecimento, alienação e encobrimento da memória que exclui, lá onde o discurso ideológico mora em nome da secundarização da memória. Enquanto a memória é um não-saber, que não deixa de expressar suas marcas, guarda inscrições, uma história, contendo a emergência das verdades daquele contexto.

A memória é o que desponta nas mancadas da consciência, numa espécie de dialética, mesmo que a consciência se expresse como discurso dominante (Gonzalez, 1984). Um exemplo disso, pode ser pensado a partir do cotidiano, com a negação do Brasil como país racista, o brasileiro não se reconhece nos processos que os trouxeram até aqui, é sempre o outro, distante, um monstro, o que comete injúria racial ou alguma discriminação. O racismo não está na adesão de símbolos culturais ou manifestações religiosas e populares e no apagamento de suas raízes afro-indígenas que são aceitos desde que mantenham uma conotação mística e supersticiosa, sem história, pois quando suas raízes são explicitadas, são

rechaçadas, perseguidas ou temidas, ou seja, está na superfície cultural, na boca do povo, desde que não se lembre de onde veio.

Um dos lampejos de memória é o entendimento dos lugares dados à mulher negra nessa trama. A figura da mulata, é um desses exemplos, no período carnavalesco reencena o mito da democracia racial onde todos convivem em alegria e celebração, a mulher negra aparece nessa festa como uma das rainhas, como “mulata deusa do meu samba” (Gonzalez, 1984). O que detalhe na seguinte passagem

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (Gonzalez, 1984, p. 228).

O mito da democracia racial vai forjar uma cena em que a beleza da mulher negra é exaltada, vista, desejada, contudo, sob alguns enquadramentos, na exploração excessiva da sua sexualidade, corpo e imagem. Em ambos os casos, a mulher negra aparece como objeto de servidão da branquitude, a serviço do espetáculo carnavalesco, o endeusamento, é fetiche, uma outra face da exploração, por isso, a passagem nos traz a comparação ao trabalho doméstico, ainda é a branquitude que fornece o enredo, o serviço e o palco, na carga de trabalho ou na festa carnavalesca.

A mesma menina ou mulher que sonha em desfilar na avenida ou ser estrela da festa, é vista de cima para baixo no elevador social, a avenida é como um sonho fugaz de quem trabalha incansavelmente. o corpo desejado desse período para um fim específico, é o que não é considerado nos outros dias do ano, não sendo vista como figura de admiração ou escolha amorosa, a montagem é excepcionalmente para essa cena, nesses moldes.

Gonzalez (1984) vai buscar nas origens escravocratas algumas das raízes da produção da imagem doméstica/mulata, e se depara com a figura da mucama, mulher escravizada que era escolhida para servir na casa grande, auxiliava nos serviços domésticos e frequentemente, também cuidava dos filhos de sua senhora, servindo de ama-de-leite. Essa figura que, em geral, é lembrada pelo trabalho doméstico e cuidado com os filhos da família branca, oculta, as investidas e violações sexuais de seus senhores, a satisfação do senhor era parte do trabalho, uma função certamente recalcada.

É como se a mucama reunisse os conteúdos inconscientes do lugar social reservado às mulheres negras. Verceze et al (2022) vai localizar como um modo de condicionamento psicológico no qual as mulheres negras têm sido sujeitadas, a partir das condições materiais e históricas, descritas, fazendo as vezes de objeto sexual para o homem branco ou a serviço da família desse homem, como doméstica, assumindo demandas de familiares e de cuidado.

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas (Gonzalez, 1984, p.230). Percebe-se, o lugar central que ocupa o trabalho reprodutivo, o cuidado inteiramente voltado para os outros, não retorna e nem é reconhecido, mal remunerado, concebido, costumeiramente como obrigação, é o que se viu até pouco tempo na luta por leis trabalhistas que pudessem assegurar e reconhecer o status de trabalhadora para a doméstica brasileira, no entanto, as leis ainda falham em expurgar o lugar de profunda servidão que estão nas entranhas deste trabalho. Não é como se o trabalho de doméstica coubesse a mulher negra, é o contrário, a mulher negra parece ter sido feita para esse trabalho, nesse entendimento não é só um trabalho, mas uma função social que ultrapassa as barreiras de trabalho.

Deste modo, o trabalho reprodutivo desenvolvido pela mulher negra vai ser abordado por Lélia, como excesso, parte em tudo o que a cultura brasileira viria a se tornar, é como aparece a figura da mãe preta, se nesse contexto, a mulher branca, é a que serve somente para parir o filhos, o cuidado, ou seja, a função materna, é principalmente feita pela mulher negra, que ocupa o lugar de mãe, daí surge a proposição que diante desse arranjo familiar, a mulher negra educando e amparando a criança branca, teria repassado seus valores a criança brasileira (Gonzalez, 1984).

A transmissão de valores diz respeito, à linguagem e tudo que vem junto, para Gonzalez (1984), a criança ou infans, é no final das contas, a própria cultura brasileira, contagiado pelo que chama de pretoguês, a função materna faz esse serviço indesejado. Os sustentáculos da neurose cultural brasileira, como apresentado, são o racismo e o sexismo, presentes no apagamento das cenas e arranjos que formam este país. O desejo sexual pelo corpo que deveria ser indesejado, se apresenta como resto, como sobra, como uma mais além da consciência moral, mas está ali, essa é a estrutura sintomática do racismo e sexismo a brasileira.

Para continuar tratando do desejo de ouvir alguns sintomas da sociedade brasileira, na qual a psicanálise está incluída, seguimos com Isildinha Baptista Nogueira importante psicanalista brasileira, que nos lembra em um de seus trabalhos, a dor e sofrimento de Virgínia

Bicudo, mulher negra e primeira não médica a ser reconhecida como psicanalista, que teve a escuta de seu trabalho com questões raciais, negada. Uma das fundadoras da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo nos anos 40, foi pioneira em um espaço de conhecimento, onde a elite branca se concentrava e não possuía espaço para a escuta de uma mulher negra/psicanalista, sua dissertação, intitulada “Estudos de Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo” nas Ciências Sociais, não foi bem aceita, a crítica acadêmica daquela época, julgava não existir preconceito racial (Nogueira, 2019).

Para Nogueira (2019), o eco de Virgínia continua a reverberar nos seus trabalhos, inclusive, para defender as especificidades psíquicas do fenômeno da discriminação racial. Dessa maneira, argumenta que o olhar do Outro, ou seja, a soma dos indivíduos, instituições e da linguagem; algo mais ou menos como a cultura, onde o sujeito vai buscar legitimidade, é construído um estereótipo do corpo negro, que o aprisiona em uma realidade psicológica, surge o que ela define como “mancha negra” a marca de uma imperfeição, o signo da exclusão o acompanhará pela sociedade, em uma luta constante para ser incluído, que não acontecerá pela marca permanente de exclusão.

Isildinha vai sustentar que a estrutura social acaba por se reproduzir no corpo humano, de forma a dar-lhe um sentido em particular, o que certamente irá variar de acordo com os mais diferentes sistemas sociais (Nogueira, 2019, p.4). Nesse caso, estamos falando de um corpo que vai se construindo em meio aos significados dados por uma sociedade colonial, que privilegia significações de dominação cultural, econômica, territorial, ou seja, a supremacia impera em diversos níveis. Alguns atributos em dada estrutura social serão extremamente valorizados, sejam eles morais, intelectuais ou físicos, compartilhados em dado contexto, o corpo não passará ileso disso.

Nogueira (2019) vai ressaltar como o corpo no caso do negro, particularmente pela cor de pele ou traços que remetam a negritude são utilizados pela branquitude como forma de colar certos atributos morais e intelectuais, verdadeiras tipificações sociais, indo muito além dos indivíduos em si e no que se reconhecem, cumprindo funções verdadeiramente ideológicas, que sinalizam e impregnam de alguns significados, nesse caso a aparência da pessoa negra vai funcionar falta de garantias da sua integridade física.

De modo que, negro e o branco, nessa rede de significações serão colocados em extremos opostos, correspondendo a um afastamento, em que o corpo negro é impregnado do indesejável, enquanto o branco se fabrica como referencial e modelo de auto-representação dos sujeitos. Para se estruturar assim, essa forma de organização precisa necessariamente de um negativo, o que será recusado, para que o desejado, modelo ideal, venha a ser instaurado

ou afirmado como tal (Nogueira *apud* Rodrigues, 2019). Aprofundamos essa construção adiante

Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar na própria aparência a marca da inferioridade social. Para o indivíduo negro, o processo de se ver em um “nós” em relação às tipificações sociais inscritas no extremo da desejabilidade, esbarra nessa marca – o corpo – que lhe interdita tal processo de identificação (Nogueira, 2019, p.6).

Em outras palavras, a constituição para a pessoa negra se torna extremamente violenta, pois impõe uma identificação com aquilo que é execrável e o modelo, almejado, pretendido por todos, é impossível de ser alcançado, é o que por vezes, alimenta o auto ódio. Como Nogueira (2019) descreve, para se constituir como sujeito, o sujeito negro precisa do Outro: um espaço de referências e de significados, mas como pegar emprestado os sentidos com aquele que o exclui. Ser sujeito é, portanto, ser outro. E ser outro é não ser o próprio sujeito, no caso negro (Nogueira, 2019, p. 8).

De maneira semelhante, Neusa Santos, vai descrever esse paralelo, a partir da gramática de constituição que a psicanálise fornece. Nos movimentos narcísicos de construção da autoimagem. O sujeito necessita de mediação de um outro, seja dos pais, da cultura, existe a necessidade de um modelo, será o ideal do ego a exercer esse papel, a instância simbólica que articula o sujeito psíquico a norma, num movimento de apaziguamento da libido para que a cultura entre em cena. Enquanto o ego ideal, instância marcada pela onipotência e registro imaginário, predomina o campo da fantasia sem tocar necessariamente na realidade (Santos, 1983/2021).

O negro de quem estamos falando é aquele cujo ideal do ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo. Como se constrói o ideal do ego desse negro? (Santos, 1983/2021, p.65)

O que se encontra é uma realidade de um ego despedaçado pelos ideais de uma cultura embranquecida. Nesse sentido, Nogueira (2019), situa que o inconsciente brasileiro tem cor, o psiquismo não se constitui num vácuo, longe disso, toma de empréstimo as referências que tem a disposição, uma clínica que se pretende racializada precisa partir desse fundamento. Que a mulher negra está brasileira encoberta de inúmeros símbolos e processos históricos, que às vezes a deixam à margem da sua própria definição.

3.2 CLÍNICA DA PRECARIEDADE

Como vimos até aqui, o sujeito da clínica que concebe desejo e política na mesma frase, desejo e história, não é completo, total, modelo ou onipotente, muito pelo contrário, o sujeito da clínica que estamos a trabalhar, está às voltas com os pedaços e as incoerências que o compõe, seja ele o sujeito mulher, buscando um lugar no mundo, ou todos os sujeitos que falam de um lugar minoritário, com a ausência de direitos à vida, ao trabalho, a palavra, a dignidade.

Portanto, falamos de um lugar de constituição subjetiva, da falta de garantia desses processos, no entanto, o quanto estão imbricados em formações grupais, institucionais e sociais. É nesse lugar que também, posicionaremos a feminilidade, como uma direção para a prática psicanalítica. Lombo e Birman (2022), vão defender uma clínica indissociável da política, não existindo cisão entre economia política e economia desejante, ou seja, toda coletividade é dotada de formações desejantes. A defesa é de uma clínica que possa afirmar o singular, acima das lógicas taxativas e fechadas de identidades enclausurantes, afastando o sujeito das lógicas de submissão, promovendo espaços em que se possa desejar, fazer comunidade e experimentar o novo.

A noção de desejo que encontramos em Deleuze e Guattari (1992), na qual a realidade é permeada de singularidades, assim como, o desejo produz realidades, cria e inventa modos de pensar, viver e amar. Nessa trilha, iremos conceber uma relação entre feminilidade e precariedade, como foram costurados por Pombo e Birman (2022), que deixam claro, que embora a feminilidade tenha sido anunciada de maneira indireta e negativa, na obra freudiana, num limiar biológico do que é ser humano, é possível dar uma outra interpretação e direção para o conceito, enxergando-o, como outra forma de dizer que existe uma condição de desamparo originária, envolvendo a fragilidade e imperfeição humanas.

O desamparo como descrito por Freud (1930/1996), na obra *o Mal-estar na Civilização*, expõe a condição dos sujeitos na modernidade diante da ausência de referenciais, a erosão dos ideais de Deus, pai ideal, família e sociedade, teria se tornado um imperativo para que os sujeitos fossem buscar uma construção psíquica individual, para lidar com o desamparo

É importante esclarecer que, quando usamos feminilidade para nos referirmos à condição desamparada originária do sujeito, impossível de se ultrapassar, não estamos falando de sexualidade feminina. Pelo contrário, o conceito de feminilidade nos interessa justamente porque o entendemos como um outro registro psíquico,

diferente do feminino e do masculino concebidos pelo paradigma do falo (Lombo e Birman, 2022, p. 12).

Nessa leitura, a feminilidade estaria na origem do psiquismo, a ordem fálica, seria posterior, fruto do repúdio à ela, um horror a tragédia humana da condição de desamparo, no qual o falo dá ilusão de que é possível se proteger dela, no constante evitamento de entrar em contato com essa fragilidade fundamental, inventa e se agarra a insígnias fálicas e narcísicas (Pombo e Birman, 2022).

Em similitude ao que anuncia o conceito de precariedade, em Butler (2020), a condição de precariedade humana leva a vida em sociedade, já que para a vida ser mantida, existe a necessidade de um outro que nos ampare, isso de modo geral. Estamos nas mãos dos outros o tempo inteiro, estando expostos a conhecidos e desconhecidos, numa relação de dependência para se manter na vida, determinado por condicionantes sociais e políticos, precisamos de muitos outros para manter a vida viável.

Freud (1996), se aproxima também dessa concepção, ao abordar as necessidades de um outro para os cuidados da criança, desde um primeiro momento o humano desenvolve uma relação de dependência com o outro, que se impõe ao longo da vida. Desse modo, Pombo e Birman (2022), vão entender, que é nesse ponto que podemos dar mais substância a discussão, no entrelaçamento dos conceitos, a precariedade em nós seria uma outra face do desamparo que compartilhamos, o que nos faz potencialmente vulneráveis a outros corpos precários. O grande dilema que se coloca, é o não reconhecimento dessa precariedade como coletiva e compartilhada, e assim, sendo potencializada em uns e minimizada em outros.

Butler (2020), fará uma diferenciação importante, nem todas as vidas são qualificadas como tal, existem enquadramentos que colocam algumas vidas como passíveis de destruição e indignas de luto. Os quadros seriam uma maneira de reconhecer e identificar a vida, que estará sempre condicionada por uma narrativa ou imagem, sob uma normatividade que opera como reguladora. A autora, vai evocar essa proposição, no contexto de guerra estadunidense, trazendo os exemplos de tortura, prisão, políticas de imigração e racistas que funcionam pela ideia de que algumas vidas podem ser perseguidas, sem disposições afetivas de culpa e horror da platéia.

A consequência é que algumas populações terão a precariedade multiplicada: mulheres, pessoas negras, imigrantes e minorias sexuais, se convertendo em precarização. O que resultaria numa distribuição desigual da condição de precariedade (Lombo e Birman, 2022). O que Butler (2020) vai propor como saída, é o reconhecimento da condição precária comum em nós, como maneira de ampliar as redes que nos ligam, reconhecendo a

dependência como ponto de partida da sociabilidade, trabalho etc. como forma de combater os maus-tratos e a perseguição mortífera a alguns grupos.

De certo, um contraponto, aos ideais culturais no qual a vulnerabilidade física ou social de determinado grupo instiga o desejo por destruição. Butler (2020) vai sugerir uma reestruturação das políticas sobre os direitos de proteção que visem pautar o direito à sobrevivência, prosperidade e restabelecimento do que é vulnerabilidade, dor e interdependência.

Desses pressupostos, partiriam a ideia de uma clínica da precariedade, na qual o sujeito pudesse aparecer em desamparo e vazio, uma clínica menos fálica, ou seja, menos destituída de representações e discursos de poder. Pombo e Birman (2022), nos lembram que uma clínica psicanalítica sempre estará atravessada de sistemas normativos, afinal, são parte da cultura, o que não equivale a se posicionar ao lado das normas e dos sistemas vigentes.

Ter a feminilidade como direção do tratamento, reconhecendo o desamparo originário, não é exaltar a precarização do sujeito ou seu abate, pelo contrário, é visar um espaço de humanização, em que se possa errar e fracassar, num contexto em que o sujeito neoliberal invade tudo, inclusive, as subjetividades, que creem poder tudo, ser a melhor e mais funcional das versões. Uma clínica da precariedade, portanto, se faz no combate de modelos hegemônicos, sejam eles comportamentais, econômicos, raciais, sexuais e territoriais.

Se o modelo é a masculinidade e a figura da força e invencibilidade, supostamente, advinda dele, o reconhecimento mútuo da precariedade poderia trazer a perspectiva da força para além desse modelo e da individualidade, na aceitação da força que pode advir da comunidade e da coletividade.

A precarização dos sujeitos como caracterizada por Butler (2020), é o que chamaremos também de um desamparo, não só a nível constitucional, sobretudo, social, em um cenário político em que cada vez mais os sujeitos pobres e racializados são deixados à própria sorte pelo Estado.

Ir contra uma ideologia egóica, como a capitalista, é se conectar a uma análise que possa soltar as referências e cristalizações desse sistema, na ascensão das forças pulsionais (Pombo e Birman, 2022). Entendemos que ir contra o Ego, hoje, é ir contra o sujeito neoliberal, hoje ele é o super homem que se pinta como verdade diante da materialidade do heteropatriarcado capital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa atravessou alguns campos de conhecimento, mapeando as linhas e destinos de cada construção em torno do conceito de feminilidade. Encaramos a produção dos saberes, como nos alertou Foucault (2022), o conhecimento sobre o corpo e a sexualidade na modernidade, dizem de dinâmicas de captura e de poder, que determinam verdades e as realidades onde se impõem. A curiosidade pelo objeto de estudo, se deu pela controvérsia em torno dele no campo psicanalítico, na visível disputa política de seu significado, pois ao longo do trabalho, percorremos e destrinchamos a feminilidade de algumas perspectivas, sendo tomada como forma de alteridade, às vezes como um outro registro psíquico, capaz de problematizar a construção fálica, ou, como sinônimo dos processos de se tornar mulher.

A inquietude se dá a partir do meu lugar de mulher negra, feminista e psicóloga que tem como base a psicanálise como orientação ética e clínica. Na percepção de que as representações do feminino em psicanálise, são por vezes enunciados claramente hierarquizantes entre os sexos, contribuindo para discursos de dominação, como o sexismo. O tornar-se mulher na psicanálise é dificultoso, não só como pela descrição das dinâmicas estruturais e relacionais da realidade, mas como uma espécie de racionalização da opressão feminina em forma de teoria, como assegura Rubin (2017).

Rubin (2017), descreve a psicanálise como a teoria da aquisição do gênero, que não chegou a sua radical processualidade pelos limites históricos e epistemológicos da sua época, recalando em alguns momentos, vários dos seus insights mais valiosos, como a da descoberta de uma sexualidade extremamente mutável e plástica.

Encontramos a construção de um conceito sendo feito em meio a contradições, espelhado às vezes em imperativos morais e culturais, como no caso da maternidade, que vai sendo construída como um destino principal para a formação de uma feminilidade considerada normal, os apelos de um desenvolvimento que prezam por adequação, chamam a atenção, pois embora se diga que a sexualidade feminina está no campo do enigma ou de um vir a ser, existe um modelo de subjetivação sendo desenhado, visando a feminização ou virilização dos sujeitos, dentro de moldes heterossexuais, com um processo predominado pela marcas da passividade que traz algumas ambiguidades, ou a busca pela virilidade, sinônimo cultural de força e atividade.

Por outro lado, se encontrou um campo de conhecimento que desde o seu princípio tem debatido os seus limites e as possibilidades para uma leitura mais apurada e precisa.

Freud, como clínico, perseguiu suas hipóteses até o fim, assim como, alguns de seus seguidores, com elaborações que foram sendo desmanteladas e construídas simultaneamente.

Vimos com Horney, uma das primeiras psicanalistas a encabeçar questionamentos acerca dos agentes da produção do conhecimento, como os pressupostos teóricos em construção eram fabricados por homens, herdeiros de uma época e cultura, estando, portanto, de maneira incontestável atravessados por esses fatores.

Assim, fomos encontrando maneiras de localizar a teoria, se contrapondo a pretensões universais. Áran (2019), nos sinaliza que é essencial descrever como as fórmulas da sexuação, por exemplo, se configuram como modelos específicos de subjetivação que tem o paradigma masculino como centro, do quanto em uma sociedade em que as relações de gênero se estruturam por hierarquização e dominação esses aspectos não podem ser desconsiderados.

Outra proposta, foi desconstruir a mitificação de fórmulas e conceitos, que se pretendem irredutíveis e invariáveis, como o inconsciente, o simbólico, a troca de mulheres e o falo, sistemas simbólicos determinantes para algumas visões sociais, vimos a necessidade de historicizá-los para pensar junto a contemporaneidade e suas transformações. Indo às estruturas, por consequência, lidamos com proposições revolucionárias, como a revolução nos sistemas de parentesco, como uma das tarefas feministas, já que uma das origens da opressão baseado no gênero advém das violências iniciadas nas instituições e formações mais elementares da família e da sociedade.

Com as teorias de gênero, esbarramos em elaborações ousadas, como de Wittig (2006), com a afirmação que lésbicas não mulheres e a feminilidade hegemônica estaria à serviço da heterossexualidade compulsória, sistema estrutural de divisão sexual que estabelece primariamente os lugares sociais a serem ocupados, funções corporais voltadas para a reprodução e modos de desejar. Wittig (2006) apresenta o abandono da feminilidade como estratégia política, pois para autora a feminilidade como conhecemos são verdadeiras amarras que se sobrepõem ao sujeito e ao seu porvir.

A esquizoanálise, a partir de Deleuze e Guattari (2012), com a categoria de devir-mulher, nos trouxe a emergência de pensar os limites do corpo, sujeitos e discursos. O quanto a experimentação e o seguimento dos movimentos pulsionais pode ser um caminho de desconstrução, para romper com arranjos prévios do que é um corpo, suas funções e dos lugares que pode ocupar no mundo.

Para ampliar a discussão acerca da feminilidade e do universo de gênero, compreendemos que pensar a diferença a partir de categorias binárias e da diferença sexual seria reducionista e ineficaz, foram inseridas categorias fundamentais, como raça e classe. De modo que, nos inclinamos a pensar a realidade brasileira e a construção da identidade de mulheres racializadas, a partir da psicanálise e da sociologia, com Lélia Gonzalez, que promove um debate a partir do diagnóstico cultural, de uma neurose cultural brasileira, com representações predominantemente racistas e estigmatizantes.

Foi ressaltado também, que uma clínica voltada para a escuta das mulheres e da subjetividade brasileira, que se propõe a ser racializada, precisa estar atenta aos profundos processos de violência colonial e escravocrata que marcam os sujeitos de maneira geral. A psicanálise, com um compromisso ético e social, pode ser uma ferramenta poderosa no reconhecimento, na proteção e no combate à discriminação racial.

Portanto, foi evidenciada a necessidade constante de diálogo com outros saberes, envolvendo uma transversalidade que enriqueça e torna mais crítica a prática clínica psicanalítica. Da mesma forma, a psicanálise pode fornecer conceitos importantes para a leitura e intervenção em processos sociais. Por fim, propôs-se um movimento para produzir uma clínica contra o falicismo, entendida como ideia de força, masculinidade e modelos de subjetividade hegemônica. Ao evidenciar a precariedade compartilhada por todos nós, encontramos na feminilidade uma direção clínica capaz de cumprir essa tarefa, sem se desvincular do universo de gênero, pois reconhecemos a experiência histórica de mulheres plurais, que há tempos estão em várias frentes, travando todo tipo de luta.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Angela Maria Menezes de. **Feminilidade: caminho de subjetivação**. Estudos de Psicanálise, n. 38, p. 29-44, 2012.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Ed. Blucher, 2022.
- AMBRA, Pedro. **O gênero entre a lei e a norma**. Estudos avançados, v. 31, p. 229-245, 2017.
- ARÁN, Márcia. **Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito**. Physis: Revista de Saúde Coletiva, v. 10, p. 169-195, 2000.
- ARÁN, Márcia. **A psicanálise e o dispositivo diferença sexual**. Revista Estudos Feministas, v. 17, p. 653-673, 2009.
- BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BONFIM, Flavia Gaze; VIDAL, Paulo Eduardo Viana. **A feminilidade na psicanálise: a controvérsia quanto à primazia fálica**. Fractal: Revista de Psicologia, v. 21, p. 539-548, 2009.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2023.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. Civilização brasileira, 2020.
- CABAS, Antonio Godino. **Curso e discurso na obra de Jacques Lacan**. São Paulo: Centauro Editora, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.
- DE ULHÔA CINTRA, Elisa Maria. Complexo de Castração e Complexo do Nebenmensch. **Cadernos de Psicanálise| CPRJ**, v. 43, n. 45, p. 41-62, 2021.
- DE LAURETIS, Teresa. **A Tecnologia do Gênero**, 1987.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, v. 4, 2012.
- DELPHY, Christine. Pensar o gênero: problemas e resistência, 2001. in: BAPTISTA, Maria Manuel; CASTRO, F. **Gênero e Performance: Textos Essenciais 2**. Coimbra: Grácio, 2018

FONSECA, Tania Mara Galli; KIRST, Patrícia Gomes. **Cartografias e devires: a construção do presente**. UFRGS, 2003.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. In: **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2022.

FREUD, Sigmund. **Mal-estar na civilização**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Vol.. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1901-1905.

FREUD, Sigmund. A análise finita e infinita (1937) In: **Fundamentos da Clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2021. p.315-361

FREUD, Sigmund. **Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos** (1925). In: . Amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 259-276.

FREUD, Sigmund. **Sobre a sexualidade feminina** (1931) In: Amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

KLIPAN, Marcos Leandro. **Feminilidade e a sistematização kleiniana: o corpo materno como palco da gênese psíquica**. Estilos da Clínica, 2018.

PEREIRA DE OLIVEIRA, Marcella. Melanie Klein e as fantasias inconscientes. **Winnicott e-prints**, v. 2, n. 2, p. 1-19, 2007.

LACAN, Jacques. Seminario 14. La lógica del fantasma. **Fábula.**, 1966.

LACAN, Jacques. **Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis**. 1953.

LAGO, Mara. **A psicanálise nas ondas dos feminismos**. 2012.

LAPLANCHE E PONTALIS. **Vocabulário de psicanálise**, 2016.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. BOD GmbH DE, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes. 1982.

LOBATO, Josefina Pimenta. A ‘troca de mulheres’: destino ou opção?. **Anuário Antropológico**, v. 13, n. 1, p. 155-175, 1989.

LORDE, Audre; HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença**, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Autêntica, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Do Olhar do Outro À Sublimação de se Constituir Negro**. I Simpósio Bienal SBPSP, v. 1, p. 362-374, 2019.

POMBO, Mariana; BIRMAN, Joel. Psicanálise, precariedade e identidade na atualidade. **Psicologia em Estudo**, v. 27, 2022.

PRECIADO, B. P. Eu sou o monstro que vos fala. In: **Conferência congresso AMP: Mulheres em psicanálise**. 2019.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Zahar, 2019.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: Relatório para uma academia de psicanalistas. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

PRECIADO, Paul. **Testo Junkie, sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. N-1 edições, 2018

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: **Políticas do Sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RAGO, Margareth. **Gênero e história**. CNT-Compostela, 2012.

SILVA, Larissa Ramos da; FERRARI, Andrea Gabriela. **Psicanálise e feminismo em Karen Horney: a crítica ao referencial masculino**. Subjetividades. Fortaleza, 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

VALDIVIA, Olivia Bittencourt. **Psicanálise e feminilidade: algumas considerações**. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 17, p. 20-27, 1997.

VERCEZE, Flávia Angelo *et al.* A Feminilidade na Psicanálise é Branca? O Desamparo Discursivo Sobre a Feminilidade da Mulher Negra. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 22, n. 4, p. 1560-1580, 2022.

VERCEZE, Flávia Angelo; CORDEIRO, Silvia Nogueira. **Feminilidade não toda: uma revisão sistemática de literatura**. *Tempo psicanalítico*, v. 51, n. 2, p. 140-165, 2019.

WITTIG, M. **El pensamiento heterosexual y otros ensaios**. Madrid: EGALES, 2006.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Autêntica Editora, 2022.

