



PUC
RIO

ANA MARIA SZAPIRO

**PERCURSOS DO FEMININO: UM ESTUDO SOBRE A “PRODUÇÃO
INDEPENDENTE” DOS ANOS SESSENTA**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, setembro de 1998

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>**

N. (N. Cham. 50150 S996p) TESE UC

T. Título Percursos do feminino



Ex. 1 Ex. 1 PUCB

6130135538

ANA MARIA SZAPIRO

**PERCURSOS DO FEMININO: UM ESTUDO SOBRE A “PRODUÇÃO
INDEPENDENTE” DOS ANOS SSESSENTA**

**Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da
PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do
título de Doutor em Psicologia.**

Orientadora: Terezinha Féres-Carneiro

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, setembro de 1998

92158



150
S996 P
tese UC
ex. 1

“... pero yo sé que los hijos nacen del hombre y de la mujer.!
!Ay, si los pudiera tener yo sola!”

Yerma, Garcia Lorca

**À minha mãe
à memória de meu pai
à Marina e ao André, meus filhos
à memória da Prof. Circe Navarro Vital Brasil**

Meus agradecimentos

- à Professora Terezinha Feres Carneiro, pela atenção com que me recebeu, pela ajuda e pelo cuidado com a coerência na construção de todo o trabalho.

- Ao Professor Joel Birman, pela generosidade do gesto, pelo privilégio da interlocução e pela inestimável contribuição para a realização deste trabalho.

- à Prof. Maria Luíza Heilborn, do Instituto de Medicina Social da UERJ, pela disponibilidade em me aceitar no seu curso e pelas sugestões bibliográficas.

- ao Prof. Michel Tort, pela gentileza em receber-me.

- à Diretora do Instituto de Psicologia da UFRJ, Prof. Maria Inácia D'Ávila, pela compreensão e apoio.

- aos Professores do Departamento de Psicologia da PUC.

- à Suzana Tonin, pelo carinho e pela disponibilidade que teve para discutir as idéias do trabalho e para conversar sobre minhas perplexidades e esperanças...

- à Mirta Cernadas, que está tão longe, pela solidariedade incondicional, pela força e também pelas críticas.

- à Ora Meisel e à Diva Conde, companheiras de décadas, desde os anos sessenta, quando ainda não éramos mães e estávamos ocupadas, ajudando a mudar o mundo...

- à Marta Zappa, interlocutora de todas as horas.

- à Thaís de Oliveira, pelas conversas sobre a modernidade e pela gentileza da tradução...

- ao Marcos Jardim, que sempre me ouviu com atenção, levantando questões interessantes...

- à Angela Muniz, com quem conversei muito sobre o feminismo e sobre os anos sessenta.

- às entrevistadas, pessoas que se dispuseram a contar-me suas histórias de vida.

- à Marise e à Verinha, as secretárias do Departamento de Psicologia da PUC, por terem me atendido sempre com gentileza e eficiência absoluta.

- à CAPES, pela ajuda financeira.

- à Josette Babo, pela revisão.

ABSTRACT

Starting from Freud's presuppositions about the constitution of the subject as the subject of the unconscious and about the irreducibility of sexual difference, this work examines the experience of maternity for a group of women who regard their children as "independent" productions. This expression, popular in the 60's and 70's, refers to the fact that some women "decided" to have a baby without sharing this "decision" with her partner, the child's father.

One of the most important transformations in modern subjectivity is the result of the changes occurred in the way women are represented. Thus, the discussion about sexual difference occupies a fundamental place in different discursive fields, particularly in Psychoanalysis and Anthropology. The former conceptually resists to any interpretation that tries to challenge the irreducibility of sexual difference.

The feminist movement of the 60's and 70's understood that some women's "choices", such as maternity and marriage, favoured masculine dominance. Therefore, in order to eliminate this dominance, women should not get married and, if they did so, they should not have children. According to Freud, however, the construction of women's femininity is related to maternity.

Through the discourse analysis of the life history of the women interviewed, we verified that the experience of maternity is marked by the idea of "equality" among men and women and by the modern faith in the existence of an autonomous individual for whom the freedom of choice is a fundamental value.

All the women interviewed said that maternity is a woman's uttermost experience, which shows the theoretical strength of the Freudian hypothesis for the understanding of the feminine question.

We also examined, based on the women's reports, the changes that took place in the forms of conjugality as the result of the maximisation of narcissist traits in modern subjectivity.

RESUMO

A partir dos pressupostos do pensamento freudiano quanto à constituição do sujeito como sujeito do inconsciente e quanto ao caráter de irredutibilidade da diferença sexual, este trabalho examina a experiência de maternidade em um grupo de mulheres que relatam ter tido seus filhos como “produção independente”, expressão que se referia, nos anos sessenta e setenta, ao fato de que algumas mulheres “decidiam” ter um filho sem compartilhar esta “decisão” com o parceiro, o pai da criança.

Uma das mais importantes transformações na subjetividade moderna resulta das mudanças na representação da mulher. Neste sentido, a discussão sobre a problemática da diferença sexual tem ocupado um lugar fundamental em diferentes campos discursivos, entre os quais destaca-se a Antropologia e a Psicanálise. Esta última resiste conceitualmente a qualquer interpretação que tente contestar a irredutibilidade dessa diferença.

No movimento feminista dos anos sessenta e setenta, há uma corrente de pensamento que entende que algumas “escolhas” da mulher, como a maternidade e o casamento, favoreceriam o exercício da dominação masculina. Portanto, para eliminar esta dominação, as mulheres não deveriam se casar e, se casassem, não deveriam ter filhos. Para Freud, entretanto, a construção da feminilidade da mulher passa pela maternidade.

Constata-se, através da análise dos discursos das histórias de vida das entrevistadas, que a experiência de maternidade está marcada pelo imaginário da

idéia da “igualdade” entre os sexos e, sobretudo, pela crença moderna na existência de um indivíduo autonomizado, para o qual a liberdade de escolha é um valor fundamental. Todas as entrevistadas revelam ser a maternidade a experiência maior de realização da mulher, o que mostra a força teórica da hipótese freudiana na compreensão das questões do feminino.

Examina-se, também, a partir dos relatos, as mudanças nas formas de conjugalidade como resultado da maximização de traços narcísicos na subjetividade moderna.

SUMÁRIO

	pág.
INTRODUÇÃO	1
SOBRE A SUBJETIVIDADE MODERNA	18
1. A Categoria de “indivíduo” no Pensamento de Dummont	18
2. Do cuidado de si ao conhecimento de si: A Genealogia do “Sujeito Moderno” no pensamento de Foucault	30
3. Freud: A Subjetividade des-sacralizada	41
3.1 - Construindo uma hipótese	45
3.2 - A sexualidade infantil	51
3.3 - Entre a pulsão e a cultura	56
3.4 - O Eu do Narcisismo	60
3.5 - O mapa da mente	64
4. A Construção Moderna da diferença sexual	67
4.1 - Construindo a diferença	67
4.2 - Na Subjetividade do sexo anatômico	73
4.3 - O ser do feminino: a subjetividade do excesso	75
4.4 - O feminino em Freud	78
5. A Família e Modernidade, “Um olhar a cada dia...”	89
5.1 - A problemática da ancestralidade na sociedade moderna	90
5.2 - Do cortesão ao cidadão	98
5.3 - Vida em família, vida de casa	101
5.4 - Destinos do discurso amoroso...	106
5.5 - Um por todos ou todos por um?	108
5.6 - Mulheres em movimento, repercussões na subjetividade	113
5.7 - O Feminino entre a Psicanálise e o Feminismo	119
6. Notas sobre a formação da família no Brasil	123
6.1 - A Família: Da Colônia ao Estado Moderno	123

6.2 - O Lar é Sagrado	131
7. Pesquisa	133
7.1 - Considerações preliminares	133
7.2 - Situando a problemática	136
7.3 - Ainda os anos sessenta	136
7.4 - Sujeitos	141
7.5 - Procedimento	144
7.6 - Indivíduo, sujeito e mulher nos discursos	146
7.7 - Dimensões de Análise	147
7.8 - E o que querem as mulheres?	148
8. Considerações finais	192
BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA	198

1. INTRODUÇÃO

Na introdução de *L'invention du social* (1984), Donzelot disse que escreveu este livro porque sentiu necessidade de pensar sobre o *desencantamento* vivido pela geração de 68 ao enfrentar o esgotamento de todas as alternativas políticas em nome das quais contestou a “*ordem da Cidade*”.

Donzelot observou, por outro lado, que todo aquele movimento de contestação dos anos sessenta resultou em profundas transformações sobre as mentalidades, ao invés das mudanças políticas e econômicas pretendidas. Trinta anos depois, a grande inquietação social que se expressou nas ruas parece ter desaparecido quase que totalmente, dando lugar a um progressivo comportamento de distanciamento das questões sociais. Desde então, acentuou-se o desenvolvimento do *individualismo* como ideologia. Neste final de século, nas sociedades modernas, vivemos quase que exclusivamente voltados para os nossos pequenos universos narcísicos, ou, como disse Sennett (1977), vivemos voltados para cultivar nossos próprios jardins...

Este estudo trata de uma questão que, como parte da problemática moderna individualista, é sinal daquelas transformações que Donzelot assinalou. Trata-se de uma experiência cujas raízes se encontram numa idéia exaustivamente debatida após os anos sessenta: a idéia da igualdade entre homens e mulheres.

Estou me referindo a uma nova experiência de maternidade, à “produção independente” (como ficou mais conhecida no Brasil), e que surgiu

especificamente em segmentos das camadas médias urbanas na Europa, nos Estados Unidos e também aqui no Brasil. Assim, a “produção independente” se referia ao fato de que algumas mulheres decidiam ter um filho sem considerar, para a sua decisão, a posição do seu parceiro, o pai desta criança.

Mas, eu pergunto: numa subjetividade em que as mulheres saíam do mundo doméstico, reivindicavam autonomia e um estatuto de igualdade com os homens, e se pensava que a maternidade levaria a uma maior opressão dos homens sobre as mulheres, como se inscreve o desejo de ter um filho sob estas condições de “produção independente”?

Parece-me que esta experiência não pode ser interpretada como algo que aconteceu isoladamente, como algo que deveria ser tomado na dimensão de um sintoma a ser tratado terapeuticamente, caso a caso. Tratar desta forma a questão é desconhecer que ela se inscreve num quadro muito mais amplo, relativo às mudanças nas representações de indivíduo e de diferença sexual que formam o imaginário moderno.¹

Quando um pesquisador define um tema sobre o qual vai trabalhar, dois aspectos devem ser explicitados. Primeiramente, por que este tema mereceria ser

¹ Utilizarei, ao longo deste trabalho, a expressão “imaginário social” no sentido corrente desta expressão, no dizer de Castoriadis (1982), “como componente imaginário de todo símbolo e de todo simbolismo, em qualquer nível que se situem. Falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa inventada, quer se trate de uma invenção “absoluta” – uma história imaginada em todas as suas partes ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações...”.

investigado? Contribuiria este conhecimento, como disse Souza Santos (1985), para o enriquecimento das nossas vidas, para a nossa felicidade? Ou seja, como costumamos dizer, é um tema relevante? Em segundo lugar, a pergunta: por que escolhi este tema, ou seja, de que forma estou pessoalmente implicada nesta questão que decidi investigar?

Com relação à relevância da investigação sobre o desejo de filho, a temática da procriação tem se revelado como o lugar que torna extremamente visível uma importante transformação que se operou na subjetividade moderna. Conhecer como as pessoas pensam o tema da procriação e como descrevem a sua própria experiência pode ajudar a compreender a sociedade em que vivemos. As descobertas de novas tecnologias contraceptivas e conceptivas vêm colocando em debate os processos de constituição destas novas mentalidades, processos que interessam não só aos antropólogos investigar, mas também àqueles, entre os quais me incluo, que trabalham com as formas de mal-estar humano e contemporâneo produzidas a partir destas mudanças. A especificidade da problemática da procriação é seu caráter transdisciplinar, dado que trabalhamos com fatores de ordem social, antropológica e psicológica

Na dimensão psicológica, considerando que o pensamento freudiano se constituiu como uma teoria sobre o *sujeito* e que, em Freud, não se pode falar de *sujeito* a não ser como *sujeito da cultura*, a questão da procriação é uma questão central para a Psicanálise. Por esta razão, privilegiei o texto freudiano e o olhar da Teoria Psicanalítica sobre um *sujeito desejante* para pensar sobre o desejo de filho na “produção independente”.

É claro que, como sempre ocorre com qualquer interpretação, meu olhar foi parcial. Foi parcial não só porque privilegiei o pensamento freudiano, mas também porque optei por discutir sobre o “desejo de filho” como parte de um processo histórico de complexas e ricas construções de modos de pensar, como um momento *relativo* deste processo. Talvez, se interpretado a partir de uma outra teoria, o “desejo de filho” me tivesse colocado diante de um significado bem diferente. É possível. Como observa Geertz (1973), as interpretações são governadas pelas teorias. Por outro lado, a teoria também deve ser capaz de responder intelectualmente às realidades que estão por vir...

Quando tive em minhas mãos o material das entrevistas que realizei com mulheres que disseram ter tido seus filhos como “produção independente”, eu tinha, nas muitas horas das longas entrevistas, muitas coisas *ditas* sobre suas escolhas, sobre suas crenças. Tinha também um tema, o desejo de filho. Meu objetivo foi analisar todo aquele vasto material tomando-o como discursos que descreviam sobretudo um modo de pensar que, enquanto tal, transcendiam este ou aquele sujeito em particular. Não era o caso nem era minha intenção proceder a generalizações. Meu interesse foi o de captar uma problemática da cultura na qual estes discursos se informaram e compreendê-los como “respostas” que revelam os efeitos e os impasses que se colocaram, na subjetividade moderna, para a questão da procriação. Procurei, então, compreender, através do discurso das entrevistadas e das teorias que elegi para *governar* minhas interpretações, porque desejo de filho, em algum momento, teve que se dar no contexto de uma “produção independente”.

Quanto à questão da minha implicação com o tema, faço duas considerações. Primeiro, como parte daquela geração dos anos sessenta, senti necessidade de investigar e de pensar sobre aqueles anos, talvez pelas mesmas razões que Donzelot revelou que o motivaram a escrever *L'invention du social*. Muito do *desencantamento* deste final de século é, de certa forma, efeito do imaginário libertário daqueles anos, como uma época de consolidação de uma subjetividade que remete a um longo processo de complexas construções de há pelo menos dois séculos... Em segundo lugar, ainda como parte daquela geração, interoguei, desde meu lugar de mulher, sobre a questão do desejo de filho, e, particularmente naquelas circunstâncias da “produção independente”, na tentativa de compreender, como Freud perguntou, o que queriam aquelas mulheres.

Algumas análises têm se referido aos anos sessenta como anos marcados por acontecimentos que colocaram o mundo ocidental diante da grande utopia do século XX. Estes anos se destacaram por importantes movimentos operários e dos segmentos médios urbanos, em muitos países.

No Brasil, especificamente, estes anos ainda faziam parte de um longo processo de modernização da sociedade, que estava, àquela altura, submetida a um forte regime ditatorial. Os centros urbanos mais importantes economicamente, como Rio de Janeiro e São Paulo, foram o cenário de movimentos que, além de lutarem contra o regime e as condições de pobreza da população, do ponto de vista das classes médias urbanas, defendiam idéias de participação política, de igualdade e de liberdade, contra um Estado *opressor e arbitrário*. As discussões sobre a liberdade dos comportamentos e da sexualidade

faziam parte do cotidiano dos movimentos que se organizavam nas sociedades do chamado Primeiro Mundo e chegavam ao Brasil sendo rapidamente incorporadas, seja porque traziam o tema da liberdade (e estávamos em pleno regime ditatorial), seja porque o nosso processo de modernização, historicamente, tem como característica a incorporação rápida, ainda que às vezes de forma conservadora, das idéias identificadas como modernas...

Neste sentido, denunciava-se o caráter repressivo de um Estado que discriminava as minorias. Surgiu, neste momento, um novo movimento feminista discutindo a igualdade entre homens e mulheres e voltando-se, sobretudo, contra os dispositivos ideológicos que perpetuavam a opressão dos homens sobre as mulheres. O discurso feminista defendia, entre outros aspectos, a independência econômica da mulher como forma de enfrentar a dominação masculina e fazer dela um *sujeito histórico*.

Estes eram movimentos das chamadas *minorias* intelectuais. Tinham como causa principal lutar contra qualquer discriminação às minorias, seja no mundo do trabalho, seja nas demais relações sociais.

Entretanto, a problematização da questão das mulheres não decorria apenas de uma circunstância específica no campo das relações entre gêneros. Ao contrário, só foi possível colocar a questão das mulheres nesses termos a partir de uma ideologia individualizante, cujo imaginário era o de que todos deveriam ser igualmente livres.

Neste sentido, foi no interior desse projeto individualizante que se formou o imaginário que levou as mulheres a reivindicarem o reconhecimento social

sobre seus direitos e a independência e autonomia nas suas decisões. O desejo de ter um filho – o exercício da maternidade – era problematizado nas formulações de algumas correntes feministas importantes que foram influenciadas pelos efeitos de um feminismo que propunha uma igualdade entre homens e mulheres, tomando como paradigma o masculino... Este era o discurso do movimento feminista, pelo menos até o final dos anos setenta.

Na minha análise, escolhi algumas matrizes teóricas que passo a comentar brevemente. Estas matrizes refletem modos de pensar e são os instrumentos teóricos sobre os quais trabalhei na compreensão do complexo processo de construção de uma subjetividade moderna que constituiu, principalmente a partir dos anos sessenta, uma nova representação da mulher que significou, para ela, um passaporte com direito ao mundo, à liberdade e também a alguns impasses cruciais na sua identidade.

Ao mesmo tempo, certamente muitas questões relativas ao tema ficarão ainda para ser respondidas. Como observou Edgar Morin a respeito dos acontecimentos de maio de 68, *“vão ser precisos anos e anos para se entender o que se passou...”*

Perguntar sobre o desejo de filho nas circunstâncias da experiência de “produção independente”, ou, dizendo de outra maneira, decidir ter um filho na ausência de um acordo com o parceiro é resultado de mudanças no lugar social da mulher. Remete, fundamentalmente, à problemática da diferença sexual.

“Mulher é desdobrável...”
Adélia Prado, *Poesia reunida*

Os anos sessenta foram anos de produções teóricas marcantes. No caso do debate sobre a relação entre os gêneros, este se insere, como já mencionei acima, num conjunto de discussões sobre os **direitos** das minorias, sempre tendo como pano de fundo a idéia de igualdade. Neste sentido, problematizava-se qualquer marca indicadora de diferença. Especificamente com relação à mulher, argumentava-se que os discursos sobre as diferenças que estavam cientificamente formulados resultavam, na verdade, numa justificativa para a opressão masculina.

O movimento feminista nesse momento se organizou pela formulação de contra-argumentos ao discurso biológico da diferença sexual. A crítica feminista apontou o discurso biológico sobre a especificidade do corpo da mulher como sendo uma visão essencialista da diferença sexual, que funcionaria para legitimar a posição de submissão e de subordinação da mulher. No final dos anos sessenta, o debate sobre a desigualdade entre os sexos e as mudanças de comportamento de gênero contribuíram para importantes transformações nos sujeitos², como parte do “processo civilizador” (Elias, 1939)³ nas sociedades ocidentais modernas.

Dada a natureza desta análise destaco dois aspectos constitutivos da

² A referência ao indivíduo como categoria social e ao “sujeito” como categoria de descentramento em relação àquela de “indivíduo” será encontrada ao longo do texto, e o uso de ambos os termos revela ambigüidades que fazem parte da complexidade de análise da construção da subjetividade moderna.

³ Como “processo civilizador” refiro-me aos processos de construção social do homem, como define Elias (1939) em *O processo civilizador*. Elias observa que todas as mudanças na condição humana são lentos processos de construção que só podem ser compreendidos desmontando-se, radicalmente, os discursos dos especialismos dos saberes que, isoladamente, não nos permitem compreender o sentido destas transformações e nos colocam diante de visões essencialistas da natureza destes processos.

subjetividade moderna: o processo de formação de um “eu”, ou seja, de uma dimensão de interioridade da pessoa, por um lado, e, por outro lado, o surgimento da idéia de igualdade e de liberdade, tal como se constituíram enquanto ideais do projeto individualizante moderno.

A construção dessa dimensão de interioridade no indivíduo moderno teve conseqüências importantes no sentido de fazer surgir uma problemática que, nos termos em que se constituiu, tornou-se crucial na subjetividade: a questão da identidade. A reorganização da noção de indivíduo sob os pressupostos racionalistas do século XVIII foi fundamental para que essa dimensão se transformasse no que hoje entendemos como “eu” moderno.

Foucault (1984) observa que a referência a um “eu” se encontra presente já na Antigüidade greco-romana, através da “experiência do cuidado de si”. Este é o sentido, por exemplo, do hábito estóico da prática do “exame de consciência” e do cultivo de uma atitude de recolhimento dos indivíduos. Estes eram os aspectos definidores da estética de existência. O cuidado de si era um cuidado com as ações *a cada momento*, implicando em rigorosas obrigações e atenções sobre si por parte do indivíduo. Já em Sócrates o cuidado de si era um dever para os jovens que, desta forma, se preparavam para a vida na polis.

Mas, como destaca Foucault, a cultura do cuidado de si do período helenístico não definia as regras de conduta nem tampouco proibia atitudes ou comportamentos. Tratava-se essencialmente de recomendações de modos de viver, digamos assim, que visavam criar no indivíduo uma “atitude” em relação a si mesmo. Seguir tais condutas significava, para o indivíduo, sentir-se com plena

soberania e domínio de si, tendo submetido suas próprias vontades.

Foi Santo Agostinho que afirmou, pela primeira vez, a concepção de um “eu” no sentido do eu moderno.⁴ Adotando o pensamento platônico, através de Plotino, ele considerava que o homem é uma alma que se serve do corpo, descrevendo a consciência como um abismo inacessível. Neste sentido, ele disse ser impossível ao indivíduo aceder ao conhecimento integral de si mesmo. Apenas pela experiência interior poderia haver um encontro com um “eu” próprio, com uma *realidade de um eu*. Antecipando, de certa forma, o pensamento cartesiano ele enuncia “*se me engano, sou, quem não é, não pode enganar-se...*” o que faz supor um “eu” como forma particular de existência e de experiência, ponto de partida da subjetividade moderna. O pensamento cristão em Santo Agostinho cria uma experiência interior como caminho de purificação da alma produzindo, como efeito, a crença na existência de uma interioridade que constituiu o fundamento da reflexão sobre o que será, séculos depois, o mundo psicológico interior do sujeito moderno. Mas o pensamento cristão só pôde se referir à interioridade porque criou o pecado e a culpa...

Já a experiência pagã do “cuidado de si” da cultura helenística se referia a um indivíduo que fazia parte de um universo fechado. O homem cristão é, ao contrário, um indivíduo separado do cosmos, retraído à sua interioridade, à dimensão de imortalidade da alma. Sua referência é o mundo sagrado, que o desenraíza das questões do “mundo profano”, portanto, da experiência da cidade.

⁴ Sobre a questão do “eu” moderno em Santo Agostinho, cf. Hadot, P. (1973). De Tertulien à Boèce, Le Développement de la notion de personne dans les controverses théologiques. In: Meyerson, I. (org.) *Problèmes de la Personne*.

Neste desenraizamento está a origem do mal-estar nas relações entre um indivíduo voltado para si mesmo e a sociedade.

O “retraimento” do “eu” representa, insisto, uma mudança radical de significado do indivíduo, relativamente à experiência pagã, constituindo um marco na construção da autonomia do indivíduo moderno. Neste processo, consideramos, como transformação importante, a “*grande revolução da afetividade*” (Ariès, 1973) do início do século XVIII, que repercutiu de modo especial em toda a idéia de família e de sujeito com a qual hoje vivemos.

Falemos da idéia de igualdade. Na polis grega, os indivíduos eram “naturalmente” iguais, à exceção dos escravos e das mulheres que estavam fora da polis. Neste sentido, mulheres e escravos, na verdade, não eram cidadãos. Eram diferentes e, como bem observa Vernant (1988), os escravos e as mulheres estavam “*fora da humanidade*”.

Foi em torno da concepção de um “eu” que se organizou a dimensão de *alteridade* que constituiu a experiência moderna de reconhecimento e de familiaridade consigo, de um sujeito singular, com seus desejos e com suas verdades internas, totalmente constringido em sua interioridade. Este sujeito se instituiu através de um ideal de autonomia e de liberdade em termos jamais formulados na História da Humanidade. Neste sentido, é importante observar que a Psicanálise vai falar sobre este sujeito, construído a partir de um discurso cristão, cujo imaginário, construído no discurso agostiniano, o pensamento freudiano vai tratar.

Este imaginário marcado pela autonomização e pela liberdade individual

transformou, neste dois últimos séculos, as representações de família, de diferença sexual e geracional. De fato, vamos entrar no século XXI na busca de novos paradigmas de compreensão, mas ainda sob o efeito do que Goody (1986) apropriadamente referiu como “*choque das modernidades*”.

“Somos filhos de uma cultura onde o indivíduo vale mais do que a comunidade e suas regras...”
(Contardo Calligaris, *Crônicas do individualismo cotidiano*, 1996)

Para falar de indivíduo moderno a referência à teoria de Louis Dumont é fundamental. A análise antropológica de Dumont sobre a ideologia moderna parte da idéia de indivíduo como uma categoria fundamental para analisar os diferentes significados desta idéia nas sociedades. Neste sentido o pensamento de Dumont questiona a universalidade da idéia de indivíduo tal como a concebemos nas sociedades modernas. Com relação à subjetividade moderna, a representação de indivíduo é um “valor” englobante (Dumont, 1983), resultando no surgimento de permanente tensão entre indivíduo e sociedade. Em última instância, Dumont mostra que, neste caso, o valor individual se sobrepõe a qualquer outro valor na sociedade.

A teoria do indivíduo de Dumont, como uma leitura antropológica, apresenta um modelo de reflexão que contribuiu para analisarmos como as diferentes concepções da categoria de indivíduo resultam de mudanças culturais em cada sociedade.

Não obstante, se faz necessário um outro nível de análise, relacionado à

construção de uma “interioridade” moderna e ao surgimento da problemática da sexualidade. Para tanto, me reporto à obra de Foucault, na sua “História da Sexualidade”, fonte fundamental para a indagação sobre como a sexualidade veio a tornar-se, na modernidade, um parâmetro da identidade dos indivíduos. Sobretudo pelo ponto de vista com o qual me coloco de acordo, vale ressaltar a visão não *essencialista* de Foucault, concebendo o sujeito como um devir, estando, portanto, em permanente construção.

Foucault descreve a genealogia do sujeito moderno como uma construção histórica. Tendo analisado os efeitos dos dispositivos de saber e de poder sobre os sujeitos, na *História da sexualidade* ele se propôs a pensar uma genealogia a partir do que ele chamou de dispositivos do “trabalho sobre si mesmo”, ou seja, os agenciamentos do próprio sujeito sobre si, como meio de alcançar a verdade. Foucault investigou este processo a partir da Antigüidade clássica, acompanhando toda a arquitetura de construção da representação moderna de um sujeito como sujeito da sexualidade.

À investigação sobre esse tipo de experiência sobre si Foucault denominou “tecnologias do self”. Na Antigüidade, estas se constituíam na problematização da atividade e do prazer sexual nas “artes da existência”. Como “práticas de si”, formavam uma ética e uma estilística de existência próprias àquela cultura e àquela época.

No estudo sobre as “tecnologias do self” Foucault propôs-se, portanto, a investigar o longo processo de complexas construções que permitiram aos indivíduos efetuar “*by their own thoughts, their own conduct, and this in a*

manner so as to transform themselves, modify themselves, and to attain a certain state of perfection, happiness, purity, supernatural power” (Foucault, 1981, p. 5).

A análise da constituição do sujeito moderno, nos termos propostos por Foucault nas “tecnologias do self”, permite compreender as transformações de subjetividade que se operaram na noção de indivíduo e sobre as quais Freud pôde construir sua teoria do sujeito do inconsciente.

Igualmente relevante é a análise de Sennett (1981) sobre a emergência do sentido moderno de “solidão”. Ele discute a idéia de que esta é a solidão da *diferença*, é a solidão que advém do fato de que o homem moderno é “um” entre muitos, do fato de que há uma experiência interna de diferença que funciona, de certa forma, como uma proteção a si mesmo, frente a uma sociedade fragmentada.

Sennett observa que esta solidão advém da circunstância de que, na sociedade ocidental moderna, a sexualidade constituiu a experiência singular de busca da verdade do que somos e do que sentimos. Como Foucault, Sennett discute a problemática da sexualidade moderna argumentando que: *“From the time of Boerhaave to Krafft-Ebbing, sexuality displaced from how a person behaves to how he or she feels”* (Sennett, 1981, p. 6).

Há uma relação direta entre a experiência da solidão e o surgimento de um sentimento de não-sociabilidade. Este sentimento constitui-se da crença de que em cada um de nós existe algo que não é comunicável, que não é partilhável com o outro.

Neste sentido, o indivíduo moderno se vê *intimamente e secretamente* diferente. Por outro lado, a idéia da igualdade, idéia intrínseca à idéia de indivíduo moderno, produz uma tensão, a meu ver, constitutiva da subjetividade moderna. Esta tensão é causa de uma espécie de oscilação entre o sentimento de diferença, que Sennett chama de solidão moderna, e a exigência de igualdade, de homogeneidade.

Esta oscilação entre “ser diferente” e “ser igual” é marcante nessa subjetividade. Nos anos posteriores ao movimento feminista dos anos sessenta, a questão da mulher tem sido um verdadeiro “laboratório” de questionamentos importantes. Assim é que, através da discussão do lugar da mulher na sociedade, constituiu-se um imaginário que poderíamos expressar nos seguintes termos: como ser diferente sem abdicar da igualdade?

A este discurso Freud respondeu defendendo de forma intransigente sua teoria da diferença sexual. Freud realizou uma verdadeira revolução copernicana na concepção de sujeito como Sujeito do Inconsciente. Não é um “eu” racional que determina nossos atos. Ao contrário, somos determinados por um campo pulsional inconsciente que nos exige incessantemente a produção de novos significados e novas possibilidades de existência e que governa nossos atos.

Ao pensar sobre a feminilidade Freud apontou um enigma. A diferença sexual está marcada pela castração, que para a mulher representa uma realidade e para o homem é uma possibilidade. Quanto à mulher, nos termos de Freud, à sexualidade feminina corresponde a representação da falta...

Entretanto, Freud disse que a feminilidade passa, na mulher, pela

experiência da maternidade, como tentativa de obter o “phallus”. E, neste sentido, o desejo de filho se impõe. A este respeito Freud sustenta um discurso particular sobre a construção da identidade da mulher. Este discurso foi a referência teórica a partir da qual interpretei o material das entrevistas.

Este estudo está organizado em duas partes principais. Na primeira parte, discuto a construção da subjetividade moderna, onde apresento, no primeiro capítulo, uma discussão sobre a questão do “indivíduo” moderno a partir de Dumont. No segundo capítulo trato da construção do “eu” moderno, tomando como referência principal a leitura de Foucault sobre a genealogia do sujeito moderno.

No terceiro capítulo discuto a teoria freudiana sobre o sujeito do inconsciente, enfatizando a concepção do sujeito freudiano como um sujeito descentrado e marcado por uma intersubjetividade que lhe é constitutiva.

No quarto capítulo me dedico à discussão da construção da diferença sexual trabalhando, fundamentalmente, a partir do pensamento de Laqueur que mostra o caráter histórico desta construção na elaboração de uma teoria moderna da diferença sexual.

No quinto e sexto capítulos, discuto a construção da família moderna, os impactos da ideologia igualitária na subjetividade da família e, finalmente, procuro analisar alguns aspectos da formação da família no Brasil e o processo de modernização da família brasileira.

A segunda parte deste trabalho apresenta uma pesquisa feita com cinco mulheres que disseram ter tido seus filhos como “produção independente”. Como

já disse anteriormente, procurei nestes discursos os elementos que me permitiriam analisar os efeitos que as mudanças de subjetividade dos anos sessenta e setenta tiveram sobre as problemáticas da procriação e da diferença sexual. No caso das sociedades modernas, os modos de pensar e de agir relacionados a estas problemáticas são reveladores da complexidade destas mudanças. Este é meu grande foco de interesse.

SOBRE A SUBJETIVIDADE MODERNA

1. A CATEGORIA DE “INDIVÍDUO” NO PENSAMENTO DE DUMONT

Privilegiar o pensamento de Dumont na discussão sobre a ideologia individualista moderna é uma imposição, dada a importância teórica de sua análise da *categoria* de “indivíduo”.

Dumont (1983) examina as sociedades modernas a partir do ponto de vista da crítica ao individualismo como produto ideológico destas sociedades. A leitura de sua obra adquire especial significado quando pensamos nas formas de individualismo contemporâneo. Todavia, não podemos deixar de reconhecer no seu pensamento, o tom de pessimismo diante dos valores da modernidade, na medida em que, para ele, o individualismo igualitário destruiu os *fins humanos*.⁵

A obra de Dumont coloca em questão a idéia da universalidade da noção de indivíduo tal como é concebida nas sociedades modernas. Estudando a sociedade de castas indiana, o autor estabeleceu uma diferença de princípio de organização entre as sociedades holistas (tradicionalistas) e as sociedades individualistas (modernas). Para ele, o modo de organização de cada sociedade traduz a sua ideologia.

As sociedades tradicionais holistas se organizam segundo um valor hierárquico que é o princípio estruturante destas sociedades. Já as sociedades modernas funcionam segundo uma lógica diversa, pela qual o “indivíduo”, enquanto “parte”, é o valor estruturante. Nestas sociedades o indivíduo constituiu-se como

⁵ Voltarei a esta análise ao discutir a questão da modernidade e o advento da família moderna.

categoria moral autônoma.

O sentido de autonomização moral do indivíduo produziu efeitos de subjetividade importantes a serem considerados. De saída, o fato inevitável de que toda modalidade de organização social obviamente resulta em algum tipo de limite à autonomia individual. No caso das sociedades modernas este limite é sempre produtor de mal-estar, pois é vivido como uma ameaça à autonomia.

Autonomia, como a própria palavra indica, traz a idéia de que cada indivíduo tem o poder de fazer suas próprias normas. Portanto, estamos diante de um imaginário de independência, que produz um tipo de enfrentamento, uma tensão permanente entre o “indivíduo autônomo” e a sociedade. Entretanto, a sociedade moderna possui mecanismos invisíveis de disciplinarização e de controle, bastante discutidos por Foucault em *Vigiar e punir* (1983). O poder nas sociedades modernas é exercido de forma difusa, organizando-se de forma tal que a idéia de escolha individual, tão cara aos modernos, é, em última instância, determinada socialmente. O indivíduo moderno está submetido a agenciamentos sociais que definem parâmetros de “opções” que, no entanto, ele mesmo acredita serem resultado de um exercício da sua “absoluta” liberdade.

A idéia da igualdade no individualismo moderno traz questões bastante complexas. Principalmente se considerarmos que a noção de indivíduo moderno está acompanhada, sempre e, necessariamente, de um ideal de liberdade. Assim, a igualdade da ideologia individualista produziu, como tendência dominante, um imaginário de “homogeneização” das identidades, a meu ver, sem precedentes na História da humanidade. O lugar da diferença tornou-se um lugar incômodo,

sustentado, quase sempre, por discursos que tentam, de alguma forma, “justificar” a diferença. Como bem observou Nietzsche, o individualismo constitui, ao contrário do que podemos ser levados a pensar, “o mais baixo grau da vontade de poder”.

O ideal de igualdade e de liberdade, enquanto atributos, são a marca do projeto individualista. O indivíduo moderno é um indivíduo “desenraizado”, construído numa espécie de “fuga para dentro”, ou seja, numa inflexão crescente em direção à sua interioridade, ao seu eu, onde, aí sim, pode habitar a diferença. Esta instância do “eu” ofereceu ao indivíduo moderno um centro, um porto seguro e uma crença de autonomia que somente Freud veio a contestar como absolutamente ilusória.

Para descrever o modo como opera a ideologia igualitária moderna, Dumont mostra que nestas sociedades a *idéia* de “indivíduo” é compreendida como um “valor”. Assim, o “indivíduo moderno” torna-se uma *categoria moral*.

Neste sentido, comentando os argumentos de Hertz (1980) em seu ensaio sobre as representações de hierarquia entre a mão direita e a mão esquerda, Dumont analisa esta articulação entre idéias e valores. Diz ele:⁶

“...a inseparabilidade das idéias e dos valores é perfeitamente visível num exemplo como o da distinção entre direita e esquerda. Temos o hábito de analisar essa distinção em dois componentes. Vemos aí, essencialmente, uma oposição simétrica, ou seja, em que os dois pólos têm o mesmo status. Que, na realidade, os dois pólos tenham valores desiguais, que a mão direita seja superior à mão esquerda, parece-nos um traço arbitrário, sobreposto, que nos empenhamos em explicar... Ora, trata-se de um erro completo... Como partes diferentes de um todo, direita e esquerda diferem

⁶ Dumont refere-se ao estudo de Hertz (1980) sobre os significados culturais atribuídos à oposição “mão direita/mão esquerda”. O argumento sobre a causa da assimetria entre as duas mãos, se orgânica, se social se repete em termos semelhantes quando da problematização, na modernidade, da diferença sexual.

tanto em valor quanto em natureza, pois a relação entre parte e todo é hierárquica, e uma relação diferente significa, neste caso, um lugar diferente na hierarquia”(Dumont,1983 p.255).

Entretanto, argumenta Dumont, a mão direita não é preferível à esquerda, ela é apenas mais oportuna em certas situações. Como a “tendência moderna” é confundir hierarquia e poder, acabaríamos por concluir que a mão direita teria poder sobre a esquerda, o que seria um absurdo, embora o raciocínio seja usual no modo de operar da lógica igualitária....

Através deste exemplo, tomado de Hertz, Dumont mostra que, na concepção moderna, o valor (da direita ou da esquerda) não se vincula ao todo, mas a um valor em si (no caso da sociedade moderna, o valor do indivíduo “em si”), diferentemente da configuração tradicional hierárquica, onde o todo é a referência para dizer do valor da parte.

Esta tensão no campo dos valores produziu, na subjetividade moderna, problemas do ponto de vista da ética. Como os valores são estabelecidos sempre a partir da parte, é possível desenvolver-se argumentos no sentido de questioná-los de qualquer outra parte, o que resulta numa situação de “fragmentação” dos valores, ou seja, na sociedade moderna, o valor é sempre relativo e relativizado. Por outro lado, como a ideologia moderna se organiza, também, a partir de valores produzidos pelos saberes, estes podem questionar, através das novas teorias científicas, todo e qualquer fundamento de valores até então socialmente legítimos, produzindo outros. É o caso da longa discussão deste século sobre a atribuição de valores implícitos na questão da diferença sexual e na chamada “natureza” feminina, de que trataremos

adiante.⁷

As sociedades hierarquizadas guardam uma lógica de unidade num nível superior, que funciona caucionando uma integralidade no todo. Dumont usa o exemplo de Adão e Eva: Adão representa a espécie humana. Depois, Adão passou a ser o representante do masculino e Eva, extraída de uma parte de Adão, representa a mulher. Assim, num primeiro nível, através do masculino, Adão, homem e mulher estão representados em um só. Neste sentido, no primeiro nível está a espécie humana. Eva está “englobada” no corpo de Adão (o todo “engloba” a parte). Num segundo nível, Eva se diferencia de Adão, mas Eva não se constitui como uma unidade autônoma, já que será sempre vista como parte. “Englobamento” e “encompassamento” são termos utilizados para descrever o modo de funcionamento da relação entre o todo e a parte segundo a lógica do modelo hierárquico.

Toda ideologia constitui um sistema simbólico de ordenação cultural. Ao estabelecer as relações entre individualismo e hierarquia, Dumont argumenta que o individualismo é, na verdade, a realização de um aspecto da lógica hierárquica. Isto porque, enquanto o modelo de organização hierárquico valoriza o todo, o individualismo também cria uma hierarquia a partir do valor de uma parte: o indivíduo.

Assim, o indivíduo moderno é avesso a qualquer “englobamento”. O mal-estar moderno quanto às questões ligadas à diferença sexual é um bom exemplo desta aversão. A discussão em torno da dominação masculina é, neste sentido, uma

⁷ A este respeito, Dumont observa que nas sociedades não-modernas as idéias são conformes à natureza, refletem uma ordem do mundo e, por isto, não são sequer problematizáveis. Na modernidade os valores são uma escolha humana, resultado da separação entre natureza e cultura.

manifestação da problemática que se abre a partir da concepção de um “masculino” que encompassaria o “feminino”.

Nas sociedades de tipo tradicional, o princípio hierárquico ordena as diferenças, e define naturalmente o lugar de cada indivíduo. A idéia é a de que este lugar está, desde sempre, destinado por forças superiores aos homens, pelos deuses, por exemplo. Ao contrário, a idéia de “projeto” de vida, onde cada um pode livremente “construir” o seu destino é uma idéia propriamente moderna, absolutamente impensável nas sociedades tradicionais.⁸

Outro aspecto importante diz respeito à dualidade entre natureza e cultura introduzida no pensamento das sociedades modernas. A idéia de “cultura” na modernidade é uma idéia de algo construído pelo homem. Distingue-se, portanto, da idéia de “natureza”, tal como concebida nas sociedades tradicionais, onde a organização social é reflexo de uma ordem que é da natureza, que é da ordem do cosmos.

A idéia de um espaço cósmico infinito concebido a partir de um novo paradigma (racional-científico) foi determinante para a cisão entre natureza e cultura. É oportuno assinalarmos o quanto esta dicotomia foi assimilada nos discursos sobre a problemática da diferença sexual. O discurso biológico-científico do século XVIII sobre uma “natureza” feminina, reprodutora, justificou, por assim dizer, que o espaço social da mulher fosse diferenciado do espaço social do homem.

⁸Evidentemente que “tradicional” e “moderno” enquanto categorias puras de análise só existem teoricamente. De fato coexistem no imaginário das sociedades modernas, nos seus diversos matizes, onde se misturam sistemas de crenças do universo tradicional, muitas vezes obedecendo a lógicas de caráter fatalista e princípios norteadores de comportamentos conformes ao individualismo moderno. Uma análise importante a este respeito podemos encontrar em Duarte, L. F, 1996). Destradicionalização e não-modernização, os males do Brasil são. In: Motta, M.E. e Féres-Carneiro T. (Org.) *A psicologia em contexto*. Ver também: Velho, G. (1988). *Destino e projeto: uma visão antropológica*.

Este último era, portanto, o lugar natural de exercício da cidadania, por conseguinte de exercício da razão. O lugar da mulher era o lugar da natureza... Foi apenas posteriormente, como reação ao discurso biológico e para superar esta idéia de uma natureza feminina que surgiu o conceito de “gênero”, que trabalha com a idéia de “produções sociais” de identidades de gênero, onde masculino e feminino são pensados como categorias resultantes de marcas culturais e não como resultante de manifestações de diferenças anátomo-biológicas.

Nas sociedades modernas a natureza tornou-se um “objeto” a ser desvendado por meio dos instrumentos da razão. O homem moderno tornou-se subjetivamente separado da natureza. Passamos a “conhecer” a natureza e suas leis, atribuindo aos fenômenos naturais causalidades resultantes de operações teóricas. A ciência e a razão nos possibilitaram, a partir destes dois últimos séculos, ter instrumentos para conhecer, para dominar e para controlar a “natureza”. O triunfo do conhecimento racional científico sobre todas as outras formas de conhecimento trouxe-nos a incrível certeza de que a verdade não está no que experimentamos ou sentimos diretamente: a explicação de um fato não possui uma natural evidência!⁹ A desconfiança da experiência imediata construiu no indivíduo moderno a certeza de que a intuição é um obstáculo ao “verdadeiro conhecimento”, fato absolutamente impensável antes do triunfo do racionalismo.

De toda esta discussão entre natureza e cultura talvez fosse importante resgatar o discurso marxista segundo o qual, em se tratando do humano, não seria

⁹ Souza Santos, B. (1985/ 1986). *Um discurso sobre as ciências*. Diz o autor: “Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias...”

possível, a rigor, falar de uma natureza na medida em que tudo que o ser humano é, ou contempla ou descreve já está absolutamente implicado com a construção ou a interpretação que se faz sempre a partir de um lugar socialmente marcado.

Mas voltemos ao pensamento de Dumont sobre a problemática individualista moderna, sublinhando, mais uma vez, aquilo que é central nesta ideologia. Citando Heilborn¹⁰, que segue, em sua análise, o referencial dumontiano:

“O individualismo ...desprivilegia a totalidade mediante o deslocamento valorativo para a singularidade e autonomia das partes¹¹ A igualdade, condição de detenção de um mesmo valor, aplaina as diferenças e, desse modo, mina a possibilidade do englobamento e da inversão hierárquica, mecanismos característicos da hierarquia, tal como a fragmentação o é da configuração igualitária. A ordem moderna ... funda uma oposição entre indivíduo e sociedade”(p.57).

A relação é, na verdade, de tensão, de instabilidade entre indivíduo e sociedade. O indivíduo moderno passou a viver as experiências sociais numa dimensão de conflito. Esta é uma questão produzida pela subjetividade moderna.

Lembremos ainda uma vez os efeitos do pensamento cristão. A crença no mundo sagrado, bem como o percurso para a conquista da imortalidade da alma, produziu uma idéia de igualdade de todos os homens perante Deus.

Neste sentido, a ordem divina construiu uma unicidade em Deus¹². Porém, o indivíduo do Cristianismo não é, ainda, um indivíduo moderno mas um “indivíduo-

¹⁰ A respeito desta discussão entre o a configuração individualista e a questão da identidade sexual, ver: Heilborn, M. L. (1993). Gênero e Hierarquia, A Costela de Adão Revisitada. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, 1993.

¹¹ Ver comentário de Dumont sobre o Ensaio de Hertz acima citado.

¹² Sobre a discussão das origens da idéia de sujeito universal a partir do pensamento cristão e a idéia de unicidade sexual à semelhança de um Deus cristão “uno”: ver Castelli, E. (1991) : “I Will make Mary male”. In: *Pieties of Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity* e Rosalind, J. and Stallybrass, P. In: *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*.

em-relação-com-Deus” (Dumont, *op. cit.*). A condição única de sua existência é estar, espiritualmente, diante de Deus.

Se Cristo é o valor supremo, o mundo real é, conseqüentemente, desvalorizado. A idéia de dois mundos, o da realidade e o da verdade (sagrado), instaura um dualismo e *“estabelece-se uma tensão que é constitutiva do Cristianismo e atravessará toda a história”* (Dumont, *op. cit.*p.43). A tensão se coloca no impasse entre um “estar-no-mundo” e o reconhecimento de que o ideal está no sagrado, fora-do-mundo, como um estado de perfeição a conquistar.

A igualdade cristã é, nos termos de Dumont, uma igualdade “interiorizada no próprio coração da pessoa” (Dumont, *op. cit.*), na busca, em cada um, da palavra de Deus. *“Algo do individualismo moderno já está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar”*, observa ele.

Considerando as teses de Dumont, Salém (1992) observa que a gestação do indivíduo moderno

“deságua no sentido secularizado e “desencantado” de que se reveste o indivíduo: despido de qualquer transcendência — seja sobrenatural, seja social — ele justifica-se por uma lógica específica a ele próprio. Nasce, assim, o indivíduo no sentido moderno da palavra: um ser reconhecido como portador de direitos originários e inalienáveis (posto que supostamente fundados na natureza humana), anterior ao fato social e juridicamente senhor de si mesmo”(p.63).

A autonomização do indivíduo e o surgimento de um plano de interioridade fizeram surgir uma “cultura da interioridade”. A conjugação dos valores de igualdade e de liberdade sintetiza este indivíduo que se acredita *senhor de si*.

A criação do Estado Moderno, associada ao fato de que a Igreja decide implicar-se nas questões “do mundo” e participar do jogo do domínio político, produziu uma nova idéia de Estado que passou a incorporar no seu discurso o discurso ético cristão. Esta mudança constituiu um marco histórico importante para a consolidação do imaginário individualista. Assim, a partir do século VIII, a Igreja passou a intervir no jogo político, resultando, para os cristãos no estabelecimento de um novo compromisso com as questões do mundo “profano”. Entretanto, este compromisso não significou a retomada da antiga representação do indivíduo como na polis grega. Sobretudo porque as raízes do novo indivíduo cristão estão na construção de uma dimensão “agostiniana” do “eu”. Esta representação do “eu” tornou-se o único, o verdadeiro acesso a um conhecimento de si mesmo.

No indivíduo moderno a consciência de si foi, assim, destacando-se de toda exterioridade pelo exercício de uma atividade introspectiva do pensamento. O homem constituiu-se, então, com um interior que se contrapõe radicalmente ao exterior.

Outro aspecto igualmente importante foi consequência da dissensão no interior da Igreja. Esta dissensão introduziu na concepção de indivíduo as novas idéias colocadas pelo movimento de Reforma da Igreja. As idéias de Lutero e, posteriormente as de Calvino, produziram uma exaltação ao “eu”. Na doutrina calvinista o valor individualista “*reina sem restrições nem limitações...*” (Dumont,

op. cit.). Lembremos que a Reforma propunha que o instrumento de acesso à verdade de Deus é o esforço, em cada um, do exercício da razão.

A partir de Lutero a idéia cristã de renúncia às questões mundanas dão lugar, portanto, a um discurso de exortação à responsabilidade de cada indivíduo. Ao mesmo tempo, o cristão protestante detém uma relação direta com Deus, expressa na identificação de sua vontade com a vontade divina. Sendo assim, o componente “extramundano”, como Dumont o nomeia, se interioriza: mais do que suas obras e suas atitudes externas, o que importa é a glorificação de Deus no interior de cada um. Para tanto, todos deveriam livremente interpretar os textos bíblicos, exercitando sua razão. Igualdade diante de Deus e liberdade da razão definem esta nova subjetividade.

O ponto de partida do que se poderia chamar de indivíduo moderno está nesta forma de identidade, onde o indivíduo se define através “*dos seus pensamentos mais íntimos, das suas imaginações secretas, dos seus sonhos noturnos, das suas pulsões cheias de pecados, da presença constante, obsessiva de todas as formas de tentação*” (Vernant, 1987,p.43). A palavra “indivíduo” recobre agora uma dimensão que indica o indivíduo *strictu sensu*, que diz respeito ao seu lugar, ao papel que desempenha e ao valor que lhe é reconhecido. É, portanto, o sujeito como indivíduo na sua singularidade, exprimindo-se na primeira pessoa, e um “eu”, que diz respeito à uma dimensão psicológica, de interioridade e de unicidade, que o faz reconhecer-se como ser único, cuja intimidade ninguém, a não ser ele próprio, tem acesso.

O predomínio desta dimensão de interioridade conformou esta representação

moderna onde, crescentemente, foi se colocando, em primeiro plano, o “eu” psicológico. Este processo foi irreversível. Como observa Edgard Morin, analisando os efeitos dos anos sessenta: nos últimos trinta anos o indivíduo moderno entrou na “idade do psíquico”.

2. DO CUIDADO DE SI AO CONHECIMENTO DE SI: A GENEALOGIA DO “SUJEITO MODERNO” NO PENSAMENTO DE FOUCAULT

“ ‘*Se eu fosse eu*’ parece representar o nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova no desconhecido...”
(Clarice Lispector, *A descoberta do mundo*)

A subjetividade, disse Veyne (1987), é simplesmente aquilo a que uma expressão da moda, mas muito exata, chama a ‘identidade de si’”.

A melhor via de compreensão do que constituiu, de fato, esta experiência moderna de “identidade de si” está, a nosso ver, na perspectiva adotada por Foucault quando analisou os processos de constituição do “eu” moderno através das distintas formas de “experiências de si” que ele denominou as “técnicas de si”. Esta análise faz parte dos últimos momentos de sua extensa obra e constitui o trabalho sobre a História da Sexualidade.

Na *História da sexualidade III, O cuidado de si*, Foucault (1984) distingue os diferentes sentidos que o “individualismo” tomou historicamente. Diz ele:

“... Sob uma tal categoria misturam-se, freqüentemente, realidades completamente diferentes. De fato, convém distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação”. (p.48)

Cada uma destas dimensões do individualismo encontra-se mais ou menos intensificada dependendo do valor dominante, em cada época, nas sociedades ocidentais.

Neste mesmo sentido, tomamos de Vernant (1987) a distinção de três planos no processo de interiorização do indivíduo: o *indivíduo strictu sensu*, o *sujeito* e o *eu* (a pessoa). Fazendo uma analogia entre estes três planos e gêneros literários, no plano do indivíduo Vernant coloca o gênero da *biografia*, ou seja, o relato da vida de um personagem singular onde alguém fala a partir do lugar que ocupa no seu grupo e do papel que tem. Sua autonomia, diz Vernant, é relativa, com relação ao social ao qual pertence. Quanto à dimensão do sujeito, Vernant se refere a um plano onde alguém fala em seu próprio nome, atribuindo-se características próprias, como num *relato autobiográfico*. Neste plano, alguém falando na primeira pessoa, fala sobre a sua própria vida. Na dimensão do “eu” pessoa, o relato assume um tom *confessional*, com descrições psicológicas e com observações que se referem à sua intimidade. Este “eu” supõe e se acredita como único e original, com consciência de si.

É esta consciência de si como experiência que, para Vernant, é o ponto de partida da pessoa e do indivíduo modernos:

“Uma nova forma de identidade começa a desenhar-se nesse momento: define o indivíduo humano através dos seus pensamentos mais íntimos, das suas imaginações secretas, dos seus sonhos noturnos, das suas pulsões cheias de pecados, da presença constante, obsessiva, no seu foro íntimo, de todas as formas de tentação.”(p.43).

O “eu” moderno é, assim, totalmente voltado para o indivíduo, enquanto o eu grego seria “extrovertido”, aberto a uma exterioridade, buscando a si mesmo nos outros.

Para Foucault existiriam três modalidades de “*técnicas*” de análise para descrever as transformações na subjetividade: as técnicas “*de produção*”, pelas quais os homens produzem e transformam as coisas, as técnicas “*de significação*” ou de “*comunicação*” e as técnicas “*de dominação*”.

Na Conferência “Sexuality and Solitude” Foucault (1981) fez o que ele mesmo denominou de “autocrítica” por ter trabalhado, até então, somente com as *técnicas de dominação*.¹³ A partir desta autocrítica ele passou a analisar a questão da construção da subjetividade sob um outro ponto de vista. Assim, Foucault dedicou-se à investigação a cerca das diferentes formas de apreensão dos próprios sujeitos sobre si mesmos.

Isto significou mais do que um deslocamento no olhar de quem analisa. Significou a constituição de um novo objeto de análise: as diferentes construções de “eu”, que Foucault denominou “*trabalho de elaboração de si*”, as “*técnicas de si*”.

Ou seja, Foucault (1981) declarou que não bastava analisar os efeitos dos dispositivos institucionais de saber e de dominação. Isto não era suficiente para analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental. Era necessário entender de que forma os indivíduos efetuam, por si mesmos, um conjunto de operações que implicam em transformações dos seus comportamentos, dos seus corpos, das suas

¹³ Foucault, em *História da sexualidade 2*, (1984): “Há momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar de maneira diferente da que se pensa, e perceber de maneira diferente da que se enxerga, é absolutamente necessária, caso se pretenda, de fato, continuar a pensar e a refletir”.

relações com a sociedade, enfim, implicam em transformações de si mesmos.

Foucault dedicou-se, então, a analisar as relações entre os sujeitos e as “*obrigações de verdade*”, discutindo aí as diferentes representações no campo da ética e da moral em cada época. Seu projeto o levou até a Antigüidade clássica, contrastando aquela cultura com a que se constituiu a partir do advento da doutrina do Cristianismo.

Foucault trabalhou sobre a desconstrução da idéia de *universalidade* do sujeito moderno. A positividade deste empreendimento está na demonstração do caráter histórico das transformações de subjetividade. Com as transformações emergem novos paradigmas, novas verdades que, por sua vez, produzem novas subjetividades. Neste sentido, em Foucault, o sujeito é um projeto de subjetivação. É a partir desta concepção que nos propomos a analisar o sentido das transformações operadas sobre a idéia de indivíduo dentro da problemática da modernidade.

Como vimos anteriormente, na Antigüidade já havia uma experiência de “eu”. Este eu, ligado imediatamente ao mundo exterior, à polis, exercitava-se na ação. Constituíam-se numa “askêsis” cuja exigência era, como assinala Foucault, de domínio de si. Isto implicava num esforço de conquista da verdade, o que significava que aceder à realidade do mundo passava por conduzir-se em harmonia com a ordem cósmica. O cuidado de si era, portanto, essencialmente uma prescrição de modo de viver.

Já o ideário cristão construiu uma experiência de radicalidade no sentido de que desenvolveu-se no indivíduo um espaço de interioridade. A proposição cristã

indicava um caminho de busca da verdade através da análise dos próprios pensamentos e representações. A interlocução do indivíduo cristão se dá com o sagrado. O cristianismo criou um espaço de experiência privada como possibilidade de encontro de uma verdade que se torna transcendental.

Foucault analisa que há, entretanto, na experiência cristã uma dimensão essencial que deve ser discutida como constitutiva da subjetividade moderna: a problemática da sexualidade.

Foi na cultura cristã que a sexualidade adquiriu um lugar de tamanha importância que se tornou, na expressão de Brown, “*o sismógrafo das nossas subjetividades*”. Neste sentido, uma gênese do sujeito moderno deveria passar por analisar as relações entre subjetividade, sexualidade e verdade.

Um argumento sobre o qual Foucault insistiu na discussão sobre o processo de construção da ética moderna foi o de demonstrar que desde a Antigüidade os homens mantiveram o comportamento sexual como objeto de uma preocupação moral. No entanto, as razões, os motivos desta preocupação foram, historicamente, diferenciados na medida em que trata-se de diferentes representações da sexualidade.

Neste sentido encontramos no surgimento da moral cristã o momento crucial desta construção, porque operou-se aí uma radical mudança. Esta mudança foi, conseqüentemente, segundo Foucault, a inflexão que se construiu em torno da problemática moderna da sexualidade. Portanto esta problemática é, de fato, um grande analisador da questão da modernidade.

Na realidade, a moral cristã se constitui também de fragmentos que

compunham a ética pagã. No terceiro volume da *História da sexualidade* Foucault chama atenção de que, já na reflexão moral antiga, estava colocado o tema da austeridade sexual.

Na ética pagã, a questão da austeridade sexual se constituía numa “quadri-temática”(Foucault, 1983), sobre a vida do corpo, sobre o casamento, sobre as relações entre os homens e sobre a exigência de sabedoria. Para Foucault estes são, na verdade, os grandes temas que, desde a antigüidade, se repetiram reformulando-se incessantemente ao longo da história das sociedades no ocidente. Trabalhar sobre as re-significações desta “quadri-temática” permite desconstruir as concepções de indivíduo e de sujeito tomadas como naturais, como universais.

Na antigüidade grega o Cosmos é o princípio regulador de tudo, mesmo da atividade sexual. O tema da austeridade sexual é tratado, portanto, como via para a transformação de si em sujeito moral. Neste sentido, o cuidado de si é uma atitude que diz respeito à capacidade de provar-se a si mesmo, controlar-se para buscar a perfeição, quer dizer, o domínio de si. Em outras palavras, trata-se de “agir” no mundo a partir da descoberta daquilo que deve estar no interior de cada um e que representa o grande princípio organizador de ordem cósmica. O Cosmos é o princípio regulador, inclusive da atividade sexual.

Com o Cristianismo, diversamente, o *cuidado de si* se desloca para um *conhecer-se a si mesmo* através do qual se impuseram as *obrigações de verdade*. Neste caso, o indivíduo é um pecador de origem. A confissão de seu “ser” pecador impõe-se como salvação. A hermenêutica de si cristã supõe que existe sempre em cada um de nós algo escondido a ser confessado. A atitude exigida pela reflexão

cristã é a de uma permanente desconfiança pelas fraquezas espirituais de origem.

Neste sentido, o cristianismo constituiu-se num tipo bastante especial de religião, uma religião voltada para a “salvação” que impõe aos que a praticam indagar sobre seus pecados, sobre as tentações às quais está necessariamente exposto, como único meio de alcançar um estado de purificação.

Portanto, reconhecer pecados e colocar-se “em guarda” das tentações constitui a atitude da reflexão cristã. Esta atitude se aprofunda mais quando a prática das *penitências* é substituída pela prática da *confissão*. Como sabemos, a penitência era uma prática pública. Constituíam-se numa espécie de “encenação” teatral cujo público testemunhava, através deste ato, a reafirmação da fé cristã.

As práticas de martírios a que se submetiam os “pecadores” provavam que era preferível morrer do que abandonar a fé. A verdade cristã implicava, sempre, numa atitude de renúncia a si mesmo: Como descreve Foucault, para o indivíduo cristão, “*a revelação de si é ao mesmo tempo a destruição de si*” (Foucault, 1981). Se compararmos, portanto, o contexto da tradição estoíca (que comentamos acima) e a tradição cristã, veremos que entre a atitude de renúncia, de exame de si e de disciplina propostos em ambas, há uma ruptura.

A espiritualidade cristã é o cultivo da obediência e de contemplação.¹⁴ Em suma, a “hermenêutica de si” cristã se funda na idéia de que há sempre em todos nós alguma coisa escondida que é negativa e que devemos incessantemente buscar descobrir para corrigir. Desenvolve-se, portanto, uma atitude de desconfiança

¹⁴Sobre a análise do discurso de Santo Agostinho quanto à representação da sexualidade e quanto ao problema da atitude de renúncia sexual, ver “Agostinho: sexualidade e sociedade”. In: Brown, P. (1988): *Corpo e sociedade*.

quanto aos próprios pensamentos, por mais que possam parecer inofensivos ou insuspeitos. Todos os homens têm uma natureza pecadora. E esta natureza pecadora se refere ao pecado do prazer que se encontra no exercício da sexualidade.

É no discurso de Santo Agostinho que vamos encontrar os fundamentos desta desconfiança. O indivíduo cristão é pecador, por origem. Quando Santo Agostinho interpretou o mito cristão de origem ele constituiu uma subjetividade cristã baseada na idéia de que o impulso sexual tornou-se uma força disruptiva, a partir da Queda de Adão e Eva, força esta que se *autonomizou inteiramente em relação* à vontade do indivíduo.

O significado da “Queda” no paraíso de nossas origens é em Santo Agostinho o ponto estratégico a partir do qual ele elaborou toda a idéia da sexualidade como pecado. Tendo Adão e Eva perdido seu estado de “pureza” quando cederam ao prazer sexual, como conseqüência, a humanidade está irremediavelmente condenada a pagar. A desobediência a Deus por parte do casal ancestral foi o que condenou seus descendentes a uma disjunção definitiva entre a vontade consciente e o impulso sexual. O preço a pagar por ter cedido ao prazer é, exatamente, viver esta disjunção na qual não será mais possível articular a idéia de prazer sexual fora da culpa e do pecado.

O prazer sexual que antes estava em harmonia com a vontade tornou-se absolutamente soberano e autônomo. Antes da Queda, o corpo obedecia e se comportava em acordo com a vontade.

A partir dessa interpretação, a moral cristã inaugurou um novo significado para a sexualidade. A história da concepção do Cristo é a história de um resgate da

harmonia entre corpo e alma, na medida em que Maria não cede em busca do prazer sexual. Maria obedece. Ela representa, neste sentido, a maternidade sacralizada, imolada no sacrifício da sexualidade, ausência de um corpo desejante.

A representação da sexualidade no discurso cristão tornou-se, por associação, uma idéia de descontrole e de domínio das vontades. Esta representação teve repercussões importantes em todo o imaginário moderno que, a partir desta idéia, veio a constituir a sexualidade como um *problema*.

Na hermenêutica cristã definiu-se uma nova subjetividade. O discurso de Santo Agostinho não colocou o sujeito em relação com um outro, mas sim o sujeito em relação consigo mesmo, como via de acesso a Deus. A atividade sexual harmônica ao Cosmos, como concebia a Antigüidade grega, não tem mais lugar no universo cristão. Em primeiro lugar porque o indivíduo cristão está apartado do Cosmos, sua referência está no sagrado! E, diferentemente dos gregos, o “sagrado” cristão está em oposição ao Cosmos. (A rigor, só se pode falar de subjetivação a partir do surgimento de uma dimensão de interioridade, esta que se constitui com o indivíduo cristão agostiniano. No mundo grego há, sim, um indivíduo que, portanto, exercita sua individualidade na polis.)

O indivíduo cristão tem a marca da desobediência na sexualidade. Ela é a prova de que há algo no próprio sujeito sobre o qual ele não tem domínio.¹⁵ A sexualidade adquire, assim, uma expressão totalmente involuntária. Em Santo

¹⁵“Libido” em Santo Agostinho é o princípio do movimento autônomo dos órgãos. Ela é parte da vontade. Na verdade, a libido é o que da vontade excedeu os limites fixados por Deus. Foucault chama atenção para o fato de que o “pecado”, a desobediência de Adão tal como descreveu Santo Agostinho, foi a tentativa de ter uma vontade autônoma, independente da vontade divina. O que construiu a representação de uma sexualidade incontrolada no homem foi, portanto, consequência desta tentativa de adquirir uma vontade própria. A partir deste momento o homem estará marcado por uma luta interna contra sua “libido” que não se submeterá mais à sua própria vontade.

Agostinho a impossibilidade de controle da sexualidade se associa à imagem de revolta, a mesma revolta que o homem mostrou na desobediência a Deus.

A sexualidade é a representação de uma natureza incontrolável. A libido sexual, parte da vontade, desafia a própria vontade, disse Santo Agostinho. Restará aos homens a atitude de vigilância, de luta espiritual para dominar esta libido, buscando incessantemente alcançar a verdade interior. Nisto se fundou a problemática da sexualidade na modernidade: **“a crença de que há que se procurar no mais íntimo de cada um a verdade do seu ser libidinal”** (Foucault, 1981, grifo meu).

A atitude de vigilância diante de si mesmo e a crença de que há sempre algo de ilusório e enganoso no pensamento levou ao reconhecimento de que apenas o exercício do pensamento conduz ao autoconhecimento. A expressão máxima disto encontrou, mais tarde, Descartes e o Iluminismo do século XVIII, que são os marcos de construção de um “sujeito” no sentido absolutamente moderno, cuja interioridade não é mais regulada pelo sagrado mas pelo *exercício da razão*.

Portanto, o discurso cristão constrangeu a sexualidade à função de reprodução, interditando-a enquanto representação de prazer. Neste sentido, o corpo no Cristianismo é o “corpo para reproduzir”. A idéia dominante é a idéia de *sacrifício* do corpo para a sua salvação. A questão da imortalidade foi deslocada para a ordem do sagrado. Esta questão será, entretanto, reaberta com o advento da obra freudiana.

Por último considero importante ainda ressaltar um outro aspecto neste processo de construção da subjetividade cristã que diz respeito a instituição da

prática da confissão cristã.

A confissão é, na verdade, um exercício de “verbalização” da verdade interior. Desenvolvendo-se enquanto técnica, definiu uma relação na qual alguém, já culpado, fala “profundamente” de si e de seus pecados para um outro. Este outro está colocado num lugar privilegiado pois se supõe que tem acesso ao saber sagrado, portanto a Deus, e, por isto, está autorizado a ser uma espécie de orientador do caminho da verdade e da purificação. Esta técnica de verbalização sustentou-se na crença, através da palavra confessada, do alcance da revelação e da renúncia a si mesmo, como propunha o pensamento cristão. Vale lembrar, como Foucault argumenta, que esta técnica foi retomada no século XVIII pelas ciências humanas, não mais como instrumento de renúncia a si mesmo, mas como um “instrumento positivo” para constituição de um novo sujeito.

3. FREUD: A SUBJETIVIDADE DES-SACRALIZADA

“...Mas eu sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é o outro, é os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro, estarei salva e pensarei: eis o meu porto da chegada.”

(Clarice Lispector, *A descoberta do Mundo*)

O pensamento freudiano marcou a construção da subjetividade moderna enunciando que o sujeito moderno é um sujeito indeterminado, descentrado, ao contrário do que acredita o projeto racionalista moderno. A perspectiva freudiana rompeu com o ideal científico afirmando um sujeito que se constitui numa alteridade, cujo “eu” não se reduz a um eu-consciência, a um “eu” da razão. É esta construção de Freud que nos propomos acompanhar, buscando pensar a produção freudiana no interior das transformações que constituem o imaginário deste final de século, e seus efeitos cruciais do ponto de vista das representações a partir da ideologia do individualismo.

... “Faz de mim o que queiras, inclusive uma tela, inclusive um metal bom condutor.”

(Marguerite Yourcenar, *Fogos*, 1974)

Freud era um médico. Formou-se em Viena no final do século XIX, e interessava-se, desde seu início intelectual, nas atividades ligadas à pesquisa. Freud, então, não nutria grande simpatia pela idéia da clínica. Sua história de aproximação da prática médica deveu-se, segundo seus biógrafos, à expectativa dos rendimentos financeiros que esta atividade lhe traria. Como pertencia à classe média vienense

não possuía muitos recursos nem seria herdeiro de bens materiais. Seus biógrafos comentam, também, o fato de que ele não só ambicionava prestígio, mas era motivado, acima de tudo, por uma grande sede de conhecimentos. Não deixa de ser curioso que, aliado aos conhecimentos teóricos, Freud tenha feito questão de sublinhar o lugar fundamental da *clínica* na construção da Teoria Psicanalítica.

Foi em busca de maior conhecimento que Freud partiu para Paris, para ver de perto o trabalho de Charcot. O que Charcot fazia com seus pacientes, disse um dia o próprio Freud, era levá-los a sério. Como ressalta Peter Gay (1988), Freud parece ter sido profundamente influenciado por uma observação de Charcot a respeito da primazia da prática diante da teoria. Charcot disse: “*La théorie, c’est bon, mais ça n’empêche pas d’exister*” (Freud, 1893, p.63).¹⁶ Esta idéia talvez tenha repercutido em Freud de tal forma que fez com que ele jamais recuasse diante dos *fatos* da vida mental, mesmo quando suas descobertas contrariavam as teorias ou deixavam certa perplexidade ou constrangimento no espírito racionalista daquele final de século.

Neste sentido algumas “leituras” sobre Freud, ou mesmo, “introduções” ao seu pensamento, apresentam muitas distorções de suas concepções. Constituem tentativas de harmonizar suas descobertas com as regras da racionalidade científica, buscando atenuar o impacto de suas teorias.

A idéia de que o indivíduo detém na sua consciência uma verdade a ser conhecida e dominada é uma idéia confortável a toda ideologia produzida pela tradição racionalista. Entretanto, já em 1917, em “Uma dificuldade no caminho da Psicanálise”, Freud contrariou este ideário afirmando que o “eu”, como conteúdo de

¹⁶Não nos deteremos na discussão sobre as concepções de Charcot. Apenas vale lembrar a enorme influência de Charcot sobre o pensamento de Freud.

consciência, “não sabe”: “o que está em sua mente não coincide com aquilo de que você está consciente; o que acontece realmente e aquilo que você sabe, são duas coisas distintas”(p.177). Na tese freudiana, portanto, o saber de si está deslocado da consciência, e a mente é muito mais do que um “eu”-consciência.

A modernidade trabalha com a idéia de universalidade de valores e de verdade. Este é um traço marcante nesta subjetividade. O resultado do empreendimento freudiano é, no entanto, uma concepção de sujeito radicalmente antiiluminista, marcado pelo desamparo, determinado pelo desejo.

É certo que Freud estava marcado pelos valores iluministas da sua época. Porém, ao postular um sujeito descentrado, na concepção do “sujeito do inconsciente”, Freud subverte a noção de unicidade do sujeito, infringindo à humanidade um golpe “de natureza psicológica”, um golpe no narcisismo universal dos homens. O Inconsciente freudiano, utilizando a expressão de Michel Henry (1985), “o macaco do homem”¹⁷, subtraiu das ações humanas toda a certeza no poder da consciência. Disse Freud (1917, *op. cit.*):

“... a mente não é uma coisa simples; ao contrário, é uma hierarquia de instâncias superiores e subordinadas, um labirinto de impulsos que se esforçam, independentemente um do outro, no sentido da ação, correspondentes à multiplicidade de pulsões e de relações com o mundo externo, muitos dos quais antagônicos e incompatíveis”(p.175).

¹⁷Esta expressão vem sublinhar o caráter de originalidade da Psicanálise na História do pensamento moderno. Este lugar não deve se reduzir, pela própria natureza do conhecimento em Freud, à discussão do estatuto de cientificidade da descoberta freudiana. A Psicanálise fala muito mais do que escapa, do que não é possível ser apreendido como modalidade de conhecimento pelo paradigma de científico moderno. A obra freudiana colocou em questão “os direitos da objetividade...explodindo com as categorias científicas ...” constituindo-se verdadeiramente “numa espécie de ontologia no seu discurso sobre o inconsciente...” (Henry, M., 1985).

Este labirinto de impulsos mentais determina, segundo conhecida expressão de Freud, que “*o eu não é senhor da sua própria casa.*”

Inicialmente, Freud pensava que a terapêutica da Psicanálise consistia em tornar consciente o inconsciente, acreditando que “*o coração podia e devia, no curso de uma análise, ser compreendido do ponto de vista da razão*” (Cherlok, L. & Stengers, 1989, p.65).

Nas suas primeiras formulações Freud acreditava que as descobertas da Psicanálise teriam o papel de esclarecer a sociedade, propondo a substituição de normas sociais repressivas que causavam a neurose, por outro tipo de procedimento mais eficaz. Menos repressão, menos neurose...Na clínica este primeiro modelo era o da “*rememoração*” e Freud acreditava que a confirmação da hipótese do analista se verificava através da *rememoração* do paciente.

Porém, à medida que seu pensamento avançou, tanto na clínica como na teoria, Freud mudou seu discurso, principalmente a partir dos anos vinte. Seu percurso levou-o a dar lugar a uma concepção de um sujeito construído numa intersubjetividade. A condição humana, segundo a concepção da Psicanálise freudiana, está marcada pelo desamparo e pela exigência civilizatória de *renúncia pulsional*.

A *renúncia pulsional* é a possibilidade de fundação deste sujeito do inconsciente. Representa um constrangimento a que todos estamos submetidos diante da exigência de trabalho pulsional e das interdições. O sujeito do discurso freudiano se constitui através do investimento de um outro, representado pelas figuras parentais, investimento que transforma o corpo orgânico em corpo pulsional.

O sujeito é, portanto, tributário de uma dívida simbólica relativamente a este outro. É no reconhecimento desta dívida que se assegura a *transmissão simbólica geracional da Cultura*.

3.1 - Construindo uma hipótese

Na “Comunicação preliminar” (1893) encontramos, pela primeira vez, uma menção ao papel da sexualidade na vida mental. As divergências entre Freud e Breuer se tornaram profundas com relação à hipótese da etiologia sexual da histeria, fato em relação ao qual Breuer permanecia reticente, embora tenha afirmado, nos “Estudos sobre a histeria”, que “a grande maioria de graves neuroses nas mulheres tem sua origem no leito matrimonial”.¹⁸ Entretanto, Freud via em Breuer não só um amigo que muito o ajudou financeiramente. Foi através de Breuer que Freud conheceu o efeito terapêutico da “catarse”, descoberta por Breuer por ocasião do tratamento de Anna O. Contudo, as hesitações de Breuer quanto ao assunto da etiologia sexual da histeria foram, pouco a pouco, colocando um fim na amizade. Estas hesitações, argumentava Freud, se deviam, na verdade, à resistência de Breuer em aceitar o seu envolvimento e os seus sentimentos por Anna O.

¹⁸Numa carta a Fliess, datada de 8 de novembro de 1895, Freud queixava-se de que Breuer, apesar de afirmar em público sua adesão à hipótese da etiologia sexual da histeria, teria dito ao próprio Freud não acreditar nisto. As relações entre os dois se tornam, então, bastante difíceis. Freud, ao mesmo tempo em que reconheceu que o método catártico foi o precursor da Psicanálise, não parece ter perdoado em Breuer suas hesitações diante da descoberta dos fatores sexuais (e do fato de que a análise de Anna O. trouxe a Breuer um desconforto que ele não foi capaz de superar, ao enfrentar o problema da paixão de Anna O.) É interessante que, no Prefácio à segunda edição dos Estudos..., datado de 1908, apesar de ambos concordarem em que o texto dos Estudos seja reeditado sem alterações, Breuer declara que não tinha mais trabalhado sobre o assunto e que não teve nenhuma participação maior em seu desenvolvimento a partir de 1895. Freud, por seu lado, sugere que o leitor descubra nos Estudos “os germes de tudo aquilo que, desde então, foi acrescentado à teoria da catarse, por exemplo o papel desempenhado por fatores psicosexuais e pelo infantilismo, a importância dos sonhos e do simbolismo inconsciente”.

Nos “Estudos...”, encontramos referências quanto ao mecanismo causador da “histeria psiquicamente adquirida” como sendo ou de ordem traumática ou conseqüência da supressão de uma “*emoção sexual*”. Na parte IV, “A psicoterapia da histeria” Freud disse, claramente, que estava convencido de que a etiologia das neuroses, de forma geral, deveria ser procurada em *fatores sexuais*. Freud pensava que algo de muito poderoso deveria explicar porque a representação e o afeto se desvinculam em certos estados mentais e ocasionam uma separação entre os registros emocional e intelectual. Os dados clínicos falavam a favor da formação de *defesas*, diante de um conflito que se estabelece entre uma representação *penosa* e o “eu”. Mas, o que daria a uma representação um caráter *penoso*, capaz de desencadear a defesa, senão o fato desta representação ter sido excluída porque tinha um caráter *sexual*?

A questão que se colocava, a seguir, era saber por que, então, a sexualidade é vivida tão penosamente. Freud formula sua hipótese: a *teoria da sedução*, tão exaustivamente discutida nas suas correspondências com Fliess, e em especial em dois textos de 1896: “Novos Comentários sobre as Neuropsicoses de Defesa” e “Etiologia da Histeria”. Neste último, Freud comentava que: “*Parece-me certo que nossos filhos são muito mais freqüentemente expostos a assaltos sexuais do que as poucas precauções conexas tomadas pelos pais levariam a esperar*” (“Etiologia da Histeria”, p. 234).

E, mais adiante:

“A defesa cumpre seu propósito de arremessar a idéia incompatível fora da consciência se há cenas sexuais infantis presentes no sujeito (até então normal) sob a forma de lembranças inconscientes, e se a idéia que tinha de

ser reprimida puder ser posta em conexão lógica e associativa com uma experiência infantil desse tipo” (Freud, op. cit., p. 238).

Freud descreve as lembranças das cenas sexuais infantis como consequência de uma situação de sedução do adulto e de *desamparo* da criança frente à poderosa vontade do adulto.

Ele compreendia que a cena sexual infantil realmente havia sido vivida. Isto explicaria, então, porque todos os indivíduos que se recordavam destas cenas desenvolviam uma neurose. Esta experiência sexual teria ocorrido durante um período de imaturidade sexual e sua recordação, já na maturidade, é que traria o caráter traumático à experiência: *“os traumas de infância operam, de modo adiado, como se fossem experiências recentes; mas o fazem inconscientemente”* (Freud, op. cit.). Freud pensava que, para causar uma histeria, esta experiência teria ocorrido antes da puberdade, o que daria a ela um caráter traumático, pela repressão que se impôs devido à liberação de um “afeto doloroso”.

Portanto, é a representação que permanece em atividade inconscientemente na vida mental, tornando-se causadora de dor e de conflito. Por isto, desencadeia-se uma *defesa psíquica*. Entretanto, só haveria trauma quando, por força dos acontecimentos e experiências da puberdade, a lembrança da cena fosse reativada. Ressalte-se que se trata de uma experiência imposta pelo adulto e vivida *passivamente* pela criança.

A esta altura, Freud não havia ainda formulado a hipótese da sexualidade infantil. No “Projeto para uma Psicologia Científica” ele diz que a recordação da cena sexual desperta um afeto que não foi despertado quando da experiência vivida,

devido ao fato de que a puberdade introduziu mudanças que determinaram uma nova compreensão da cena recordada. Tais mudanças dizem respeito à *intensidade* própria à *função sexual*, intensidade que é causa de *desprazer* porque aumenta o nível de tensão no interior do sistema nervoso.

Freud afirma neste momento que a função sexual se caracteriza por dois fatores. Um deles é a *intensidade* das experiências ligadas a ela e outro fator diz respeito ao tardio surgimento da função sexual no ser humano.

Essa intensidade, como dissemos, é que produz desprazer, porque aumenta o nível de tensão no interior do sistema nervoso e também porque o afeto sexual surge ao mesmo tempo em que ocorrem as grandes mudanças biológicas da puberdade. O “eu” procuraria, assim, defender-se da idéia sexual exatamente pelo intenso investimento de energia que a acompanha. O eu, inicialmente uma massa neuronal investida, obedecendo ao funcionamento *do princípio de inércia*, opera no sentido de não permitir a descarga automática de energia, porque isto poderia produzir *desprazer*. É necessário, então, manter constante a quantidade de energia que, no caso de aumentar, seja por excitações intensas vindas do exterior, seja por *excitação endógena*, produz desprazer. Apenas a ameaça da experiência de desprazer é capaz de fazer com que o eu crie barreiras, defesas, para impedir que a energia escoe livremente.¹⁹

A esta altura o modelo da teoria da sedução, formulado por Freud, não lhe satisfazia mais. De uma parte, a incredulidade dos seus interlocutores (com exceção de Fliess), e, de outra, uma desconfiança em relação à teoria por parte dele mesmo.

¹⁹Esta experiência de desprazer é concebida segundo o modelo da Biologia, segundo o qual o ser humano aprende “biologicamente” que as descargas excessivas de energia acarretam desprazer.

Isto, não só pelo fato de que Freud já não conseguia concluir suas análises.²⁰ Constatando uma generalização nos casos de histeria que ele admitia inclusive na sua família, e dado que os casos de histeria devem ser, necessariamente, em menor número do que o das pessoas que viveram a experiência de sedução, (posto que nem todos adoecem), Freud se vê forçado a concluir pela universalidade do comportamento de sedução dos adultos.²¹ E Freud conclui, na importante carta 69 de sua correspondência com Fliess: “*em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como pervertido...*”(carta a Fliess, n. 69, de 21 de setembro de 1897).

Nesta mesma carta, então, Freud se queixa: “*não acredito mais em minha Neurótica*”, referindo-se a sua teoria das neuroses. Na argumentação sobre o abandono da teoria da sedução, Freud opera uma inversão fundamental: deixando de acreditar na realidade das cenas sexuais relatadas pelos pacientes, faz deles os “autores” de suas cenas relatadas. Porque no inconsciente, diz Freud, não há indicação da realidade: nele a imaginação e a verdade, ambas catexizadas pelo afeto, se confundem! As lembranças seriam *construções inconscientes*.

Freud observa que a lembrança inconsciente não vem à tona, mesmo no interior do delírio. Portanto, se ...“*o inconsciente jamais supera a resistência da consciência, a expectativa de que o inverso venha a acontecer no tratamento, a ponto de o inconsciente ser completamente domado pela consciência, também*

²⁰A tradução brasileira feita pela Imago da *Correspondência completa*, editada por Masson, J. M., diz o seguinte: “*O desapontamento contínuo em minhas tentativas de levar uma única análise a uma conclusão real, a debandada de pessoas que, por algum tempo, tinham estado aferradíssimas à análise, a falta de sucessos absolutos...*” Masson observa que o manuscrito do alemão diz *eine Analyse* (uma única análise) e não *meine Analyse* (minha análise), como diz a tradução da carta feita pela ESB.

²¹Lembremos que se trata, neste momento, de uma sedução “real”!

diminuirá” (carta a Fliess n. 69).

A partir daí Freud mudou sua concepção sobre a natureza das lembranças das cenas sexuais infantis: seriam *fantasias sexuais* relacionadas aos pais. Anteriormente, na carta 59 (de 6 de abril de 1897), Freud já havia mencionado “uma nova fonte” de produção inconsciente, as fantasias históricas. Eram resultado de coisas ouvidas pelas crianças desde muito cedo — desde os seis ou sete meses — e que só poderiam ser compreendidas muito mais tarde. Estas fantasias eram *defesas construídas sobre fatos*. Freud se refere a elas como “estruturas de proteção, *sublimações* dos fatos...”

Ainda assim Freud insistia na teoria da sedução. Faltava-lhe formular a hipótese da sexualidade infantil. Um conjunto de fatores contribuíram, finalmente, para o abandono da teoria da sedução. É possível perceber nos escritos deste período uma aproximação cada vez maior da idéia da existência de uma sexualidade infantil. Assim é que no Rascunho N, anexo à carta 64, Freud passou a admitir que existiria um tipo de lembrança que teria como origem apenas “impulsos” e não propriamente acontecimentos. Os impulsos, hostis contra os pais, são fatores desencadeantes de neurose. Por serem de natureza hostil, estes impulsos são reprimidos e podem, quando da morte de algum dos pais, desencadear auto-acusações, ou podem manifestar-se através de punições (adoecer) por identificação histórica.

Neste mesmo Rascunho N, Freud já menciona a problemática do Complexo de Édipo. No desenvolvimento de sua auto-análise Freud passa a suspeitar que as lembranças relacionadas à paixão por sua mãe e os ciúmes em relação ao seu pai

constituíam acontecimentos universais próprios ao início da infância humana (carta 71, de 15 de outubro de 1897). Assim Freud foi levado a formular o “Complexo de Édipo” como causa das fantasias infantis.

Esta hipótese tomou, definitivamente, o lugar da teoria da sedução nos termos até então colocados. Neste sentido Freud também dava mais um passo na construção de uma Psicanálise cada vez mais conflitante com os ideais iluministas.

3.2 - A sexualidade infantil

Nos “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, texto de 1905, Freud começou a desenvolver sua teoria sexual. Este texto passou, ao longo de vinte anos, por inúmeras modificações. Vamos examinar duas das teses desenvolvidas por Freud neste trabalho: o papel fundamental desempenhado pela sexualidade “*sobre a vida psíquica, normal e patológica*” (Freud, prefácio à 4ª edição, 1920), e a desvinculação entre *sexualidade* e *genitalidade*. Da primeira tese a consequência é, como está na teoria dos sonhos, a afirmação de que não há uma verdadeira fronteira entre o normal e o patológico.

A segunda tese virou, de ponta a cabeça, a representação da sexualidade articulada à idéia de reprodução biológica da espécie.

Há, no corpo do texto, uma nota de rodapé, que foi acrescentada em 1920 e onde Freud faz menção à questão das diferenças de representação da sexualidade. Ele observa que a diferença entre a vida erótica da antigüidade e a atual está em que na antigüidade o mais importante era a natureza do *impulso sexual*, enquanto que as

sociedades modernas a ênfase está no objeto do impulso.

Nesta observação, Freud destaca uma mudança importante entre a sociedade antiga e a moderna, uma mudança que resultou em diferentes sistemas de exclusão. Na sociedade moderna, o que define o caráter de *anormalidade* do ato sexual é o tipo de objeto para o qual se volta a pulsão. Ao passo que na antigüidade, o que determinava o caráter de anormalidade era, como vimos, a desarmonia do ato com as leis da natureza na medida em que nestas sociedades as trocas sexuais obedeciam a princípios reguladores de ordem natural. Conseqüentemente, o que poderia determinar a desaprovação, digamos, de um ato sexual era o “impulso” antinatural que o originou. Já nas sociedades modernas, a idéia de uma natureza humana universalizada fez com que se colocasse no *objeto* de atração sexual o referencial da normalidade ou da anormalidade do ato. Freud dedica-se, então, a desconstruir esta noção de normalidade partindo da análise das perversões.

O conhecimento biológico-científico construiu um discurso sobre uma natureza humana normal. Assim, a perversão, como um comportamento “diferente”, adquiriu um sentido de “monstruosidade”. É este sentido de “monstruosidade” da perversão que foi inteiramente questionado por Freud.

Logo no primeiro capítulo da Teoria da Sexualidade, Freud se colocou contra toda a opinião corrente sobre a questão da sexualidade. Ele afirma, então, que a sexualidade está presente nos seres humanos desde a infância e que seu objetivo *não* é, como se acreditava, a união sexual. Desta forma, a teoria da sexualidade de Freud reabriu um conjunto de problemáticas relativamente à questão do *prazer*, que na subjetividade dos corpos cristã estava associada à idéia de pecado, portanto do mal.

“...não é a necessidade mas seu contrário, o ‘luxo’, que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentais”.

(Bataille, *A Parte maldita*)

Para Freud a condenação de práticas sexuais como perversões se deve a um equívoco sentimento de repugnância. Este sentimento funcionaria para impedir a aceitação de que a espécie humana tem objetivos sexuais. Estes objetivos são reprimidos pela Cultura porque são considerados estranhos aos objetivos sociais de reprodução biológica. Neste sentido, a repressão sexual tem o papel de inibir a liberdade de obtenção de prazer, o que resultaria em aceitar-se como normal apenas a atividade sexual que tem como finalidade a reprodução biológica. Contudo, diz Freud, *a pulsão sexual suplanta o sentimento de repugnância*, mesmo levando-se em conta todas as restrições impostas à realização do objetivo sexual.

É exatamente a repressão sexual que produz as perversões, na medida em que faz com que se torne inacessível o alcance do objetivo sexual de prazer. As perversões, afirma Freud, *fazem parte do processo de constituição normal*.

“É instrutivo o fato de que, sob a influência da sedução, as crianças podem tornar-se perversas polimorfos, e podem ser levadas a todas as espécies possíveis de irregularidades sexuais. Isto mostra que uma aptidão para elas existe inata na disposição das crianças” (*Três Ensaio*, parte II, p.196).

A perversão se constitui, portanto, num desvio do objeto e da finalidade normais da pulsão sexual causado pela restrição imposta pela repressão. No desenvolvimento sexual considerado normal, observa-se que algumas partes do corpo da criança são fonte de prazer, seja como atividades intermediárias para a

atividade sexual final, seja apenas como fonte de excitação. Neste sentido, Freud observa, o interesse sexual se estende a diferentes partes do corpo, as “zonas erógenas”.

Toda a análise da questão da sexualidade remete ao campo da *pulsão*, que é o conceito que ocupa um lugar estratégico na construção da teoria freudiana. A doutrina das pulsões, disse Freud, “*é a nossa mitologia. As pulsões são seres místicos, grandiosos na sua indeterminação*” (Freud, 1932, Conf. XXXII).

Na fronteira entre o psíquico e o físico, na expressão de Freud, a pulsão tem como fonte de excitação uma “zona erógena”. Qualquer parte do corpo pode ser uma zona erógena, embora Freud tenha afirmado que certas partes do corpo estariam “predestinadas” até fisiologicamente a exercerem esta função, como, por exemplo, a boca, devido à atividade de alimentação. É a *sensação de prazer* que acompanha a estimulação de uma parte do corpo que a define como uma zona erógena. As zonas erógenas são a fonte das *pulsões parciais* e caracterizam a sexualidade perverso-polimorfa, uma sexualidade infantil, que se caracteriza pelo funcionamento livre, ainda inorganizado das pulsões parciais.

As zonas erógenas, que no decorrer do desenvolvimento da sexualidade ficarão subordinadas aos órgãos genitais, “*podem funcionar como substitutos destes*”, diz Freud. A pulsão sexual é resultado da organização das pulsões parciais que, de início, funcionando de forma independente, vão se unir em torno do objeto da pulsão.

Como observa Laplanche (1993), toda fonte da pulsão sexual deve ser entendida na sua dimensão “*indissociavelmente fantasística e implantada no corpo*”

pois se supõe que todos os cuidados dispensados ao corpo da criança por um outro (e, neste sentido, a sedução deste outro que cuida...) ²² deixam no corpo uma *mensagem*, uma marca que será significada, de alguma forma, pelo sujeito.

Se a finalidade da pulsão é descarregar o excesso de tensão ocasionada pela excitação sexual do órgão (zona erógena), e dado que qualquer parte do corpo pode vir a se constituir como uma zona erógena, os modos de satisfação da pulsão estão ligados a uma variedade de objetos, e não, necessariamente, apenas aos órgãos genitais.

“De perto, ninguém é normal”...
(Caetano Veloso)

Há uma hipótese básica da qual Freud partiu desde as primeiras linhas do seu texto, quando ele fez a crítica à representação da sexualidade dominante. Esta suposição é de que a sexualidade humana tem uma *plasticidade* com relação às suas formas de satisfação e o modo de satisfação por via dos órgãos genitais é *um deles*. Freud disse que a primazia da zona genital é o resultado de um longo processo que exige, não só um estado de maturidade biológica, como também depende de fatores de natureza psicológica. Este processo pode apresentar inibições no seu desenvolvimento e pode apresentar também regressões, que resultam nas perversões e nas neuroses.

²²No “Projeto para uma Psicologia Científica” (1895) Freud discute a “experiência de satisfação” cuja explicação segue a concepção do texto, ou seja, ele vai descrevendo os estados psíquicos através de fluxos de entrada, de saída e acúmulos de energia no sistema nervoso. A experiência de satisfação diz respeito a um estado de desprazer inicial por aumento de tensão no sistema que produz uma ação voltada para a modificação no mundo externo, visando a descarga da energia, portanto, um estado de prazer. O exemplo clássico é o da fome. Quando a fome é aplacada pela mãe, ou por outro que cuida, a criança tem a tendência a reproduzir a experiência para reproduzir o prazer. A imagem mnêmica do objeto que satisfaz a necessidade será ativada com o objetivo de conseguir obter prazer. O desejo seria um *resíduo* da experiência de satisfação. A repulsa do objeto ou a repressão da imagem mnêmica são também resíduos ligados à experiência de dor.

Isto porque, apesar de o desenvolvimento da sexualidade se fazer no sentido da primazia dos órgãos genitais para obtenção do prazer sexual, as zonas erógenas continuam funcionando como possibilidade de prazer, de prazer preliminar. A teoria sexual de Freud nos Três Ensaio já delineava uma primeira construção de uma teoria pulsional onde se distinguem dois tipos de pulsão, as pulsões *sexuais* e as de *autoconservação ou pulsões do ego*.

Este modelo da teoria pulsional foi mais discutido no texto de 1915, “Pulsões e destinos das pulsões”. A pulsão sexual se apoia nas funções corporais que são autoconservadoras. Freud diz que a satisfação da necessidade alimentar proporciona uma sensação de prazer que é caracteristicamente *sexual, desligando-se*, portanto, da necessidade biológica inicial, como no exemplo clássico da atividade de sucção. Quando a criança busca repetir a experiência, ela não está mais em busca de satisfazer uma necessidade alimentar. Ela busca, pela lembrança de prazer, uma outra satisfação que é sexual. Portanto, o que Freud descreve neste processo é a **metaforização da experiência de satisfação**.

3.3 - Entre a pulsão e a cultura

Freud tratou a problemática da sexualidade de forma inteiramente oposta à tradição cristã, fundamentalmente por tê-la articulado à dimensão do *gozo*. No discurso freudiano se fez presente toda uma erótica da sexualidade. Freud foi, obviamente, bastante criticado e sua teoria foi qualificada como idéias insustentáveis diante dos paradigmas da razão positivista.

Por outro lado, como tentativa de adaptação das idéias de Freud ao pressuposto individualista, vemos surgir, como ideal de liberdade, um mercado subjetivo de proposições de conquista de uma sexualidade “sem repressão”. Passamos, neste final de século, a acreditar que a descoberta da verdade de cada um está na investigação dos mais íntimos desejos e prazeres. Concordamos com Sennett (1974) quando observa que, na sociedade moderna, a sexualidade

“...delimita um amplo território para aquilo que somos e que sentimos... Tudo quanto experimentamos toca necessariamente a nossa sexualidade, mas a sexualidade é. Nós a desvendamos, a descobrimos, chegamos a um acordo com ela, mas não a dominamos... Hoje em dia não aprendemos “com” o sexo, porque isso colocaria a sexualidade fora do eu; em contrapartida, vamos infinita e frustrantemente à procura de nós mesmos através dos órgãos genitais” (Sennett, op. cit. p. 20).

Essa dimensão erótica da sexualidade, recalcada pela moral vitoriana, foi resgatada pelo discurso freudiano com o estatuto de uma *intersubjetividade* que, como pensa a Psicanálise, é própria à sexualidade e ao sujeito humano. Em última instância, isto quer dizer que se pensamos com Freud, o indivíduo isolado em si mesmo é uma ficção!

Entretanto, a sexualidade perdeu esta dimensão de intersubjetividade no discurso sexista contemporâneo e, cada vez mais intensamente, se constitui num definidor da identidade de cada um. Neste sentido, vemos ressaltados, na cultura ocidental contemporânea, os aspectos narcísicos do sujeito, principalmente por termos construído um imaginário onde tem predominado o descrédito e a falência das trocas sociais, através de um acento brutal sobre os valores individualistas. A

crecente inflexão sobre a questão amorosa, como causa de mal-estar ou produtora “em si” de felicidade, é uma das conseqüências dos remanejamentos de representação que resultam de uma sexualidade como um valor em si, de uma *sexualidade “autonomizada”*.

Como já fizemos inicialmente referência, Sennett (1981) discute esta questão analisando o surgimento de um novo sentido de solidão na modernidade. O argumento é o seguinte: o indivíduo moderno tem desenvolvido a crença de que o conhecimento sobre a sua própria sexualidade torna possível o conhecimento de si mesmo. Isto tem levado inexoravelmente ao afastamento entre os indivíduos que se representam cada vez mais como seres *únicos*, na solidão das suas diferenças. Inconscientemente, permanece recalcada a sexualidade e o desejo representados como perigosos, representação esta herdada da moral cristã. Assim, a relação corpo/mente é sempre problematizada, na medida em que o corpo permanece sendo a fonte de desejos e de sentimentos eróticos secretos e temidos. Conhecer o mais profundo da sexualidade de cada um é o que nos permitiria, neste imaginário, “lidar” com a sexualidade de modo mais satisfatório, alcançando, assim, a plena realização de cada um de nós. Este é o exercício solitário do indivíduo moderno, refugiado em si mesmo.

Como diz Sennett (1977), “...*ya no hay un mundo ajeno al yo al que el yo se refiere*”. Neste sentido, a idéia de que nossa identidade está por ser desvendada através da nossa sexualidade vem carregada de imensa angústia, angústia frente ao recalcado da sexualidade. Por outro lado, cada vez mais acreditamos, também, que só é verdadeiro aquilo que somos capazes de sentir em nós mesmos. E assim

voltamos à idéia de que a sexualidade é a chave a ser alcançada para definição do que somos.

Entretanto, diversamente, o pensamento freudiano colocou a questão da sexualidade em outros termos. Com Freud o sujeito se institui no registro do *conflito com o outro*. Para Freud o sujeito se constitui na dimensão do trágico: ele se constitui *a partir* de um outro, que traz as marcas das interdições do processo “civilizador” que o farão sujeito da cultura humana, diante da qual se impõe uma *renúncia* pulsional. A condição do sujeito é a de sujeito *desejante*. Neste sentido ele é marcado, por um lado, pela intensidade da *demanda de satisfação da pulsão* que atua como *força constante (Drang)*. Por outro lado, é marcado pelos *interditos da cultura* representados através das figuras parentais na trama edípica, que o colocam no encadeamento das transmissões simbólicas (e não só biológicas), na ordem da *filiação*. E a filiação resulta na reafirmação de um pertencimento a um grupo que, como argumenta Hérítier (1996), é socialmente construído, a partir de sistemas de regulações que oferecem ao sujeito um lugar e um significado.

É a renúncia pulsional²³ determinando processos de recalçamento e experiências de sublimação, que constitui o sujeito como “*sujeito do inconsciente*”. Os processos sublimatórios advém em conseqüência do recalçamento, possibilitando uma regulação entre os interditos e as exigências pulsionais.

Tendo este papel, os mecanismos sublimatórios implicam numa modificação

²³Colocando a renúncia pulsional como uma problemática da cultura, Freud comenta numa nota de rodapé em “O mal-estar da cultura” (1930): “*Extinguir o fogo pela micção era ...um gozo da potência sexual numa competição homossexual. A primeira pessoa a renunciar a esse desejo e a poupar o fogo pôde conduzi-lo consigo e submetê-lo a seu próprio uso*” (p. 110).

do *alvo* (*finalidade*) da pulsão e, como disse Freud, numa *deflexão* da sexualidade.²⁴ Contudo, há sublimação porque as pulsões possuem uma plasticidade tal que permitem mudanças nos seus alvos e também nos seus objetos. Em última instância, no pensamento freudiano, o sujeito circula entre a aceitação de si mesmo, da sua própria história, inscrita pelo outro da cultura e a exigência pulsional, cuja força se impõe de modo inexorável.

Neste sentido, não há, para a Psicanálise, sujeito *autônomo*. Reconhecendo não ser possível tornar consciente o inconsciente, Freud muda suas concepções a este respeito. Abandona, também, a idéia de que a Psicanálise poderia contribuir para que a civilização fosse mais flexível com relação às suas exigências porque não se trata mais de “diminuir” as proibições ou “suavizar” as repressões. Trata-se de compreender este sujeito como fundado num campo intersubjetivo que lhe impõe interditos que o tornam sujeito da cultura.

3.4 O eu do Narcisismo

Na primeira teoria pulsional Freud trabalhava com a oposição entre *pulsões sexuais* e *pulsões de autoconservação* (ou pulsões do ego). A dualidade entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação segue a idéia de que a

²⁴Freud fez no texto de 1914, “Introdução ao Narcisismo”, uma distinção entre a sublimação e a idealização. A idealização é um processo que diz respeito ao objeto que fica enaltecido, engrandecido, como no caso da paixão, por exemplo, onde acontece uma supervalorização sexual do objeto. A sublimação, distintamente, diz respeito à libido objetual, e tem relação com o registro da pulsão. É uma saída para atender as exigências pulsionais, como já mencionamos, “*sem envolver repressão*”. A sublimação... “*consiste no fato de a pulsão se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual*” (p. 111). Este conceito de sublimação foi rediscutido na Conferência XXXII, de 1932, onde Freud disse que no processo sublimatório pode ocorrer uma modificação na finalidade e também uma mudança de objeto, na qual se levam em conta nossos *valores sociais*.

autoconservação, ou seja, o eu, funciona como limite às exigências das pulsões sexuais. Estas duas modalidades de pulsão, inicialmente indiferenciadas, posteriormente obedeceriam a dois princípios diferentes, como ele descreveu em “Os dois princípios do funcionamento mental” em 1911.

Foi neste texto de 1911, que Freud propôs um *princípio*, capaz de funcionar como um regulador da vida psíquica possibilitando aos indivíduos enfrentar os perigos da “*realidade*”. As pulsões do eu seriam, então, aquelas pulsões que *evoluíram* passando a serem reguladas por este princípio, o princípio da realidade, enquanto as pulsões sexuais permaneceram reguladas pelo princípio do *prazer*. Esta formulação colocava o “eu” como uma instância de defesa diante do desprazer, através da consideração da realidade. Diversamente, as pulsões sexuais tenderiam a obedecer apenas à exigência de prazer.

A partir do texto “Sobre o Narcisismo, uma introdução” (1914) tornou-se difícil sustentar a oposição entre sexualidade e autoconservação como formulada na primeira teoria pulsional. A segunda teoria pulsional foi decorrência da reformulação da *concepção do eu* proposta desde o trabalho do Narcisismo.

Quando Freud escreveu “Sobre o Narcisismo” afirmou a existência de uma “*catexia libinal original do ego*”. Nas “Pulsões e destinos da pulsão”(1915) Freud reafirmou que o eu é originalmente investido por pulsões, e que “*é, em parte, capaz de satisfazer suas pulsões em si mesmo*”, definindo assim o estado de narcisismo, cuja forma de obter satisfação é auto-erótica. Freud vai se referir a um “*eu-narcísico*” que é próprio de uma *fase inicial* do desenvolvimento da organização da libido. Através das observações clínicas ele vai formular a existência de um

narcisismo secundário no qual as catexias objetais se voltariam para o próprio eu.

Em “Sobre o Narcisismo”, Freud estabeleceu uma distinção entre *libido do objeto*, formada por uma parte da catexia libidinal do ego que investiria nos objetos do mundo externo, e uma *libido do eu*, quando este investimento se dirige ao próprio eu. Contudo, manteve naquele momento a distinção entre as energias das pulsões do eu e da pulsão sexual, ou seja, da libido. Originalmente indiferenciadas no estado de narcisismo, estas energias se diferenciam a partir dos investimentos objetais. E seriam distintas porque refletiriam o que ele denominou de “função dúplice do indivíduo” (como na hipótese de Weismann, de que existiriam duas espécies de células, as sexuais e as não-sexuais). Assim, o indivíduo levaria uma existência dupla, uma para as suas próprias finalidades e outra da qual ele participa como “*um elo numa corrente*” e seria o “**herdeiro de uma propriedade inalienável, que é o único dono temporário de um patrimônio que lhe sobrevive**” (Freud, 1914. p.95). Neste sentido, a separação entre pulsões sexuais e pulsões do ego estaria plenamente justificada.

Quando Freud retoma a discussão sobre a repressão no contexto desta circulação de investimentos libidinais, ele reafirma que a repressão tem origem no eu. A repressão é uma questão de *amor-próprio do eu*, na medida em que o sujeito tem dentro de si as exigências éticas e culturais da sociedade que ele reconhece como sendo suas próprias exigências.

Apesar da mudança na concepção do eu, a partir de “Sobre o Narcisismo”, Freud, como já disse, não reformulou a teoria pulsional. Escrevendo “Pulsões e destinos da pulsão”, seguiu com a oposição entre as pulsões do eu, pulsões de

autoconservação e as pulsões sexuais.

Em 1920, em “Além do princípio do prazer”, Freud formulou uma segunda teoria pulsional, passando a conceber duas modalidades de pulsão, a *pulsão de vida* e *pulsão de morte*. A pulsão do ego e a pulsão sexual passam a ser pensadas como pulsão de vida, cujo sentido de ligação em Eros é o de conservar, reunir, manter a coesão da vida. Neste sentido, a pulsão de vida se insere no campo da representação. A pulsão de morte, contrariamente, seria a pura descarga de energia, a tendência ao inorgânico, como força de separação, de desunião e de diferença, não se inserindo no universo da representação e impondo ao sujeito, incessantemente, a produção de novos sentidos, para além do princípio do prazer. A pulsão de morte é a exigência de repetição que visa restabelecer a *inércia da vida orgânica*, mantendo o nível mais baixo possível de excitação até o inorgânico. Apenas a ação conjugada das forças pulsionais, pulsões de vida e de morte permitiriam explicar os fenômenos da vida.

Esta reformulação representou uma profunda ruptura do discurso freudiano com o projeto do sujeito racional. O sujeito da Psicanálise se funda num registro marcado pelo jogo pulsional de tendências opostas, no qual o sujeito vai *sendo produzido*, como um *dever*, na tensão permanente entre Eros que tudo quer unir e Thânatous que traz a marca da divisão e da diferenciação.²⁵

²⁵A este respeito ver Birman, J. (1997). O autor examina, especialmente no cap. 2, Sujeito e Estilo em Psicanálise, os impasses e as transformações no discurso freudiano sobre a questão do *indeterminismo* do sujeito.

3.5 - O mapa da mente

A descrição do aparelho psíquico na sua primeira formulação propunha a existência de representações inconscientes, pré-conscientes e conscientes, constituindo o modelo explicativo da primeira tópica. O Inconsciente, lugar dos processos de recalçamento, obedeceria ao princípio do prazer, enquanto que o pré-consciente é descrito como uma *tela* entre o inconsciente e a consciência. O pré-consciente e a consciência obedeceriam ao princípio da realidade.

Freud reduzia o papel da consciência a um simples órgão dos sentidos, cuja função seria a percepção das qualidades psíquicas sem qualquer capacidade de memória. “A interpretação dos sonhos”, de 1900, afirma que os conteúdos oníricos são produzidos por tendências inconscientes, resultado da força do reprimido. Isto supõe, em primeiro lugar, que há uma *intensa atividade inconsciente*. Esta concepção traz a marca da originalidade do inconsciente freudiano. Mas este modelo ainda supõe uma consciência guardiã da autoconservação atuando sobre o inconsciente. Neste sentido Freud vai afirmar que a repressão “*parte do respeito do eu por si mesmo*”.

Mas em 1923, em “O ego e o id”, Freud referiu-se ao ego como “*um precipitado de identificações abandonadas, contendo a história destas escolhas de objeto*”. Nesse sentido, e em última instância, o eu se constitui destas marcas identificatórias, marcas que resultaram de todos os objetos que, na história do sujeito, foram investidos libidinalmente.

Freud disse que a identificação é a exteriorização mais precoce e mais

original de uma ligação afetiva com outra pessoa. Ela tem lugar no que Freud denominou a pré-história do Complexo de Édipo, onde o menino toma o pai como modelo. A identificação é o que faz com que o eu aspire ser como o outro, eleito como ideal.

O eu desenvolveu-se a partir do id, o grande reservatório da libido. Ele é o mediador entre as exigências do id e as interdições que se legitimam através de identificações produzidas a partir de um outro. Mas o eu tem, ele próprio, uma diferenciação interna, ou seja, uma dimensão narcísica poderosa – o eu ideal – e a marca do outro, consequência da primeira identificação, *o ideal do eu* ou *super-eu*.

Como herdeiro do complexo de Édipo, o *super-eu* constitui a *memória* não só de um estado inicial de fraqueza do eu como também traz as marcas da ancestralidade e da história do sujeito. Como o próprio Freud diz: “...*Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o eu se submete ao imperativo categórico do seu super-ego*” (Freud, 1923, p.64).

O “*eu ideal*” expressa um “*amor de si*”, substituto do “eu narcísico” perfeito e perdido da infância quando ele mesmo era o seu ideal.

Por outro lado, o “*ideal do eu*” forma-se como uma instância a partir da qual o eu se referencia enquanto instância crítica interiorizada: ele surge da influência crítica da Cultura *transmitida* pelos seus representantes, os pais. Ao descrever o “*ideal do eu*” Freud observa que este agente-censor é percebido pelo sujeito como algo hostil, cuja origem seria externa ao próprio sujeito. Mas, na verdade, esta instância está no próprio eu e representa, através dos ideais transcendentais, as marcas da memória de sua própria história.

É importante estabelecer uma distinção entre o *ideal do eu* e o *super-eu*, apesar de que Freud utilizou os dois termos como sinônimos, tanto em “O ego e o id” (1923), como em “Sobre o Narcisismo” (1914). Em “Psicologia das massas” e “Análise do ego” (1921) Freud vê no *ideal do eu* a função de fazer com que ... “*o ser humano, ao não poder contentar-se consigo em seu eu pode encontrar sua satisfação no ideal do eu...*”. Entendo, portanto, que o ideal do eu estaria ligado àquilo que é desejado como *modelo*, enquanto o super-eu representa o campo das *limitações, das interdições*.²⁶

A formulação do “eu” psicanalítico evoluiu, ao longo da obra de Freud, no sentido de deixar de ser uma instância da racionalidade. O sujeito da Psicanálise, como sujeito da pulsão, está em permanente construção. Se o eu oscila em termos pulsionais entre o amor de si mesmo e o amor do outro, isto possibilita afirmar que, em Freud, o sujeito vive permanentemente entre um pólo narcísico do amor de si mesmo e um polo de *adesão* ao outro...

Neste sentido podemos dizer que numa subjetividade em que a inflexão para o amor a si mesmo esteja maximizada, estaremos usurpados de toda uma dimensão da nossa própria humanidade.

²⁶Esta distinção é discutida em Birman, J. (1996). “A economia do gozo e os impasses da Justiça”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Em última instância o ideal do eu representa o campo de possibilidades de construção do sujeito, no sentido da regulação da economia pulsional entre a onipotência narcísica do eu ideal e a interdição superegóica, tendo em vista os ideais da cultura internalizados no ideal do eu.

4. A CONSTRUÇÃO MODERNA DA DIFERENÇA SEXUAL

“...Dizem de nós que vivemos uma existência sem perigos,
dentro da casa, ao passo que eles combatem com a lança. Pobre
raciocínio!...”
(Eurípedes, Medéia)

4.1 - Construindo a diferença

A problemática da diferença sexual, nos termos em que a discutimos hoje, é uma problemática construída a partir do século XVIII. A discussão contemporânea sobre a mobilidade de papéis de gênero, assim como os discursos em torno da questão de sexo e gênero, são resultado do processo de “desenraizamento” que caracterizou a construção do indivíduo moderno. Este “desenraizamento” criou uma subjetividade dos corpos onde as consequências da diferença sexual colocam, incessantemente, um desafio ao ideal de indiferenciação que povoa o imaginário igualitário moderno. Este desafio é que faz com que esta temática esteja no centro das inquietações da sociedade moderna.

Neste sentido, como observa Baudrillard (1990),

“O que nos diz a história de Tirésias é que aquilo com que sonhamos mais profundamente, não é com o sexo, mas com a reversibilidade dos sexos, com a faculdade de ver os dois lados do sexo. Como o vidente ou profeta (Tiresias) tem a faculdade de ver os dois lados do tempo. Nós sonhamos com o estado de vidência que é do domínio da reversibilidade do tempo, tal como sonhamos com o estado de gozo que seria o do domínio da reversibilidade do sexo, o gozo supremo é o da metamorfose” (p.108).

“Existem para a mulher dois caminhos virtuosos:
a virgindade e a maternidade;
e dois caminhos corruptos: o pecado e a doença...”
(Mateo Colombo, De re anatomica, 1558)

A idéia de que haveria dois sexos só começa a se impor, de fato, a partir do século XVIII. Até seu início, o sexo significava algo bastante distinto do que veio a significar posteriormente. As teorias da ciência galênica referiam-se a um só sexo, o masculino. A mulher, tendo menos calor vital, seria diante da perfeição masculina hierarquicamente inferior. O sexo se referia sempre aos órgãos reprodutores do homem. A mulher, com menos calor vital, é que teria as condições ideais para a reprodução, podendo abrigar o embrião e desenvolvê-lo.

Um aumento do calor vital nas mulheres tinha como consequência distúrbios de humores que teriam efervescido devido ao calor. O sexo – descrito em termos de um *continuum* de mais ou menos calor vital, ou, mais ou menos força para mudar de forma – não se sustentava numa referência às diferenças nos corpos anatômicos. Só havia, portanto, um sexo: o masculino, que representava a perfeição. Os órgãos reprodutores da mulher eram os mesmos do homem, só que internos, ou, dito de outra forma, pouco desenvolvidos, o que fazia do corpo da mulher uma versão invertida do corpo masculino. Os ovários eram descritos como testículos internos, por exemplo. Neste sentido, a mulher era *hierarquicamente* inferior ao homem pois não possuía calor vital e seus órgãos eram imperfeitos. Acreditava-se, também, que o orgasmo da mulher e do homem eram *condição* necessária para a reprodução pois a concepção só poderia advir com o *prazer*. A menstruação era uma forma de eliminar um excesso de umidade das mulheres.

No modelo de um só sexo encontramos descrições de seres perfeitos (referindo-se aos homens), e de seres imperfeitos (as mulheres).²⁷ Os gêneros podiam ser intercambiáveis, pois tratava-se de representações que não se ancoravam em diferenças anatômicas. A literatura anterior ao século XVIII traz inúmeros personagens que se transformavam, mulheres que disfarçavam-se de homens ou vice-versa. Na etnografia das sociedades tradicionais também encontramos exemplos interessantes da lógica do gênero regulando a diferença entre os sexos.

Laqueur (1990), analisando os processos de construção da diferença sexual, observa que, segundo essa concepção por ele denominada modelo *unisex*, “*La grande chaîne de l'être s'exprimait dans la chair sans être enracinée en elle. Paradoxalement, dans une perspective moderne, c'était le genre qui était fondateur, quand le sexe n'en était que la représentation*”(op. cit., p. II). Isto significa que a transformação radical que ocorreu na representação dos corpos a partir do século XVIII resultou em uma distinção dos sexos fundada na representação antiga dos gêneros. Esta se referia, como dissemos, não a distinções na anatomia ou fisiologia dos corpos, mas a variações de graus de calor vital e de perfeição / imperfeição como indicativos dos gêneros.

Este modelo de um só sexo fundado na perfeição do corpo masculino que correspondia ao universo hierarquizado entra em declínio com o pensamento individualista. Neste sentido, o modelo *unissexual*, que se baseava nas homologias entre os órgãos reprodutores do homem e da mulher, foi reinterpretado. A reinterpretação do modelo hierárquico da diferença sexual resultou no que Laqueur

²⁷ A respeito desta análise, o imaginário da antiguidade descrevia as diferenças em termos de papéis sociais, ou seja, no gênero e não no sexo anatômico. Ver: Castelli, E. (1991), op. cit.

(1987) denomina de “*modelo de diferença complementar*”, já que se baseia num modo de descrição no qual se opõem duas fisiologias distintas. Este modelo se construiu com um discurso sobre a “*realidade concreta dos corpos*”, fundando as diferenças entre homem e mulher nesta distinção de *natureza dos corpos*.

A concepção deste novo modelo fez parte das mudanças na visão unitária e hierarquizada, que, a partir do século XVIII, deram lugar às novas idéias do homem universal e racional da nova subjetividade moderna. Como conseqüência, a discussão em torno da idéia de direitos iguais corresponde à idéia segundo a qual os homens por serem iguais devem ter, conseqüentemente, direitos iguais. Como, então, sustentar a desigualdade entre homens e mulheres senão refundando a diferença na natureza?

A nova ciência biológica veio descobrir e descrever uma especificidade de natureza da sexualidade da mulher, distinta da sexualidade do homem que, portanto, possibilitava sustentar a incômoda diferença.

Definida a diferença dos corpos, e definidos os processos que estão envolvidos na reprodução, o orgasmo feminino, antes concebido como “*a misteriosa infusão de vida na matéria*” (Laqueur, 1987), tornou-se, na ciência biológica, um fator absolutamente irrelevante e estranho à reprodução. Passou a ser apenas uma sensação, uma mera possibilidade, que em nada diz respeito aos mecanismos responsáveis pela vida.

Portanto o que se observa é que a concepção de sexo, até então ligada aos órgãos reprodutores do homem, assume um estatuto científico. O modelo antigo sustentava-se em fundamentos teológicos e metafísicos enquanto que o racionalismo

fez emergir um novo corpo biologicamente organizado. Foi imperativo abandonar as descrições filosóficas em favor da constituição do “saber” científico sobre a natureza da sexualidade humana.

Na ordem organizada a partir de uma nova concepção de mundo, constituíram-se novas representações das esferas pública e privada que antes definiam um mundo público exclusivamente dos homens e um mundo destinado às mulheres, o mundo da experiência privada e doméstica.

Todos os argumentos de natureza moral que sustentavam esta separação das experiências não mais apresentavam a consistência que a nova subjetividade da ordem burguesa nascente demandava, um estatuto de saber científico a respeito da diferença sexual. Esta diferença foi reorganizada através do discurso científico biológico.

A idéia seria de que o sexo é biologicamente construído, idéia que Laqueur mostra ser equivocada na medida em que o discurso biológico é, também, um discurso social.

Laqueur se propõe a analisar como o dispositivo do “*bio-poder*” constituiu-se hegemonicamente possibilitando a transformação da representação da idéia de sexo. Entretanto, este dispositivo revela como o saber biológico constituiu-se como um discurso que, ao final, sancionou uma idéia de inferioridade natural das mulheres. Enfim, o estatuto de inferioridade política para as mulheres se sustenta não só, mas também, na descrição, a título de prova, das naturezas biologicamente diferentes, portanto inferiores daqueles que não poderiam exercer plenamente o estatuto de cidadãos.

A autonomização de uma racionalidade construída a partir da crença no “*homo oeconomicus*”, concepção pela qual o indivíduo é inteiramente livre para conquistar ganhos econômicos, em última instância fez com que o mito do liberalismo fosse vitorioso: a cada um segundo sua competência. Assim, do ponto de vista dos processo de produção, legitimou-se uma divisão sexual do trabalho que passou a justificar as desigualdades a partir de uma diferença “natural” entre os sexos. O discurso biológico reorganizou a diferença sexual a partir de um saber sobre os corpos, construindo a idéia de que os homens são mais ativos do que as mulheres porque possuem células catabólicas que consomem energia.

A compreensão moderna construiu, assim, um corpo feminino, uma nova concepção de um indivíduo dividido em dois sexos anatomicamente descritos a partir de uma imagem fixa, “exata” dos corpos.

O surgimento do modelo bissexual não foi apenas um efeito da hegemonia do discurso da Biologia. Ao contrário, as idéias modernas vitoriosas na Revolução Burguesa impunham razões de ordem política e filosófica que demandavam construir a problemática da diferença sexual a partir de um discurso racionalmente fundamentado. Neste sentido, qualquer saber apenas *ordena* (e este é o ponto importante na análise da problemática da diferença sexual e na questão da representação da maternidade, especificamente objeto deste trabalho), através de uma linguagem, as construções culturais em cada época.

Assim, como observa Laqueur, o mesmo corpo de conhecimentos pode oferecer noções contraditórias da diferença, e todo o saber sobre o sexo está sempre informado pelas representações da cultura. Neste sentido, ele argumenta que a

Biologia e a medicina apenas deram aos dois sexos uma linguagem e uma infraestrutura científica.

A passagem da concepção de um só sexo para o modelo dos dois sexos não implicou no desaparecimento da antiga teoria. Culturalmente convivem os dois modelos como modos de pensar a questão da diferença. O modelo de um só sexo foi o modelo dominante até o século XVIII. Entretanto, mesmo depois do surgimento da diferença sexual no sentido moderno, coexistem discursos que pensam a partir do modelo de um só sexo. A Teoria freudiana sobre a diferença sexual representa este modelo, pois em Freud é com relação ao phallus que se organiza a diferença sexual.

4.2 - Na subjetividade do sexo anatômico

...“Krembégi assumira até as últimas conseqüências sua condição de homem não-caçador, “tornando-se” uma mulher....

Havia encontrado, por meio de sua homossexualidade o topos ao qual o destinava logicamente sua incapacidade de ocupar o espaço dos homens...”

(P. Clastres, *O Arco e o Cesto*)

A construção da categoria de gênero veio desancorar a diferença sexual do sexo anatômico. Os discursos de gênero se instituíram a partir da compreensão de que cada sociedade estabelece as diferenças de gênero como processos culturais que não se fundamentam, necessariamente, em naturezas específicas de cada sexo.

Nos corpos “fechados” dos dois sexos, sendo o sexo definido biologicamente, ocorreu, entretanto, um “achatamento” do *gênero* sobre o *sexo* anatômico que reflete toda a força de uma subjetividade formada a partir do

discurso biológico sobre o sexo.

Na problemática do transexualismo, há um constrangimento à mudança no corpo, no sexo anatômico (pelas cirurgias para mudança de sexo...), o que significa que a solução proposta faz, na verdade, restaurar a correspondência entre sexo anatômico/gênero (Mathieu, 1991). A própria questão do transexualismo recoloca, a meu ver, a idéia do sexo como natureza, e o faz a partir do modelo moderno da diferença sexual.

O transexualismo se apresenta como um mal-estar colocado sobre um corpo que define, quanto ao sexo, um destino que o sujeito recusa. A questão do transexual só se coloca nos termos de uma demanda de mudança no sexo anatômico na medida em que as representações de sexo são ancoradas sobre a anatomia dos corpos.²⁸ Subjetivamente, estas representações adquiriram uma universalidade e uma naturalidade cuja idéia é a correspondência entre o sexo e o gênero. Tudo aquilo que põe em questão esta correspondência passa a ser *anormal*.

Assim, na medida em que a idéia moderna de sexo foi biologicamente naturalizada, é a norma enquanto norma biológica que passa a ser o objeto de transgressão! Entretanto, masculino e feminino, como gêneros, se referem a lugares, a posições ocupadas na sociedade ou a especificidades de um desempenho em uma

²⁸ Ver Mathieu, Nicole-Claude (1991). *L'anatomie politique: categorisations et idéologies du sexe*. Mathieu apresenta três modos de conceitualização da relação entre sexo e gênero. No modo I, que ela denomina Identidade "sexual", a referência principal é o sexo anatômico (o caso da sociedade moderna). No modo II, Identidade "sexuada", a referência principal é o gênero. Há uma correspondência analógica entre gênero e sexo, sendo o gênero referido a um modo de vida coletivo, portanto, construído socialmente sobre o sexo biológico. Neste sentido, o gênero pode "transgredir" o sexo, diferentemente do modo I. No modo III, Identidade "de sexo", a referência principal é a heterogeneidade do sexo e do gênero. Neste caso, o gênero constrói o sexo, na expressão de Mathieu seria a lógica de "politização do anatômico", cujo exemplo melhor poderia ser o discurso feminista construindo uma identidade de resistência.

dada cultura.²⁹ Acontece que diante da força simbólica da representação do sexo anatômico, gênero e sexo se tornam absolutamente articulados. Para os modernos, a definição do sexo reduz-se, na expressão de Laqueur (*op. cit.*), ao modo de *ser organicamente* um ou outro sexo.

A transgressão diz respeito ao limite. Limite de cada sexo, da condição humana, a transgressão é, portanto, uma alusão ao limite e ao “*sem-limite*”. Foucault disse que a transgressão designa o ser da diferença. Neste sentido, no caso da sexualidade humana a positividade da transgressão está em que indica a emergência de um desejo que a proibição faz surgir. No problema da diferença sexual, portanto, a transgressão reafirma o irreduzível desta diferença.

4.3 - O ser do feminino: a subjetividade do excesso

Definidos os corpos biológicos, a diferença passou a ser biológica. A diferença também descreveu o lugar de cada um dos sexos na procriação. Descobertas as diferenças anatômicas, a questão da reprodução se coloca, então, como valor diferencial entre os dois sexos.

Como sabemos, Aristóteles descrevia a diferença de natureza entre a mulher e o homem na capacidade de “*cozer*” o sangue para se formarem os humores do

²⁹ A subjetividade normatizadora da diferença sexual constituiu o homossexualismo como patologia “sexual”. Esta categorização tem sido problematizada através de numerosos estudos de gênero que surgiram a partir dos anos sessenta. As pesquisas etnográficas sobre a representação de gênero realizadas em culturas diferentes da cultura ocidental moderna contribuem para a reflexão das injunções políticas e econômicas que fundamentam, em cada sociedade, a idéia do “feminino” e do “masculino”. A este respeito, citamos, entre outros trabalhos nesta área, o clássico texto: “O arco e o cesto”, de P. Clastres. Neste estudo encontramos uma análise da problemática conflitante entre a dimensão social da condição humana, que lhe impõe o assujeitamento à lei que organiza cada cultura, e a dimensão desejante da condição humana de abolir a lei, recusando a sua redução ao ser social.

corpo. O homem era mais *seco*, a mulher mais *úmida*. A menstruação da mulher era uma forma imperfeita do esperma masculino.

Com o modelo dos dois sexos o corpo feminino ganhou uma descrição diferente do corpo masculino, mas isto não implicou em mudança na representação da mulher. Apenas, como já dissemos, deslocou as representações antigas para um discurso ordenado e racional. Por outro lado, o discurso biológico recalcou a dimensão do prazer na sexualidade feminina através da descoberta do funcionamento dos órgãos reprodutores onde a ovulação passou a ser o determinante biológico, a condição necessária e suficiente à procriação.

Na transformação da concepção da diferença sexual permaneceu a marca cultural da representação da imperfeição da mulher, através da reafirmação da virilidade como valor diferencial. Neste sentido, disse Bourdieu (1990):

“Le corps masculin et le corps féminin, et tout spécialement les organes sexuels qui, parce qu'ils condensent la différence entre les sexes, sont prédisposés à la symboliser, sont perçus et construits selon les schèmes pratiques de l'habitus et ainsi constitués en supports symboliques privilégiés de celles des significations et des valeurs qui sont en accord avec les principes de la vision phallogénique du monde. Ce n'est pas le phallus (ou son absence) qui est le principe générateur de cette vision du monde, mais c'est cette vision du monde qui, étant organisée, pour des raisons sociales qu'il faudra essayer de découvrir, selon la division en genres relationnels, masculin et féminin, peut instituer le phallus, constitué en symbole de la virilité...en principe de la différence entre les sexes (au sens de genre) et fonder la différence sociale entre deux essences hiérarchisées dans l'objectivité d'une différence naturelle entre les corps biologiques” (op. cit. p.14).

Ao mesmo tempo, subsiste no novo sistema de representação dos corpos a antiga imagem da mulher como um ser dominado pela vontade, um ser imprevisível.

Swain (1983), descrevendo as transformações na representação da histeria entre a antiga teoria uterina e a histeria do discurso freudiano, analisa, através de livros e tratados sobre doenças das mulheres como, em todo o século XIX, a representação da mulher continuou ligada a esta imagem, a uma imagem de um “excesso” de *natureza inerente à sexualidade feminina*. A mulher é *regrada*, ou seja, ela é regulada por uma lei que é exterior a si mesma, sobre a qual ela não tem comando, portanto. Por outro lado, se a mulher, e só ela, pode dar a vida, isto significa que ela é a sede de um processo inscrito na fisiologia e na anatomia do corpo do qual ela é apenas o “veículo”. Isto quer dizer que algo na mulher está além dela mesma, algo a ultrapassa, em todos os sentidos. Há, portanto, ao mesmo tempo, uma dimensão de exterioridade e de excesso no corpo da mulher. Neste sentido Swain chama atenção para a construção da idéia de uma “*originalidade*” intrínseca ao corpo da mulher ligada ao poder de procriar que, no novo discurso sobre a histeria vai reconstituir, já no final do século XIX, uma outra forma de habitação do corpo feminino. Esta outra forma de habitação não será mais a despossessão da antiga representação da natureza feminina, mas será, como enuncia o discurso psicanalítico, a verdade da divisão no corpo subjetivado, como uma idéia de despossessão que renasce no pensamento de Freud na representação da feminilidade como enigma.

4.4 - O feminino em Freud

“Vendo-a afastar-se, ele a examinou incrédulo, com um interesse divertido: “será possível que mulher possa realmente saber o que é angústia?” E a dúvida fez com que ele se sentisse muito forte. “Não, mulher servia mesmo era para outra coisa, isso não se podia negar.”
(Clarice Lispector, A Mensagem)

Freud teve em Charcot um mestre. E Charcot tinha como pacientes as histéricas. E foi através da histéricas que Freud construiu suas articulações teóricas entre a neurose e a sexualidade. Ele descobriu, através de Anna O., a etiologia sexual das neuroses.

Nos “Estudos sobre a histeria”(1893-1895), Breuer atribuiu a doença histérica de Anna O. a duas causas que constituíam, segundo ele, elementos de predisposição:

“1- Sua vida familiar monótona e a ausência de ocupação intelectual adequada deixou-a com um excedente não utilizado de vivacidade e energia mentais, tendo isto encontrado uma saída na constante atividade de sua imaginação. 2- Isto a levou ao hábito de devaneios...que lançou os fundamentos para uma dissociação de sua personalidade mental”(op. cit. p.85).

Encontramos assim um modelo de explicação segundo o qual se postula que um “excesso” de energia que não é adequadamente utilizado pode ocasionar uma dissociação mental.

A teoria freudiana sobre a sexualidade feminina é resultante das concepções de Freud quanto à natureza da diferença sexual. Freud partiu do paradigma biológico da diferença sexual e nele permaneceu, pelo menos até 1925, quando escreveu “Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”.

Só em “Algumas conseqüências...” ele enunciou uma distinção mais clara entre o Édipo da menina e do menino, por ter ressaltado a importância de uma fase pré-édipiana no caso das meninas. Freud afirma, então, que nas meninas o complexo de Édipo é uma formação secundária e “...*Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de Castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de Castração*”(p.318) e acrescenta, ao final do texto:

“ Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal é diferente do que é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens. Os traços de caráter que críticos de todas as épocas erigiram contra as mulheres – que demonstram menor senso de justiça que os homens, que estão menos aptas a submeter-se às grandes exigências da vida, que são mais amiúde influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade – todos eles seriam amplamente explicados pela modificação na formação de seu superego que acima inferimos. Não devemos nos permitir ser desviados de tais conclusões pelas negações dos feministas, que estão ansiosos por nos forçar a encarar os dois sexos como completamente iguais em posição e valor; mas naturalmente concordaremos de boa vontade que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto” (op. cit. p.320)

Justifico a citação deste longo trecho de Freud porque considero que ele representa uma síntese de Freud sobre o seu modo de pensar a questão do feminino e a diferença sexual, claramente colocada em termos não de uma desigualdade, mas sim de uma dessimetria. Freud construiu um discurso sobre a *diferença de gêneros* como produção psíquica por via dos *processos identificatórios* (que se passam no

Complexo de Édipo e que vão definir a posição do sujeito diante da castração). Freud se refere à diferença psíquica entre os sexos como resultado de uma *interpretação* da diferença anatômica a partir das identificações do sujeito. O Complexo de Édipo na menina seria uma formação secundária, devido à importância da sua pré-história na fase pré-edípica.

Em 1905, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud menciona duas modalidades de orgasmo na mulher, o clitoridiano e o vaginal, devendo o desenvolvimento normal da mulher se constituir no deslocamento do gozo clitoridiano para o gozo vaginal.

Esta é uma questão central para a análise da representação do feminino no pensamento freudiano, na medida em que o clitóris permanece tendo uma representação de *masculino* e a vagina uma região do corpo essencialmente *feminina*.

Como postulado por Freud, no desenvolvimento da sexualidade feminina, existe uma erogeneidade vaginal que deve se manifestar no curso do desenvolvimento da menina e que se efetua via recalçamento da erogeneidade clitoridiana. Segundo Laqueur (1989), foi Freud quem, pela primeira vez, mencionou a existência de uma erogeneidade vaginal como característica da sexualidade feminina adulta. A concepção de Freud quanto ao deslocamento do lugar de prazer inicial – clitóris – para a vagina pode estar ligada à idéia de dominação de um *excesso na natureza feminina*. Este excesso sempre acompanhou as representações antigas da natureza feminina e podemos pensar que o seu retorno no discurso freudiano seria uma herança imaginária desta antiga representação da

mulher que discutimos acima, herança da qual Freud não poderia desvincular-se porque, em última instância, esta herança está marcada na cultura. Assim, a vagina representaria uma sexualidade interiorizada, passiva, feminina.

Em suma, para Freud o percurso da sexualidade feminina deve passar pelo recalçamento do antigo lugar do prazer, o clitóris dando lugar à *erogeneidade vaginal*, que juntamente com a *mudança de objeto de amor* significam, finalmente, a conquista da *feminilidade*. Neste sentido, Freud disse que a vida sexual da mulher se decompõe em duas fases, mas só a segunda é *especificamente feminina*.³⁰ No recalçamento do prazer clitoridiano já se delineia a idéia do masoquismo como “*expressão da natureza feminina*”, como o encontramos formulado em “O problema econômico do masoquismo”, datado de 1924.

Examinando alguns dos trabalhos de Freud escritos no período de 1923 a 1925, portanto, após o texto sobre o Narcisismo, vamos considerar alguns aspectos importantes na questão da sexualidade feminina.

Em “O ego e o id”(1923), argumentando sobre a complexidade e a importância das primeiras identificações na gênese do ideal do eu, Freud ressaltou a “*bissexualidade constitucional do indivíduo*”, a partir da qual as identificações primitivas e as escolhas objetais se farão. Esta bissexualidade originária na criança é o que torna complexa a análise dos processos identificatórios e das escolhas objetais e que os torna, em última instância, desvinculados de qualquer determinação inicial e, portanto, abertos às transformações que se operam a partir da própria Cultura e das estratégias inconscientes do sujeito. Neste sentido, o discurso freudiano nos

³⁰ Em “Sobre a sexualidade feminina” (1931), Freud utiliza exatamente esta expressão para qualificar a conquista da erogeneidade vaginal.

permite articular os elementos fantasmáticos que nestes processos são constantes, como a questão do Narcisismo, com os elementos históricos construídos, como, por exemplo, as mudanças históricas nos arranjos familiares e nos modos de autorização social que, nos últimos trinta anos, operaram transformações importantes a serem consideradas.

A meu ver, posto que há uma bissexualidade de origem e sobre ela incidem determinantes heterogêneos, de ordem biológica e de ordem cultural, a construção da escolha de objeto para os dois sexos, portanto, a identidade de gênero, é um processo que se apresenta em aberto, permitindo pensar que é bastante possível em determinados momentos e em cada cultura acontecerem reinterpretações de lugares dos gêneros, como aconteceu principalmente nos anos sessenta com relação à mulher que passou a reivindicar um novo lugar, um lugar de um sujeito histórico.

Por outro lado, não podemos deixar de levar em conta um *bias* teórico. O pensamento freudiano sobre a diferença sexual incorporou o pressuposto cultural da prevalência fálica. Neste sentido, devemos analisar a concepção da sexualidade feminina em Freud buscando pensar como, partindo mesmo desta concepção, a Psicanálise pode contribuir na discussão sobre as mudanças mais recentes no campo da problemática da diferença sexual, como é o caso do tema de pesquisa neste trabalho.

Ainda com relação à questão do pressuposto da prevalência fálica, em “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade”, de 1923, Freud afirmou que no desenvolvimento da organização genital, para ambos os sexos entra “*em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está*

presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo”(p.180). A posição feminina torna-se, portanto, a de um “*sujeito da falta*”.

Poderia continuar citando outros textos que corroboram esse pressuposto. Mas julgo desnecessário, na medida em que esta questão está absolutamente clara para todos aqueles que estão familiarizados com o pensamento freudiano. O que eu quero levar em conta, neste sentido, são dois aspectos do problema. Inicialmente, cabe discutir como, a partir desta concepção do phallus como organizador e, ao mesmo tempo a partir do pressuposto da bissexualidade de origem, a teoria freudiana permite acompanhar os deslocamentos de lugares que sofreram, nas últimas décadas, os papéis sociais e as representações de gênero. Ao mesmo tempo, considero como um fato que, em última instância, a marca cultural que fez com que Freud retomasse, no seu discurso sobre a diferença sexual, representações antigas sobre o feminino (que o conduziram ao pressuposto fálico) é a mesma que ainda organiza nossa subjetividade a partir da ordem fálica, apesar de todas as mudanças de representações que assistimos no mundo atual. Estas mudanças se acompanharam seguramente, penso eu, de recalcamientos importantes a investigar.

Analisando a questão do masoquismo feminino, sabemos que Freud o descreveu como *uma forma de masoquismo*. O masoquismo feminino está apoiado no masoquismo erógeno, no prazer à dor. Mas nos termos em que foi colocada a teoria da bissexualidade, podemos pensar que o masoquismo feminino não deve, necessariamente, ser identificado com o masoquismo na mulher e sim como um masoquismo *cuja característica é feminina*, não no sentido biológico do termo, mas no sentido das identificações e das posições do sujeito com relação ao Édipo. Isto

porque no desenvolvimento sexual infantil Freud disse que estamos sempre lidando com oposições, referindo-se à *atividade/passividade, fálico e castrado*, e, finalmente, com a puberdade, às posições *masculina e feminina*, posições ocupadas pelo indivíduo, por via dos processos identificatórios, **para os dois sexos anatômicos**. Ao masculino, corresponderia a posição de sujeito, a atividade, a posse do pênis. Ao feminino, corresponderia a posição de objeto, a passividade.

Assim, ao descrever o masoquismo feminino, Freud (1924) descreve **fantasias** masoquistas onde o sujeito estaria colocado em posições características da feminilidade, como “*ser castrado*”, “*ser possuído sexualmente*” ou “*dar à luz um bebê...*”(op. cit. p.203). Entretanto, a representação do feminino está sempre identificada com *passividade* e com o lugar de sujeito castrado.

“En mi medo de siempre la muerta era yo y hasta me parecia romântico
dejarlo con la ausencia, inventando
mis cualidades, sintiendo un hueco en el cuerpo
buscándome en las cosas que tuvimos juntos...”
(Angeles Mastretta, *Arráncame la vida*)

No caso da menina, os processos identificatórios passariam por um deslocamento de um investimento inicial na figura materna, da fase pré-edipiana, para a figura paterna, que é um deslocamento de investimentos afetivos primeiramente dirigidos à mãe. Ressentida narcisicamente em relação à mãe, a menina volta-se para o pai, na esperança de receber deste aquilo que ela mesma não tem nem lhe foi dado pela mãe. Esta mudança implica numa mudança de *objeto* de amor. A recusa do pai é o que poderá fazer a menina dirigir sua demanda a um outro homem, conduzindo-a, desta forma, a uma posição feminina, heterossexual. Uma

outra possibilidade seria voltar à mãe, no caminho de inibição da sexualidade. Ou ainda, tomar a mãe como objeto de desejo, o que a conduziria à virilização, assumindo, assim, uma posição masculina.

Em “Sobre a sexualidade feminina”, de 1931, Freud discute, especialmente, a importância da fase pré-edípica, descrita pela primeira vez no texto de 1925. Porém a ênfase de Freud, é, neste texto, na questão do desligamento da menina do seu primeiro objeto de amor, a mãe, em favor do pai, assunto até então negligenciado por ele. Ele ressalta no texto que a instância paterna não faz desaparecer, não condena ao esquecimento o seu primeiro objeto de amor. Na fase pré-edípica o pai é, para a menina, um “*rival inoportuno*”. Devido à importância da ligação pré-edípica da menina com a mãe, Freud diz não haver dúvida de que a bissexualidade presente em todos os seres humanos como disposição inata ...“*vem para o primeiro plano*” muito mais claramente nas mulheres.

Neste sentido, o Complexo de Édipo nas mulheres é “*resultado de um desenvolvimento bastante demorado. Ele não é destruído, mas criado por influência da castração... Com freqüência, de modo algum é superado pela mulher...*” (op. cit. p.264)

Três caminhos, como já mencionamos, abrem-se para a mulher diante dos efeitos da castração: 1 - abandono da sexualidade em geral, conduzindo-a à frigidez ou à neurose; 2 - ou persistência na atividade fálica, solução que pode conduzi-la à homossexualidade, ou 3 - a *maternidade*, esta como única via para a feminilidade normal. Na maternidade, a mulher sublima a questão de não ter o phallus através da fantasia do “filho-phallus”.

Em 1932, na Conferência “A Feminilidade”, conferência, na realidade jamais proferida em público por Freud devido ao seu estado de saúde, Freud fala do “*enigma da natureza da feminilidade*”, reafirmando, entretanto, o caráter de bissexualidade psíquica do homem.

A mulher é, no início da obra freudiana, “*instrumento dos interesses sexuais da humanidade*”. Esta frase de Freud em “Moral sexual civilizada”, texto de 1908 que, com razão, provoca mal-estar no campo feminista, não deixa de ser, em última instância, a síntese de tudo que a civilização moderna construiu, até então, como representação da mulher.

Entretanto, nos seus trabalhos finais (neste momento retomo a conferência de 1932, “A Feminilidade”), Freud disse que não deveríamos subestimar o fato de que é a própria sociedade que coloca a mulher em situações passivas. Ele discute, então, a questão da relação entre conduta masculina e atividade e conduta feminina e passividade, complexificando estas analogias e afirmando que caracterizar a feminilidade por uma preferência dada a *objetivos passivos* não é a mesma coisa que *passividade*, na medida em que uma grande parte de atividade é absolutamente necessária para impor um objetivo passivo. Ele volta ao tema do masoquismo insistindo em que não se deveria negligenciar a relação entre feminilidade e vida pulsional. Mas, a esta altura, Freud também disse que:

“...la répression ... favorise l'extension de fortes motions masochistes qui réussissent en effet à lier érotiquement les tendances destructives tournées vers l'intérieur. Le masochisme est donc, comme on dit, authentiquement féminin. Mais si vous rencontrez le masichisme, comme si souvent, chez les hommes, que vous reste-t-il à faire, sinon dire que ces hommes montrent des traits féminins très nets?” (Freud, 1932).

Freud retomou, então, suas idéias sobre o processo de *tornar-se* mulher, reconhecendo os constrangimentos impostos pela anatomia como ele já havia discutido em 1925, em “Algumas conseqüências psíquicas...”. Tentando encontrar o que há de mais específico nos processos identificatórios da menina, discutindo a singularidade da relação da menina com a mãe na fase pré-edipiana, Freud retorna à questão da castração, entretanto, de modo bastante peculiar. Falo de modo “peculiar” por associar a observação de Freud a toda a discussão sobre a construção da representação moderna da diferença sexual. Isto porque Freud disse que reside no *complexo de castração* a especificidade da questão feminina, na medida em que a diferença anatômica resulta em conseqüências psíquicas. Assim, a menina acredita ser a mãe a responsável por sua falta de pênis, não a perdendo jamais por tê-la infligido tal prejuízo.

Encontramo-nos diante da teoria da inveja do pênis, que caminha ao lado de uma outra interpretação de Freud deste processo. É que a descoberta da ausência do pênis leva a uma **desvalorização** da figura de mulher, já que faz com que a menina que amava a mãe fantasiada como fálica, diante da nova descoberta, passe a desvalorizá-la, a desvalorizar-se e, acrescenta Freud, a mais tarde também ser desvalorizada pelo homem.

É diante disto, prosseguindo com o desejo fálico, que se instaura a situação feminina, na medida em que o desejo de pênis é substituído, por equivalência simbólica, *pelo desejo de filho*. Neste sentido, Freud argumentou que talvez tivesse que reconhecer que “*este desejo de pênis é, afinal, um desejo feminino por excelência*” (p.158).

Então, no caminho para a feminilidade, a maternidade é, para as mulheres, a via sublimatória da castração. Ela é, neste sentido, o grande testemunho da não-completude mas também a prova de reconhecimento da diferença e da alteridade. Pelo menos seria assim, se aceitamos a teoria de Freud sobre a sexualidade feminina. A maternidade seria, então, a conquista de um “bebê - phallus”, uma doação ao outro. Como nas palavras de Piera Aulagnier (1967):

“No prazer que ela permite ao outro e que se tornará o seu, ela verá a prova de que a falta não equivale à castração, que o dom é sempre dom daquilo que não possuímos e que, se ela “se doa”, como se diz, é porque ao mesmo tempo ela dá ao homem o poder de dotar o prazer no brasão do gozo. Oferece a esse pênis que ela jamais terá, no prazer que ela aceita, a realização da metamorfose fálica”(p.91)

5. FAMÍLIA E MODERNIDADE , “UM OLHAR A CADA DIA...”

“O homem se converteu em uma espécie de deus-prótese, por assim dizer, verdadeiramente grandioso quando usa todos os seus órgãos auxiliares... Épocas futuras trarão consigo novos progressos talvez de magnitude inimaginável, neste âmbito da cultura, e não farão senão aumentar sua semelhança com um deus... Mas, no interesse da nossa indagação, não devemos esquecer que o ser humano de nossos dias não se sente feliz em sua semelhança com um deus”.

(Freud, *O mal estar na Cultura*)

Uma parte do título deste capítulo reproduz o título em português do filme de Angelopoulos, “Una mirada de Ulysses”. Alguém retorna ao início de sua própria história em busca de um lugar... Um olhar a cada dia para poder compreender diferentes olhares, diferentes épocas.

Este século que está por terminar passou por uma infinidade de olhares através dos quais o bem e o mal transitaram entre continentes, entre regimes, entre pessoas e dentro de nós mesmos. Transformamos verdades absolutas de um dia em frágeis pontos de vista no outro dia.

O mundo mudou em alguns sentidos, em outros nem tanto! Alguns olhares parecem, de fato, pertencer ao homem, como se o constituem através dos tempos. Outros, são absolutamente novos. É preciso ter olhos sensíveis para descobrir aqueles olhares que se repetem nas mesmas histórias, onde apenas mudam cenários. Assim como é preciso ter olhos sensíveis para descobrir novos ângulos que nos permitam descrever, de modo diferente, os objetos conhecidos, ou mesmo para descobrir novos olhares para novos objetos. Talvez tenha sido esta uma grande lição deste século... Ontem existiu um mundo socialista, referência para muitos, receio

para outros tantos. Entretanto, como sugere Angelopoulos, o “grande Lenin” é transportado de porto em porto... O socialismo procura um lugar... Mas não há tantos lugares. Na realidade, os lugares são apenas espaços a serem ocupados. O problema está em como os ocupamos, como nos vemos neles e em nome do que o fazemos...

A história da humanidade é uma história de diferentes modos de olhar, através dos quais as pessoas descrevem, sentem e agem no mundo. O olhar moderno é apenas um dentre eles.

Neste sentido, todas as descrições sobre as transformações da família são construções relativas a cada momento das sociedades. Estas formações familiares nos revelam como, em cada época, as pessoas viviam e olhavam os outros e a si mesmos.

A partir da compreensão da família como construção social, tomando a Psicanálise como referência, a questão dos arranjos conjugais constitui-se de estratégias inconscientes dos sujeitos no campo de possibilidades próprio à cultura.

Do ponto de vista estritamente psicanalítico, a família é um lugar marcado por conflitos de natureza edípica como Freud os descreveu, conflitos a partir dos quais se faz possível a emergência do sujeito.

5.1 A problemática da ancestralidade na sociedade moderna

As transformações que assinalam o advento da modernidade, embora situadas entre os finais do século XVII e início do século XVIII, já se insinuam

desde a Renascença.

A modernidade se construiu por um imaginário otimista, que afirmava o valor universal da razão. Este imaginário era consequência dos efeitos causados por uma época das grandes descobertas e do avanço da ciência. Ao mesmo tempo, se formou uma atitude de ruptura das tradições e de desvalorização do passado.

Para Foucault (1984), a modernidade deve ser concebida antes como uma “atitude” do que como um período da história. Atitude no sentido de uma forma de pensar e de sentir, de olhar a atualidade, de agir e de se conduzir.

A modernidade conforma, portanto, um *ethos*. Esta forma de abordar as questões da modernidade me parece mais adequada se queremos pensar em termos de construção de mentalidades.

A atitude moderna está marcada por inúmeros aspectos que mostram esta construção. Com relação ao presente, observa Foucault, a modernidade tende a exercitar uma liberdade no presente, na medida em que o indivíduo moderno procura inventar-se a si mesmo, não a partir do passado, mas a partir do presente, colocando-se, portanto, numa atitude de crítica permanente da dimensão do ser como *ser histórico*.

Por tudo isto o homem moderno concede enorme valor ao presente, acreditando não haver nenhum limite para poder transformar a si mesmo e para transformar o mundo. Este é o exercício de liberdade do homem moderno. Em resumo é o presente, e não o passado, que se institui como objeto de reflexão e transformação do próprio sujeito.

Este novo modo de relação com o passado, portanto com a História,

transformou a natureza das trocas intergeracionais. Para esta transformação alguns fatores devem ser considerados. Um deles, como acabamos de mencionar, tem a ver com esta “atitude” do homem moderno diante do presente. Este redimensionamento do tempo está intimamente articulado à formação de uma sociedade burguesa, na medida em que, como diz Duby (1990), passamos de uma *sociedade de herdeiros*, a sociedade feudal, para uma *sociedade de pessoas*.

Assim, na sociedade burguesa, na passagem de uma geração para a outra, a idéia é a de que os filhos possam ter melhores oportunidades do que os pais. De modo diferente, na sociedade feudal somente com a morte dos pais é que os filhos passavam a deter poderes ou a possuir propriedades.

Não se trata, evidentemente, de idealizar o passado, com a idéia de que antigamente era melhor... Trata-se, antes, de analisar o sentido das mudanças para poder compreender como se organiza e funciona o imaginário moderno.

Neste sentido, Sennett (1977) observa que, como consequência dessa idéia, no imaginário da sociedade moderna a sucessão intergeracional faz a geração dos pais ser *pensada* como *emocionalmente inferior*, na medida em que os jovens consideram que esta geração já não possui “*autoridade psicológica*”.

A sucessão intergeracional sempre constituiu, em qualquer sociedade, um processo conflituoso, na medida em que esta passagem traz conflitos sob muitos aspectos. Fundamentalmente pelo fato de que para uma geração há um “eclipsamento” do seu lugar social ou de um poder relativamente a este lugar, em favor de uma nova geração que passa a ocupar, por herança, este lugar.

Apesar das transformações nestas trocas que implicam no surgimento de

novas problemáticas e de um novo campo de contradição, de qualquer maneira e em qualquer circunstância humana, sempre terá que se impor a transmissão de um “patrimônio”, que é o que vai permitir à nova geração situar-se *num sistema de filiação*, situar-se, portanto, num grupo ancestral, dentro de uma cultura. Esta é uma transmissão necessária para que a nova geração passe a deter reconhecimento social de direitos, não somente econômicos, mas, sobretudo, de direitos simbólicos que são os que asseguram à criança uma identidade diante da cultura.

Ocorre que o individualismo moderno constituiu uma subjetividade pela qual o significado deste sistema de filiação vem sendo reduzido ao fato biológico, como consequência da valorização extrema de um estado de independência individual e de uma tentativa de apagamento da questão da ancestralidade. O submetimento às regras da cultura testemunham, obviamente, uma herança simbólica que passou a significar um constrangimento, tomando o sentido de uma imposição à qual o indivíduo não aceita submeter-se.

Numa análise sobre os novos modos de procriação, Hérítier (1996) sustenta que não existe, pelo menos até hoje, sociedades humanas que tenham sido fundadas sob a consideração única da reprodução biológica, ou que tenham reconhecido à esta o mesmo valor que da filiação socialmente definida. Todas as sociedades, portanto, fundam suas regras de filiação, quaisquer que sejam estas regras *sobre* um biológico, e se constituem todas a partir da questão da *diferença sexual*. A menos que estejamos falando de reprodução assexuada (seria extremamente complexo pensar a diferença, em se tratando da clonagem), o campo de possibilidades das regras de filiação pode variar, mas não é infinito. Na medida em que os valores

individualistas se fundaram sobre a idéia de independência e de liberdade, em última instância, o ponto de discussão toca no modo como se constitui a problemática da filiação, portanto, a problemática da história, com relação ao projeto individualista.

Deste ponto de vista, duas perspectivas podem se abrir para a discussão do indivíduo moderno. Se optamos por seguir o percurso do pensamento de Dumont podemos analisar de que forma na ideologia individualista se destituiu a relação do indivíduo com a sua própria história, com as suas origens.

Neste sentido, Dumont concluiu que o indivíduo moderno, como um agente livre e desenraizado da sociedade, estabeleceu uma relação de tensão e de conflito irreconciliáveis entre o valor supremo da sua independência e autonomia individual e as leis que fundam o social. Este indivíduo prescinde do reconhecimento do passado como referência constitutiva de si mesmo. O passado é, desde o ponto de vista do individualismo, uma forma de dominação e de constrangimento porque se apresenta como referência das possibilidades mas também das impossibilidades para cada um de nós. Neste sentido, em sua análise, Dumont mostra que a categoria de indivíduo moderno tenta romper com este passado de determinantes intersubjetivos.

Entretanto, se partimos da concepção do *sujeito do inconsciente* descrito por Freud estamos no campo da *intersubjetividade*.

Freud disse que o sujeito se funda numa alteridade que se inscreve no sujeito como marca psíquica na experiência de um corpo, mesmo porque o “eu” é, antes de tudo, *eu corporal*, constitui-se num precipitado de identificações que dão prova da presença de um outro como fundamento do sujeito. Vale lembrar Birman (1997)

quando sintetiza esta questão nos termos formulados por Freud: ... *“Enfim, o sujeito não seria causa de si mesmo, pois o dentro se constitui pelo fora, a interioridade pela exterioridade”*.

Nesta perspectiva, não se concebe a existência de um indivíduo “autônomo” nos termos do indivíduo moderno descrito por Dumont, não sem que se produzam formas de mal-estar absolutamente desastrosas que podem inviabilizar, eticamente, qualquer sociedade humana.

Retomemos a idéia da *“autonomia”* do indivíduo moderno, no sentido que Dumont apontou analisando a ideologia individualista moderna, procurando confrontar este sentido de autonomia do indivíduo com a tese freudiana de construção do sujeito.

Encontramos em Renaut (1989) uma análise da questão da autonomia que contém elementos de crítica sobre o sentido desta na obra de Dumont.

Partindo da tese de Dumont ao descrever as sociedades modernas como baseadas na afirmação dos valores individualistas, o indivíduo é concebido como autônomo e independente. Renaut conclui que este seria um indivíduo “dessocializado”, na medida em que esta autonomia significaria uma independência total com relação à sociedade. Ou seja, significaria que o indivíduo moderno só reconheceria suas próprias leis, considerando legítimos apenas os seus próprios motivos. Como consequência, o valor supremo nesta sociedade seria a liberdade, que estaria acima de qualquer injunção social. Este indivíduo estaria, imaginariamente, desvinculado de toda e qualquer dimensão de alteridade, desvalorizando, inclusive, a própria idéia de filiação e de pertença grupal.

De acordo com a argumentação de Renaut, a análise de Dumont sobre o problema da autonomia do indivíduo moderno é resultado, sobretudo, das suas posições claramente antimodernas. Neste sentido, o equívoco de Dumont estaria em ter ele assimilado, *de forma brutal* (sic), autonomia e independência, assumindo, então, uma posição de crítica à modernidade na linha do pensamento de Tocqueville que em “De la démocratie en Amérique” já advertia para as graves consequências para uma sociedade em que os homens se voltam para si mesmos, ... “*pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leur âme*”(op. cit. p.82).

Renaut procura, então, resgatar um sentido de autonomia como *dependência* que adviria de reivindicar o ser humano como fundamento de todas as coisas, portanto de compreender, em última instância, que o sujeito é dependente das normas e das leis que, por sua vez, foram por ele aceitas livremente. Haveria, neste sentido, limitação e submissão a uma lei que é comum a todos, portanto, haveria uma independência *limitada*, nos moldes da idéia da “liberdade civil” de Rousseau.

Esta leitura, na visão de Renaut, permitiria resgatar uma positividade nos valores modernos, porque o valor de autonomia individual, na verdade, é o fundamento de toda a idéia de democracia.

É possível que este seja o melhor sentido da idéia de autonomia e certamente é. Porém, ao analisarmos a problemática do mal-estar da subjetividade moderna temos que concordar que Dumont descreveu a idéia de autonomia que prevaleceu na sociedade contemporânea. A questão que se coloca é, então, a meu ver, a de procurar entender como a esta idéia tomou este sentido de valorização de independência ilimitada que construiu o individualismo moderno como uma

subjetividade da “cultura do narcisismo” Lasch (1979).

Vejamos o que nos disse Freud em “Psicologia das massas e análise do ego”. Para ele, o sujeito traz em si mesmo um conflito irreconciliável representado psiquicamente entre as instâncias do *eu ideal*, narcísico e do *ideal do eu* e *super-eu*. Este conflito é constitutivo porque é causado pela permanência das exigências pulsionais que se defrontam com as instâncias psíquicas que representam os interditos culturais, de tal forma que na vida mental do indivíduo “o outro conta, com total regularidade, como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo” (Freud, 1921, *op. cit.*).

Portanto, do ponto de vista do discurso freudiano, o indivíduo moderno, ao tentar eliminar esta interlocução interna de natureza conflituosa entre uma dimensão narcísica e a adesão ao outro, constitui um mundo que nada mais é do que um espelho de si mesmo. Esta leitura é, sem dúvida, a que me parece a melhor via para a compreensão das questões narcísicas que estão colocadas na subjetividade deste final de século.

A partir da hipótese de mobilização narcísica, acredito que é possível compreender as transformações relativas aos novos sistemas de filiação que abordo neste trabalho investigando o “desejo de filho”.

Neste sentido narcísico, a modernidade construiu, pela adesão à idéia da igualdade, um ideal da liberação do indivíduo das repressões sociais, que resultou neste processo em que cada um se volta para as suas próprias exigências de prazer e de auto-realização como indivíduo.

Sennett (1977) diz que existe uma correlação entre a crescente

burocratização do capitalismo moderno e a mobilização do narcisismo na sociedade, onde as experiências de sucesso ou de fracasso são sempre atribuídas às capacidades pessoais de cada um. O resultado disto é, obviamente, a intensificação dos processos narcísicos, onde se apagam os limites entre o *eu* e o mundo externo. Ocorre, então, o que ele chama de *fetichização do eu*, ou seja, as mudanças nas relações entre as pessoas e a qualidade dos sentimentos de cada um passaram a constituir um símbolo de que estas novas formas de viver são prazerosas em si mesmas, oferecendo uma espécie de modelo de como a própria sociedade deveria ser... Um exemplo disto, lembra Sennett, foram as comunidades “hippies” nos Estados Unidos nos anos setenta.

Ao mesmo tempo, a partir da idéia de uma igualdade, a relação com o outro é tanto melhor quanto for mais auto-reveladora do ser de cada um. A idéia do perfeito entendimento e da total compreensão pertencem a este imaginário, onde interagir *verdadeiramente* com o outro implica numa exigência de revelação mútua das experiências mais pessoais. Acho que esta idéia do perfeito entendimento e da total compreensão está marcadamente presente na problemática do casamento e da família nos nossos dias. Vou retomá-la mais adiante, na discussão da construção da subjetividade da família moderna.

5.2 - Do cortesão ao cidadão

Historicamente, o projeto moderno teve suas origens no século XVI com o início da grande revolução científica de Copérnico e de Galileu. Trazia a promessa

de que a razão humana seria capaz de realizar tudo aquilo que o discurso religioso prometia que só se realizaria no mundo sagrado: a *igualdade* entre os homens, a *liberdade*, a *justiça*, o *desenvolvimento*, o *progresso*, enfim, a *felicidade* de um novo homem, o homem racional. O espírito moderno é um espírito científico.

A figura do “cidadão” da modernidade foi “preparada” pela do “cortesão” da Renascença. A construção do cortesão implicou em um processo de “modelagem” dos comportamentos das elites das grandes cortes que, pouco a pouco, com a ascensão da burguesia urbana e a crescente interdependência das classes sociais devido às mudanças econômicas na transição para o capitalismo, deu lugar ao “cidadão”, o indivíduo da modernidade.³¹

A modernidade consolidou como novo paradigma de verdade o conhecimento científico, rompendo com o paradigma religioso da sociedade medieval representado pelos dogmas e pelo poder da Igreja. Este sentido de ruptura apresentou seus primeiros sinais na Renascença, época onde ocorreram novas descobertas técnicas e geográficas, que repercutiram no espírito humano da época. A revolucionária invenção da imprensa, cujos efeitos de subjetividade foram absolutamente notáveis, criou uma nova dimensão de tempo, de espaço e de realidade. Pouco a pouco a verdade deixou de ser um problema de fé para tornar-se um problema da razão, apesar de toda a resistência da Igreja a estas nova idéias, recorrendo à censura e à execução dos dissidentes através do Santo Ofício.

A experiência cortesã da Renascença consistiu em cultivar um olhar

³¹ Neste sentido as mudanças de comportamento, que dizem respeito a uma mudança de mentalidade, são resultantes de mudanças nas relações entre as pessoas, como diz Elias (1939): “*Circunstâncias* que mudam não são algo que vem ter, aos homens, de “fora”; são os relacionamentos entre as pessoas...”(p.230).

sobretudo de observação sobre o ser humano, pela valorização e pelo desenvolvimento de uma atitude interna de vigilância e de autocontrole, de constrangimento e de distanciamento afetivo, de dissimulação. O resultado disto era uma conduta *racionalmente trabalhada* diante dos relacionamentos sociais, que funcionava como garantia de preservação de posições sociais conquistadas e, ao mesmo tempo, como estratégia de ascensão a posições superiores. Mas, diferentemente da ideologia individualista moderna, o olhar cortesão era, fundamentalmente um olhar para o indivíduo *nas suas relações sociais*.

O discurso humanista da Renascença não tinha, propriamente, um sentido anti-religioso. Contudo, o monopólio cultural da Igreja, com o desenvolvimento das comunas urbanas, viu surgir uma nova intelectualidade profana. A concepção do homem da Renascença, que se constituiu a partir da decadência da velha ordem medieval, constituiu o ethos da alta cultura, do “gentil-homem” do século XVI, cujo ideal heróico adentrou ao século XVII atingido por todo o desencantamento produzido por crises econômicas e pelas guerras.

Este “desencantamento” acompanhou um processo de racionalização e de modelação do homem cortês, formando um imaginário onde a dimensão da racionalidade foi sendo cada vez mais privilegiada, vindo a resultar, finalmente, na grande transformação de subjetividade do século XVIII que determinou, como disse Foucault, tudo o que hoje nós somos, pensamos e fazemos.

5.3 - Vida em família, vida de casa

Até o século XVII a vida era vivida em público. Ariès (1978) estabelece uma relação bastante estreita entre o surgimento da família moderna e um retraimento na sociabilidade do homem, que tornou possível o desenvolvimento do sentimento de família tal como o concebemos hoje. Este sentimento de família que emergiu nos séculos XVI e XVII está ligado ao surgimento de um outro sentimento, o sentimento de infância.

Analisando a iconografia medieval, Ariès localizou no século XVII uma importante transformação: na iconografia da família surgem representadas as diferentes idades da vida: crianças, jovens, adultos e velhos. Esta representação geracional trouxe uma nova idéia, a idéia de hierarquia familiar. Esta transformação foi precedida, no século XV, do surgimento de cenas de interior na iconografia, onde se podia observar sinais de que emergia um *sentimento de família ligado à casa*, até então totalmente ausente. A figura da mulher e da criança, o tema da morte e do nascimento também aparecem representados, indicando, por tudo isto, uma intensa preocupação com uma nova dimensão de experiência, a vida privada.

A rigor não é possível traçar uma linha de continuidade entre a família medieval e a família moderna. Os séculos XIII, XIV e XV foram séculos de grande violência de guerras, de grandes epidemias, de grandes crises econômicas que abalaram intensamente a Europa. Estes séculos de turbulência e de instabilidade resultaram num grande reordenamento econômico e ideológico, enfim, num reordenamento de subjetividade.

A família nobre medieval era concebida como *linhagem*, e não se restringia apenas ao casal e à sua prole. A idéia de linhagem implicava numa solidariedade que respondia a uma necessidade de proteção, de cuidado com relação à indivisão do patrimônio, diante da fraqueza de um Estado em dissolução. Quanto aos pobres e camponeses, permaneciam tutelados pelo seu senhor que, neste sentido, substituíam as funções de organização do Estado. Por esta razão, neles os sentimentos dos laços de sangue certamente não tiveram o mesmo peso nem se desenvolveram da mesma forma que na nobreza. Na realidade, na Europa cristã latina produziu-se uma variedade de arranjos que, basicamente, reforçavam uma modalidade de família extensa, difundida no meio da aristocracia e também estendida às cidades e aos campos.

Com a reorganização do Estado este sentimento de linhagem diminuiu dando lugar a uma família unida por “laços de sangue” restrita ao casal e à sua prole. O casamento deixou de ser leigo, estabeleceu-se como um *sacramento*, ordenado pelo discurso da Igreja como “... *institution divine et capable d’engendrer un “état” à l’intérieur duquel les hommes oeuvrent pour le salut*” (Bresc, H. 1986, p.172).

É importante mencionar a mudança fundamental que ocorreu a partir do século XVIII na idéia de casamento e que foi determinante para a construção da família moderna. Esta mudança deu fim à oposição entre um *amor conjugal*, que era a concepção de amor dentro do casamento, e o *amor-paixão*, o amor fora do casamento, o amor dos amantes, o amor proibido. O amor conjugal, amor entre esposos, se sustentava num certo “companheirismo” nos moldes de uma amizade, era um amor deserotizado. O amor erótico, este, os homens reservavam às

concubinas e às prostitutas.

Até então, segundo este modelo e segundo a doutrina cristã, cabia à mulher reservar-se como esposa e mãe; submeter-se ao marido era prova de amor, dada a natural inferioridade da mulher. As virtudes da esposa deveriam ser a sobriedade, a piedade, a magnanimidade e, sobretudo, o silêncio. Quanto aos homens deveriam amar suas mulheres, sendo capazes de prever até os seus mais discretos desejos mas amá-las não com um amor-paixão, e sim como um amor silencioso, e discreto, o amor conjugal.

O *amor-paixão* só podia existir fora do casamento. Trazia em si a representação da transgressão, pelo poder de promover rupturas de alianças entre as famílias, portanto de alianças políticas. O *amor-paixão* só aceitava um tipo de aliança, a aliança entre os dois amantes. Era um encantamento perigoso, porque desestabilizava as estratégias de poder que ordenavam os arranjos conjugais segundo acordos familiares e territoriais. Entretanto, no universo do “*amor paixão*” a mulher surgia como sujeito. Apaixonada, ficava num lugar absolutamente diverso daquele que lhe era destinado pelo amor conjugal, já que neste, cabia ao homem amar a esposa, mas não desejá-la. O homem que se mostrasse apaixonado pela sua mulher era um adúltero! A finalidade do ato sexual era procriar. Foi já no início do século XVII que os teólogos passaram a admitir que os esposos pudessem buscar, além da procriação, um “prazer” no ato sexual.

O discurso da moral cristã permanecia sendo um discurso em que prevalecia a aceitação do ato sexual fundamentalmente para a procriação.

Como disse Flandrin(1986), “há, no centro da moral cristã, uma

desconfiança muito aguda em relação aos prazeres carnis, porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus”(op. cit. p.135).

O casamento valorizava um amor “*espiritual*”, que transcendia o desejo da carne elevando-se ao ideal da indissolubilidade. É interessante observar como no espaço de dois séculos vemos surgir uma subjetividade na qual a valorização do prazer sexual no e fora do casamento tem um lugar tão fundamental.

Mas o casamento não era uma prática universal. Mesmo nos meios aristocráticos era praticado apenas por uma minoria. Como prática, ele surgiu apenas entre os séculos XI e XII, mas como casamento laico. Consistia num ato “privado” que acontecia em casa, e que era também, ao mesmo tempo, público, pois envolvia o consentimento da comunidade, sendo assistido por pessoas que davam àquele ato uma legitimidade. Quanto mais importante a união, mais ela tornava imprescindível uma cerimônia que a legitimasse.

Foi a partir do século XIII que ocorreu uma importante mudança no casamento, mudança que persiste até nossos dias, no Estado leigo. Refiro-me à “clericalização” do casamento. O casamento deixou de ser um ato doméstico, legitimado no interior da casa, e deslocou-se para as portas da Igreja, que simbolizava, nas aldeias, o espaço público. Foram surgindo os rituais do casamento que se tornou um ato público (com a introdução dos “proclamas”, garantia e controle de que não havia nenhum obstáculo à sua realização), registrado por escrito, tornando-se, a partir daí, um poderoso instrumento de controle social da Igreja e do Estado.

A Igreja estabeleceu o casamento como um sacramento indissolúvel e defendeu que deveria resultar de um livre acordo entre os esposos, como uma forma de exercício de uma vontade interior de cada indivíduo. Esta idéia funcionou como um poderoso dispositivo de unificação do mundo cristão e de universalização dessa prática nas sociedades ocidentais, mas, fundamentalmente, como um dispositivo de construção da idéia de que cada um é livre, e é livre *internamente* para amar um amor à semelhança do amor a Deus.

A família passou, então, a ser regulada pelos rituais do cristianismo. No século XVII, como descreve Ariès, a cerimônia do casamento passou a ser realizada dentro da Igreja, melhor dizendo, ao pé do altar. Ao mesmo tempo em que o casamento tornou-se um ato plenamente público, a idéia da livre escolha levou o casamento a constituir uma experiência privada, e não comunitária.

O casamento se instituiu, portanto, com a idéia de reciprocidade de afetos, legitimada por um *amor romântico*. Esta idéia de casamento por amor aproximou o amor reservado conjugal e o amor-paixão. Na verdade, observa Ariès, o *amor-paixão* passou a ser, de fato, o único amor, e o erotismo entrou no casamento, expulsando a atitude de reserva que constituía o amor conjugal.

Mas se o *amor romântico* incorporou o erotismo do amor paixão, não fez deste o elemento predominante no casamento, pois o ethos do *amor romântico* faz prevalecer o aspecto do romance, que se constrói no ideal de auto-realização e de liberdade, articulado a um imaginário de transcendência relacionada aos valores cristãos de virtude e de amor a Deus. Neste sentido, há uma tensão entre o *amor romântico* e o *amor-paixão*, tensão que subsiste na problemática contemporânea da

vida conjugal.

A liberdade de escolha, condição da união conjugal, foi, acima de tudo, um valor de afirmação da soberania e da vontade. O casamento antigo do “contrato de famílias” transformou-se, então, num ato de realização da vontade de dois indivíduos que deixaram de estar submetidos à força de um destino definido socialmente.

A experiência de “intimidade”, característica da família como hoje a concebemos, é resultado da mudança na natureza do casamento e da incorporação de uma nova função para a família, a função de educação dos filhos. Neste sentido, esta função educacional instituiu a família como um novo espaço para a sociabilidade dos filhos, cabendo à mulher um papel central, papel este que resultou na construção de uma nova idéia de maternidade. Ariès (1978) atribui ênfase à função educativa da família como um fator determinante nesta transformação na medida em que a família “*tornou-se o lugar de uma afeição necessária entre os cônjuges e entre pais e filhos, algo que ela não era antes*”.

5.4 - Destinos do discurso amoroso...

“Estava pensando em Ernesto? Claro, era praticamente a única coisa que fazia. Pensar, no entanto, não é o termo correto. Mais que pensar, eu existia para ele, ele existia em mim, em cada gesto, em cada pensamento éramos uma só pessoa...”
(Susanna Tamaro, *Vá aonde o coração mandar*)

O tema da liberdade no amor foi introduzido de modo singular pelo *amor romântico*. A liberdade no *amor-paixão* traz um sentido de ruptura, de transgressão, enquanto que no *amor romântico* a liberdade está ligada à *auto-realização* do

indivíduo. O *amor romântico* cultiva um encontro com um outro que vai “preencher” aquele que ama. Nesta experiência o indivíduo vai buscar um outro que o torne *inteiro*, para realizar-se a partir da descoberta deste outro.

No imaginário do amor romântico o encontro com o outro confirma o próprio sujeito. O *amor romântico* produziu um novo olhar interior. Como assinala Giddens (1992), “a conquista do coração do outro é, na verdade, um processo de criação e uma narrativa biográfica mútua”.

Nesse imaginário a experiência “íntima” desarticula-se e autonomiza-se das referências sociais que passam a ser experimentadas como algo completamente externo à experiência amorosa.

Deste modo, o casamento por amor reorganizou o vínculo conjugal como um projeto afetivo individual (utilizando-me aqui do argumento dumontiano, no sentido de que a parte, o indivíduo, prevalece e não se subordina a qualquer constrangimento social). A livre escolha afetiva em que se baseou o casamento e a família construiu o lar não mais como o lugar de exercício de uma experiência *privada* que se “preserva” das turbulências e dos aborrecimentos do mundo externo. O lar transformou-se em algo mais, tornou-se o lugar de exercício desta experiência íntima, o território onde se desenvolvem os sentimentos próprios ao grupo familiar.

O que eu gostaria de distinguir – neste sentido concordando com a interpretação de Sennett – é que houve um deslocamento importante, de uma experiência *privada* para uma experiência *íntima*. Este deslocamento fez da família o lugar privilegiado de trocas emocionais.

A família transformou-se no lugar onde acontecem as *verdadeiras* e

relevantes experiências emocionais. Constituindo-se imaginariamente como um dispositivo de proteção ao indivíduo frente aos problemas e frustrações da sociedade e reforçando a idéia da liberdade afetiva dos indivíduos, a família desempenha um papel fundamental como instância de disciplinarização dos indivíduos aos novos ideais da ética individualista.

5.5 - Um por todos ou todos por um?

“O marido, influenciado pelo ambiente de masculinidade aflita em que vivia, e pela sua própria, que era tímida mas efetiva, começou a pensar que muitas aventuras amorosas seriam a vida”.

(Clarice Lispector, Os obedientes)

A família íntima constituiu-se como o lugar da manifestação das singularidades individuais. O modelo é a família nuclear regulada pelo amor entre os pais e filhos. É o espaço de exercício dos sentimentos, funcionando como dispositivo organizador e normatizador dos valores do projeto individualizante. Nele, a construção da idéia de maternidade é sustentada na figura da mãe higiênica que nasce num cenário em que a mulher-mãe se torna fundamental para o desempenho deste projeto, que, como tão bem observa Duarte (1995), é o de “...viabilizar a própria ontogênese dos sujeitos individualizados...”.

O indivíduo da família íntima cultiva as questões emocionais, as questões internas, em busca da sua própria e exclusiva verdade. Desta forma, o relacionamento com o outro só se torna verdadeiro na medida em que revela a intimidade de cada um, os sentimentos e as emoções profundas.

No entanto, a família contemporânea tem revelado um mal-estar, a que

freqüentemente denominamos de crise. A crise familiar traz uma inquietude que é, na verdade, uma inquietude coletiva, que assume, obviamente, um significado específico na família, enquanto parte da experiência social de cada cultura.

Neste sentido, vou retomar algumas formulações de Héri-tier e de Sennett para discutir alguns aspectos que considero importantes na problemática da conjugalidade atual. Destaco duas questões centrais: a questão da *diferença sexual* tal como é hoje tratada na subjetividade moderna e, como parte da problemática desta subjetividade, retomo a hipótese da *mobilização narcísica*, formulada por Sennett.

Héri-tier sustenta, do ponto de vista antropológico, que a observação da diferença sexual está no fundamento de todo sistema de pensamento. É no próprio corpo humano que se observa a diferença sexual e o papel de cada sexo na procriação. É sobre esta primeira diferença, diz Héri-tier, que inscreve uma “*opposition conceptuelle essentielle: celle qui oppose l'identique au différent*” (Héri-tier, 1996^a p.20), que seria a base de sustentação de todos os sistemas de representação que opõem valores abstratos e concretos, como quente/frio, inferior/superior, ou outras expressões que descrevem o masculino e o feminino nas diferentes culturas. Esta oposição entre o idêntico e o diferente funciona, como diz Héri-tier, como uma grade a que todas as sociedades humanas recorrem nas suas diferentes formas de tratar a questão da diferença sexual. A partir desta grade cada sociedade articula e representa simbolicamente de diferentes modos a diferença sexual. Isto significa que as representações construídas por nossas sociedades ocidentais nunca são universais. O que Héri-tier argumenta, seguindo a tradição

levistraussiana, é que haveria um mesmo “alfabeto simbólico” universal, ancorado numa natureza biológica comum a partir do qual cada sociedade elabora *frases culturais* que designam seu modo específico de interpretar a diferença sexual.

Portanto, é a irredutibilidade da diferença sexual que possibilita ao ser humano construir, para si, a noção do idêntico e do diferente. Neste sentido o laço conjugal reflete uma construção social de um outro laço que é distinto dos laços de consangüinidade, porque é um laço baseado na diferença. O problema colocado para a conjugalidade moderna dos nossos dias está em que, tomando emprestado de Sennett sua formulação sobre a “mobilização narcísica” como marca desta cultura moderna, nosso imaginário quer ver no outro não um diferente, mas um espelho de nós mesmos.

Na conjugalidade dos nossos dias o outro foi transformado em um instrumento de auto-realização e de legitimação do “eu”. Nos termos de Sennett, a realidade do outro fica apagada enquanto “*outro*” convertendo-se num *outro recurso* de desenvolvimento interno. Amar a outra pessoa é, neste sentido, desejar encontrar nela a definição de si mesmo...

Em última instância, o mal-estar da conjugalidade moderna reflete o mal-estar do individualismo moderno, na medida em que a relação com o outro está marcada por esse ideal de auto-realização e de legitimação. Isto constitui a vida conjugal e a família no lugar imaginário onde se espera viver uma experiência psicológica “plena”, “verdadeira” enquanto referida ao próprio “eu”.

Na prevalência da ideologia individualista, na medida em que o indivíduo se reconhece na sua “individualidade”, vê-se como *único* e espera ser compreendido e

“respeitado” na mais profunda singularidade das suas vontades. No imaginário moderno, a partir da idéia de liberdade construiu-se a idéia de que os sentimentos devem ser “liberados” frente a um outro que deve aceitá-los e procurar compreendê-los.

Esta experiência veio a acentuar a idéia de que cada indivíduo traz no interior de si mesmo alguma coisa de absolutamente original, o que faz com que cada um se volte cada vez mais intensamente para si mesmo em busca da sua verdade particular, acentuando o cultivo da dimensão narcísica e apagando o outro como o diferente.

Uma outra dimensão de mal-estar resultou dos desdobramentos da idéia de uma sexualidade autonomizada da procriação. Esta idéia tornou o componente erótico não apenas parte do casamento, mas a sua parte mais importante, tornando a sexualidade um termômetro de medida do amor e, portanto, da permanência do laço conjugal.

Neste sentido, a análise de Fonseca (1995) é de que, incorporado o amor ao casamento, engendrou-se um novo culto, o culto do prazer. A partir da separação entre a representação da sexualidade e a função reprodutiva do casal, o “prazer” foi colocado no primeiro plano das relações conjugais. Eu acrescentaria que, na medida em que a questão da sexualidade tornou-se uma forma de definição da identidade de cada um, a legitimidade de manutenção de uma relação conjugal tem que passar, necessariamente, pela capacidade de nutrir-se, cada um do par conjugal, do prazer que lhe é “devido”, de modo que o outro parece estar ali para poder apenas acolher as exigências narcísicas.

É interessante a observação que faz Béjin sobre o novo sentido que tomou a sexualidade no laço conjugal. Ele comenta que:

“Os coabitantes ... consideram que, ao decidirem viver juntos, não alienaram com isso a plena propriedade e o pleno gozo de sua anatomia ('nosso corpo nos pertence'). Além disso, acreditam que estão naturalmente investidos de um direito à expansão sexual, direito não a um ato preciso (o coito, por ex.), mas direito ao gozo, i. é, ao resultado fisiológico e psicológico de toda espécie de atos colocados como quase equivalentes”(Béjin, 1982, p.190).

Nestes termos parece que se configura uma situação de impasse para a vida conjugal. Por um lado, a exigência narcísica de obtenção de prazer e, por outro lado, a conjugalidade como forma de sociabilidade está sujeita, aos constrangimentos, renúncias e sublimações que qualquer espaço de sociabilidade impõe em presença de um outro.

A experiência do individualismo, tal como se conformou neste final de século, contraiu a complexidade social a um novo ethos, cujo valor maior é o espetáculo do indivíduo dado a si pela imagem de si mesmo. Neste novo ethos, o casamento por amor se transforma numa outra idéia de conjugalidade que se traduz, seja nas justificativas das experiências extra-conjugais, seja em uma nova forma de convivência, o simples relacionamento, que, fugindo ao esgotamento da relação conjugal do casamento instituído (legalmente ou não...) procura vincular a permanência do laço conjugal à permanência de um estado de prazer e de auto-realização.

5.6 - Mulheres em movimento, repercussões na subjetividade

“L’histoire est une et indivisible, faite par les hommes et par les femmes, et à l’intérieur de l’histoire, on peut faire parler les femmes a partir des lieux qu’elles occupent, des lieux souvent dessinés par les hommes...”
(Rose-Marie Lagrave, *Histoire des Femmes*)

Não tenho a pretensão de fazer uma análise do movimento das mulheres. Apenas vou comentar, em linhas gerais, as repercussões na subjetividade moderna deste movimento que adquiriu tamanha importância no século XX, a ponto de ser chamado por alguns autores de “o século das mulheres”. Mesmo para aqueles que não concordam com esta opinião, é impossível deixar de reconhecer que este século foi marcado por uma “questão feminista” nas sociedades ocidentais e que, seja nos países desenvolvidos, ou nos países do Terceiro Mundo como é o nosso caso, esta questão da mulher adquiriu um lugar absolutamente visível.

Observando a História deste século, poderíamos afirmar que a mulher mudou de lugar social? Comparativamente às outras épocas, sem dúvida alguma. As mudanças econômicas e sociais deste século determinaram a emergência da mulher como “sujeito histórico”, como fiz referência. Isto não significa que o tema da desigualdade de gênero tenha se esgotado. Longe disto. Fundamentalmente porque esta é uma temática recorrente na modernidade. Sejam quais forem as formas de abordagem da questão da diferença sexual que os movimentos de mulheres tenham assumido, as formas sociais de dominação masculina evidentemente permanecem.

Em torno da luta pela igualdade o movimento feminista construiu diferentes discursos, que representavam as diferentes correntes de pensamento, desde aquele que reivindicava direitos iguais afirmando uma *identidade* entre homens e mulheres,

até o discurso que defendia direitos especiais para a mulher dada a sua *diferença* com os homens. Como as formas de dominação masculina são construções sociais, o movimento de mulheres assumiu, também, diferentes formas de luta e diferentes discursos.

Assim é que no início do século XIX, na Inglaterra, as mulheres trabalhadoras se uniram para reivindicar mecanismos de proteção que regulamentassem as questões relativas às suas condições de trabalho. Ao mesmo tempo, as mulheres americanas também se uniam em torno da luta antiescravista, luta que, pelo caráter de defesa dos direitos dos escravos à liberdade, antecipou as futuras discussões sobre o direito à igualdade entre homens e mulheres.

Apesar de bastante difundida a idéia de que as lutas das mulheres no século passado eram lutas de cunho sufragista, na verdade, um fator determinante para que o movimento começasse a colocar em questão a desigualdade entre homens e mulheres foi o aumento do contingente feminino de mulheres assalariadas. O caráter de trabalho assalariado foi a via de participação das mulheres numa nova experiência do mundo “público” da produção. Na organização do trabalho na sociedade capitalista do século XIX o trabalhador era visto, independentemente do sexo, como *força de trabalho*. Entretanto, as mulheres sempre recebiam salários menores do que os homens, fato que se caracterizava como uma forma clara de discriminação.

A adesão ao projeto igualitário pelo movimento das mulheres era inevitável, a partir do processo de industrialização, porque constituiu-se uma divisão entre o mundo da produção e do mercado (ponto de partida da organização do movimento

de mulheres na luta pela igualdade de *direitos*) e a esfera “privada”, doméstica, onde a mulher permanecia numa relação de “desigualdade” face ao homem. Desta forma, as mulheres se incluíram simultaneamente nas duas esferas, a pública e a privada... *“Dessa maneira, a condição feminina passou a sofrer de uma ambigüidade (ou contradição) fundamental: a percepção de sua igualdade enquanto indivíduo na esfera do mercado e de sua desigualdade enquanto mulher, ancorada na esfera doméstica da reprodução”* (Durham, 1981, p.34).

Esta é a raiz do discurso sobre a igualdade que o “novo” feminismo dos anos sessenta vai recolocar, situando-o, neste sentido, como parte ou “desdobramento” do individualismo enquanto ideologia da sociedade moderna.

Considerando suas diferentes correntes internas, o feminismo teve um papel fundamental nas novas concepções das relações entre os gêneros que contribuíram para instituir as novas formas de conjugalidade e de família (a família monoparental é uma delas) que surgiram nos últimos trinta anos. Pela primeira vez o movimento social da mulheres teve uma inserção cultural e suas reivindicações adquiriram uma dimensão social.

Mas as grandes transformações de subjetividade relacionadas à questão das mudanças de lugar da mulher (que não necessariamente correspondem à mudanças na representação social da mulher) devem-se ao entrecruzamento de alguns fatores entre os quais se coloca o movimento feminista e as transformações no mundo do trabalho decorrentes do desenvolvimento tecnológico. Outro fator a destacar foram as descobertas no campo da Ciências Biológicas, descobertas que incidiram na questão da maternidade.

A comercialização dos contraceptivos tornou a mulher a responsável pela maternidade. Ficar grávida, antes da descoberta dos métodos contraceptivos, era um acontecimento inesperado, não controlado pela mulher. Ao homem, em última instância, cabia decidir sobre esta questão. A gravidez de uma mulher passava pelo desejo do homem e era sempre uma possibilidade no ato sexual.

Com a pílula esta situação se inverte. Os métodos contraceptivos (a pílula o mais propagandeado e utilizado naquele momento) contribuíram para construir uma idéia de “autonomização” do desejo das mulheres com relação aos homens. E quando a maternidade pôde ser objeto de planejamento, o ato sexual pôde passar a representar tão somente uma experiência de prazer ou, quando fosse o caso, um meio de se “fabricar” uma criança. A pílula como recurso contraceptivo transformou a maternidade em uma *opção planejada* e talvez tenha sido, num certo sentido, o maior “aliado” do discurso feminista, porque possibilitou à mulher o poder de decisão sobre ter ou não ter filhos e quando tê-los. A prática da contracepção fez surgir ao mesmo tempo uma esterilidade “voluntária” e a maternidade tornou-se um *projeto* a ser realizado em tempo para isto adequado.

Esta representação da maternidade como um *projeto* contribuiu para a maior penetração dos valores individualistas no interior da família na medida em que a maternidade passou a ser uma *decisão* racionalizada, planejada segundo as circunstâncias. Apesar disto, continua a ser “*uma ‘tarefa’, objeto da partilha familiar, que resiste à equalização ou equiparação individualizante, apesar de todos os avanços biomédicos e tecnológicos disponíveis*”(Duarte,1995, p.36), dado o constrangimento biológico próprio, o que coloca a família numa tensão entre um

imaginário de relações igualitárias individualizantes e uma subjetividade hierarquizada pela impossibilidade de repartição de algumas tarefas próprias à maternidade.³³

A idéia de *dominação masculina* remete a uma questão que diz respeito, assim como toda discussão feminista, a uma categoria que se constituiu a partir do modo de pensar igualitário. É interessante observar que encontramos, no próprio discurso feminista, alguns elementos de idealização do masculino que facilmente se depreende em argumentos do tipo “devemos fazer melhor do que os homens”, por exemplo.

Bourdieu (1990), discutindo o problema da dominação masculina como uma forma de violência simbólica, apesar de não analisar a questão em termos da ideologia individualista, chama atenção para os argumentos contidos em alguns discursos feministas que acabam reproduzindo categorias que são produzidas pela própria lógica de dominação, na medida em que *“leurs consciences et leurs inconsciences sont structurés conformément aux strictures même de la relation de domination qui leur est imposée, leur actes de connaissance sont, inévitablement, des actes de reconnaissance de la double imposition, objective et subjective, d'arbitraire dont ils font l'objet”* (op. cit. p.15).

Neste sentido, quero identificar, dentre os discursos que marcaram a retomada do movimento feminista nos anos sessenta na lógica da dominação masculina, aqueles que incidiram sobre a questão da recusa à naturalidade da figura

³³ A respeito da questão das repartições de tarefas no interior do casal, Salém (1985) estudou casais que tinham como proposta exercitar a igualdade de gêneros, vivendo uma “nova maternidade” e uma “nova paternidade”, através de uma dedicação “integral ao bebê e, sobretudo, experimentando a gravidez como um “projeto a dois”.

“mulher-mãe”. Os argumentos convergiam para a conclusão de que era necessário que a maternidade deixasse de se constituir como uma saída de realização natural para as mulheres.

Foi Simone de Beauvoir (1949) que, de modo mais afirmativo, construiu um discurso questionador sobre a maternidade. *“Uma mulher deve por-se a salvo da armadilha da maternidade e do casamento. A maternidade é uma verdadeira escravidão”*. E continua: *“a libertação da mulher começa no lar, antes de abarcar a sociedade em seu conjunto”*.

Para Beauvoir, as mulheres sempre foram subordinadas ao homem, situação que seria comum a qualquer mulher, em qualquer sociedade. A autora encontra no que as mulheres teriam em comum, ou seja, na sua função *reprodutora*, o fundamento da opressão masculina. Portanto, a maternidade seria a causa da situação de subordinação social da mulher. Ao mesmo tempo, disse Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se mulher”, ou seja, seria possível reverter este estado de subordinação da mulher, pela rejeição à maternidade.

Nesta direção, em uma entrevista conjunta de Beauvoir e Friedan reproduzida por Montenegro (1980), Friedan dizia que *“a desumanização e a exploração do sexo e o machismo do homem são causados pela desigualdade da mulher. Quando isso mudar, haverá uma libertação sexual real”*.

A recusa à maternidade foi a saída para escapar à dominação masculina. Portanto, a mulher, para ser igual ao homem, deveria negar-se exatamente à experiência que, na natureza, ou seja, no sentido biológico, e no imaginário da cultura, designam um lugar específico à mulher. Este argumento tentou constituir

um imaginário onde a dominação masculina desapareceria a partir de um novo lugar para a mulher, **lugar de exclusão da maternidade**. Chama a atenção, também, que os argumentos construídos pelos homens, e que servem como justificativa para a dominação exercida sobre a mulher na questão da maternidade como natureza feminina, obedecem à mesma ordem de preconceitos que aqueles que Beauvoir utiliza para propor a recusa da maternidade. Em Schwarzer (1985), Beauvoir declara: *“Escapei à maior parte das servidões da mulher: às da maternidade, às da vida doméstica”*.

As posições de Beauvoir, como representante de uma vertente de análise da questão da desigualdade de gêneros, não se restringiam à maternidade. Ela também faz restrições ao casamento, e trinta anos depois da publicação do *Segundo Sexo* Simone de Beauvoir declarava que se uma mulher quisesse um filho *“é melhor que o tenha sem casar, porque o casamento é a maior armadilha.”* (Schwarzer, 1983, p.72)

5.7 - O Feminino entre a Psicanálise e o Feminismo

A Teoria Psicanalítica pensou a maternidade como a via para a feminilidade. Levando em conta a positividade da emergência da mulher como sujeito histórico como quer o ideal feminista, e os determinantes inconscientes oriundos da organização da diferença sexual no primado da ordem fálica, não é difícil compreender o desacordo entre a temática igualitarista, temática do feminismo e o pensamento de Freud. Entretanto, encontramos em Rubin (1975), como uma radical representante do discurso feminista uma observação bastante interessante que

indica o que estaria em jogo, para o feminismo, na teoria da diferença sexual e da feminilidade em Freud, quando ela diz que como uma descrição da maneira como uma cultura fálica “*domestica as mulheres*” e nos efeitos para as mulheres da sua domesticação, “*a teoria psicanalítica não tem paralelo*”.

Acredito que o que está em jogo no debate entre o feminismo e a Psicanálise é exatamente o valor negativo que o pensamento feminista atribui à questão da diferença, por sua adesão ao imaginário da ideologia igualitarista. Para a Psicanálise, entretanto, existe um *contraste fundamental* (Freud, 1925) entre os dois sexos, contraste que, como já observei, se produz a partir da diferença entre os efeitos da castração para os dois sexos. Este é o ponto.

No pensamento de Freud sobre a diferença sexual o feminino é colocado no registro da falta na medida em que a diferença sexual é resultado dos efeitos da castração e se constrói a partir de processos identificatórios inconscientes que ocorrem na travessia edipiana. A concepção de Freud é tributária de uma representação do feminino que pertence à cultura ocidental que não é, entretanto, conforme os ideais igualitários modernos. Tornar-se mulher em Freud é uma construção que passa pela *maternidade*, como uma tentativa de superar a experiência de falta, marca da castração na menina na construção da diferença sexual.

A maternidade seria uma tentativa de tornar-se mulher “não castrada”. Esta tentativa se configura, neste sentido, como um projeto fálico-narcísico, como uma estratégia contra a castração. Talvez pudéssemos nos perguntar, a partir disto, se a maternidade não se constituiria, também, em uma defesa contra a feminilidade...

Como permanecer na feminilidade na Ordem da Cultura? Talvez o preço a pagar seja, como o próprio Freud observou, um *repúdio à feminilidade*, tanto pelos homens como pelas mulheres...

A imagem da maternidade como a saída feminina é uma imagem que se repete na história das mentalidades. Nietzsche disse que assim como tudo na mulher é enigma, tudo na mulher tem uma única solução, a gravidez. Tornar-se mulher tornando-se mãe é, para Freud, a saída da mulher: colocar-se como parte do sistema simbólico de reprodução.

É por identificação com a mãe do período pré-edípico que a mulher se torna mãe, o que supõe que a mulher sustenta um compromisso com a antiga ligação com a “antiga” mãe, portanto com o passado do desejo infantil. Esta força da ligação originária da menina com a mãe do período pré-edípico é exatamente o que faz emergir o desejo de ser uma mãe, como sua mãe. Assim, estaria no reconhecimento desta mãe e no reconhecimento de sua dívida com relação a esta imago materna a origem do desejo de ser mãe. Disse Freud:

“A identificação com a mãe, na mulher, permite reconhecer dois estratos, o pré-edípico, que repousa sobre a ligação terna com a mãe e a toma por modelo, e aquela, mais tardia, saída do Complexo de Édipo, que quer eliminar a mãe e a substituir pelo pai... Mas é a fase da terna ligação pré-edípica que é decisiva para o futuro da mulher; é nela que se prepara a aquisição destas particularidades com as quais ela satisfará mais tarde seu papel na função sexual e assumirá suas inestimáveis funções sociais” (Freud, 1932, p.164).

Resultado de uma construção, a feminilidade passa por um longo e doloroso caminho marcado por **uma renúncia amorosa difícil ao seu primeiro objeto de**

amor, a mãe, para que lhe seja possível retornar e identificar-se com ela em seu desejo de uma criança. Aí se inscreve a experiência da maternidade.

Do ponto de vista do feminismo, duas ordens de resistências ao discurso da Psicanálise podem ser ressaltadas. Uma delas tem a ver com um preconceito *naturalizante*, que confunde, em muitos discursos feministas, sexo e sexualidade. Freud falava de sexualidade, de uma experiência psíquica a partir da qual o sujeito se organiza com relação ao seu desejo independente de qualquer correspondência anatômica. Neste sentido, as escolhas homo ou heterossexuais, são da ordem do desejo, e apenas para fins de procriação se pode falar de exigência de uma relação heterossexual, pelo menos até o momento...³⁴

Outra ordem de resistência é relativa à problemática moderna. A idéia da diferença é uma idéia intolerável à ideologia individualista. A confusão entre a dimensão de “indivíduo”, como realidade empírica e “sujeito” como realidade psíquica e intersubjetiva foram elementos importantes para tornar difícil o diálogo entre o feminismo e o pensamento freudiano.

Em Freud não há igualdade possível. A problemática freudiana aponta, ao contrário, para processos assimétricos na construção da diferença sexual. Por não ter aderido ao paradigma moderno da igualdade a problemática freudiana teve a possibilidade, a meu ver, de enunciar a diferença como absoluta construção da singularidade do desejo.

³⁴ Atualmente, com as novas tecnologias de reprodução, abre-se um outro campo de possibilidades para a problemática da procriação. A discussão sobre a demanda de filhos em casais hetero ou homossexuais com recurso às novas tecnologias de “reprodução” possibilita repensarmos a questão da procriação não mais enquanto uma problemática de ordem biológica, como se tem insistentemente colocado, mas na dimensão de uma *exigência* de procriação ligada à questão da ancestralidade.

6. NOTAS SOBRE A FORMAÇÃO DA FAMÍLIA NO BRASIL

“No Brasil, o problema não é certamente o amor ou a morte, mas o ser amado e o morto”.
(DaMatta, *A casa & a Rua*)

6.1 - A Família: Da Colônia ao Estado Moderno

Neste capítulo me proponho a discutir alguns traços que marcam o surgimento e a transformação da família no Brasil, para que, considerando os limites do universo investigado, possa obter elementos de análise sobre o impacto na subjetividade da família dos processos de modernização da sociedade brasileira.

A formação social brasileira traz a marca do nosso colonizador, um povo ibérico cujos valores e formas de pensar fazem parte das sociedades mediterrâneas. Para os povos mediterrâneos os valores de honra e vergonha são elementos centrais na sua cultura. Peristiany (1965) descreve estas sociedades como *“pequenas e fechadas, onde as relações pessoais face-a-face, por oposição a relações anônimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do ator é tão significativa como o papel que tem a desempenhar”*(*op. cit.*, p.5). Pela primazia das relações face-a-face estas sociedades constroem uma ética particularista, onde o cumprimento às regras convive com a possibilidade de que elas podem, eventualmente, ser descumpridas. Diante de um caso de descumprimento das leis avalia-se a situação. Eventualmente, a lei pode ser desobedecida, e é possível que este fato seja aceito sem que, por esta razão, a lei deixe de ser “reconhecida” como tal. A casuística se torna, portanto, a regra maior nestas sociedades.

Para os mediterrâneos a família tem um valor central. Por esta razão o estudo da família no Brasil tem sido fonte tão fundamental para a compreensão da nossa formação e das mudanças na nossa sociedade. Especificamente, o estudo de alguns traços ou características desta família tem merecido a análise daqueles que se dedicam a este campo de investigação. Entre estes traços destaca-se o modelo *patriarcal* como modelo da família do período colonial e seu caráter *conservador*, ambos traços atribuídos à herança da colonização portuguesa. O modelo patriarcal, exaustivamente analisado por Gilberto Freyre (1951), forneceu as bases de compreensão da nossa formação, possibilitando entendermos como se articulam, no imaginário brasileiro, de modo tão particular, as questões relativas às esferas pública e privada.

Embora não haja unanimidade em relação à predominância deste modelo reconhece-se a influencia da família patriarcal como matriz e formadora de uma mentalidade e de uma ética que influenciou todas as formas de organização familiar, seja a família dos escravos ou a família conjugal de hoje.

DaMatta (1987) afirma que “...*Há uma “escolha” por parte da sociedade brasileira, que valoriza e institucionaliza a família como uma instituição fundamental à própria vida social*”(op. cit., p.125). Analisando o comportamento de alguns personagens da vida política do país nos últimos anos, DaMatta mostra como convivemos, ao mesmo tempo, com uma lógica individualista e liberal e com um lado “tradicional”, hierarquizador e conservador, cuja lógica de funcionamento ainda permanece sendo aquela descrita por Freyre em “Casa Grande e Senzala”. Ou seja, o jogo das influências das grandes famílias patriarcais do Brasil-Colônia

transferiu-se para o próprio Estado, que se tornou o grande distribuidor de favores e de privilégios, não só para os consangüíneos, mas também para os amigos e “afilhados”, exatamente como no modelo familiar patriarcal.

Como disse Tarlei de Aragão (1983), “*esta é uma sociedade relacional, na qual fora da família não há salvação...*” (op. cit. p.114). Neste sentido, me parece que vivemos no Brasil um processo de acentuada penetração dos valores modernos individualizantes na sociedade, fundamentalmente nas camadas urbanas, com um Estado que é ainda patriarcal.

A afirmação de Tarlei de Aragão sobre a família o conduziu à hipótese de que é graças ao *caráter central* da categoria *mãe* ou *esposa-mãe* no interior da família que a sociedade brasileira mantém-se com sua característica relacional. Aragão acredita que, através deste valor central da categoria *mãe*, o código doméstico continua a exercer marcante predominância no universo público, possibilitando que a produção no campo das representações domésticas se estenda às dimensões da vida pública.

A família patriarcal como Freyre a descreve, foi o principal elemento sociológico que conferiu unidade a todas as formações sociais daquele período. A figura do patriarca dominava com autoridade incontestável não só a família mas a política, a economia, enfim, a sociedade em geral. Porém, e ainda é Tarlei de Aragão que observa, o poder incontestado e absoluto na vida doméstica da figura do pai acentua a importância deste espaço doméstico ao qual, evidentemente, está associada a figura da mulher e da mãe.

Antonio Candido (1951) observou que, dado que a colonização do Brasil foi

feita por portugueses provavelmente oriundos das zonas rurais e dos estratos sociais médios e baixos, sua participação na cultura era de caráter acentuadamente conservador. Sendo assim, tendiam a permanecer com o modelo da velha estrutura de família patriarcal, e resistiam muito a mudanças. O modelo do “pater-famílias” admirado era uma figura “truculenta” e autoritária, de costumes rudes, possuindo, nas palavras de Antonio Candido, “*um alto senso de sua própria dignidade*”. No entanto, ele se caracterizava, também, por uma acentuada promiscuidade sexual.

A escassez de mulheres brancas e a existência de uma população nativa de mulheres índias, seguida da vinda das escravas negras, contribuiu para aumentar o número de relações sexuais “*irregulares*” e para o aparecimento de mestiços em quantidade. O preconceito, como assinala Antonio Candido, era mais social que racial, funcionando, na verdade, para defender o núcleo familiar.

A estrutura de organização da família patriarcal respondia perfeitamente à economia latifundiária. Era composta pelo casal, sob dominação do marido, pelos filhos, irmãos e irmãs, tios e tias, primos, noras e genros, afilhados, enfim, um grupo de agregados que dela faziam parte cuja relação baseava-se em um tipo de solidariedade parental extensiva, que tornava a família patriarcal um poderoso sistema de dominação política e econômica. A relação de “compadrio” era extremamente prestigiada, independente de laços de sangue. À semelhança de Portugal, o lado *materno* era tão importante quanto o *paterno* (os filhos tinham o sobrenome do pai ou da mãe, enquanto as filhas ficavam, preferencialmente, com o sobrenome da mãe). Além deste núcleo periférico, ao casal vinham somar-se os serviçais, os escravos com os filhos. Entre eles estavam as amantes e as concubinas

do homem branco, que convivia com os filhos destas relações. Estes filhos eram, por sua vez, tolerados com complacência no núcleo familiar.

Assim, do processo de colonização do Brasil, devido à baixa densidade de população e à marcante presença do regime escravo, resultou um grande contingente de filhos ilegítimos, o que criou uma situação *de fato*, absorvida pelo sistema familiar patriarcal no interior da sua estrutura hierárquica sem que a legitimidade ou a continuidade do casal fosse, em geral, contestada.

Quanto à posição central da mulher, embora na lógica familiar hierárquica lhe coubessem as obrigações relativas à casa, ela cooperava com o marido nos negócios do plantio, na abertura de novas fazendas e era responsável por toda o sistema de “relações sociais” da família, o que lhe conferia, obviamente, uma parcela nada desprezível de poder. Em circunstâncias especiais muitas mulheres assumiam a chefia dos negócios revelando-se capazes de tomar o lugar de “líder” do grupo familiar. Suas estratégias de dominação a partir do universo da casa são bastante conhecidas a partir da própria literatura sobre a época.

A este respeito, coincidindo com a análise de Tarlei de Aragão, diz Antonio Candido (1951):

“...All in all we may conclude that the authoritarian predominance of the pater- familias did not exclude, as many have written, the active participation of woman in the domestic society. Furthermore, perhaps it is possible to affirm that the patriarchal regime created, in Brazil, conditions for the exercise of certain virile aspects of feminine personality which favoured the development of accentuated characteristics of command and initiative in the woman”(op. cit. p.207)

Quanto à transição do modelo hierárquico da família patriarcal ao modelo de conjugalidade igualitarista moderno, este modelo de família nuclear burguesa só chegou ao Brasil já ao final do século XIX, com a chegada das idéias liberais e com o início do desenvolvimento industrial. As mudanças na estrutura econômica e política da sociedade brasileira foram determinantes na quebra do modelo patriarcal. Os processos de industrialização e urbanização tiveram como consequência uma intensa migração das populações da área rural para as grandes capitais.

Contudo, o modelo da família nuclear burguesa não se sustentou, no caso brasileiro, a partir de uma classe burguesa em formação, diferentemente do que ocorreu nas outras sociedades da Europa que se modernizavam e de onde importávamos o sonho de desenvolvimento moderno. Éramos uma sociedade ainda baseada no latifúndio, com uma economia exportadora baseada no trabalho escravo e, como assinali, com um modo “patriarcalista” de pensar.

A família moderna chegou com um projeto de organização de relações de simetria conjugal, inclusive intergeracional, devido, principalmente à participação da mulher, ainda que pequena, no mercado de trabalho. Este projeto reduzia, inevitavelmente, o poder do pater-famílias pois na medida em que se faz uma ruptura com o sistema familiar hierárquico anterior, passa a haver uma demanda de equivalência nas relações dentro do sistema familiar, gestado, por um lado, por um novo sistema produtivo e, por outro, pela adesão à ideologia moderna individualizante.

O modelo de família nuclear foi se constituindo na subjetividade da *intimidade* como característica do espaço familiar, próprio à reprodução da

ideologia individualizante moderna. Entretanto, no caso brasileiro, este processo apresentou uma peculiaridade importante como já foi assinalado. Como um país periférico, onde ainda predominava um modelo econômico agrário-exportador e uma mentalidade patriarcal, no Brasil a família nuclear burguesa “adaptou-se”, digamos assim, à raízes do nosso imaginário hierárquico patriarcal, fenômeno aliás característico do processo de modernização da sociedade brasileira.

Neste sentido, vale lembrar a chegada da Corte portuguesa como um marco importante para a divulgação de idéias “europeizantes” na Colônia, idéias que traziam inclusive uma crítica ao lugar da mulher na família patriarcal.

Freire Costa (1983) descreveu, a respeito do processo de modernização no Brasil, a existência de um “*aburguesamento*”, como um movimento pelo qual se propagaram as idéias higienistas, idéias importadas do universo de concepções da burguesia industrial européia. Estas idéias trouxeram um novo papel para a família. Assim, coube à família, especialmente à mãe, passar a se dedicar às funções de educação e de formação moral, constituindo-se como o novo agente social de controle higiênico. Estas novas funções da família contribuíram decisivamente para transformá-la no espaço intimista, de cuidados mais finos de individualização, cuidados para os quais a antiga família patriarcal não podia corresponder, dadas as suas próprias características.

O processo de modernização da sociedade brasileira merece um exame maior que aqui não cabe, inclusive pela natureza deste estudo. Neste sentido, o que interessa sublinhar é a questão que marca o imaginário da família moderna. Este imaginário teve determinantes que são resultado do processo de modernização do

país, apresentando-se, por essa razão, com esta característica de “estratégia de permanente construção de um “moderno” adaptado ao “arcaico”. Poderia sintetizar esta estratégia na expressão tão interessante de Buarque de Holanda (1956): “...somos uns desterrados em nossa terra”.

Esta questão foi examinada por Schwarz (1992) em “As idéias fora do lugar” onde o autor, através da análise da obra de Machado de Assis, discute algumas idéias importantes para a compreensão da nossa formação. Analisando de que modo nós absorvemos as idéias liberais européias, Schwarz nota que a colonização produziu três classes de população: o latifundiário, o escravo e o “homem livre”. A partir destes últimos aderimos às estratégia individuais porque o homem livre dependia e vivia do *favor*. Este foi um poderoso mecanismo que permitiu a produção de uma subjetividade pela qual alguém na sociedade recebe um favor e juntamente com aquele que tem poderes para concedê-lo tornaram esta categoria a “*nossa mediação quase universal*”. O *favor* atravessou as diferentes atividades da sociedade, desde a política até as profissões liberais. Neste sentido, a meio caminho entre a concepção de “cidadania” (como um ideal a atingir que poderia nos fazer ser modernos como os modernos) e a antiga mentalidade do patriarcado que o concedia aos seus agregados, instituímos o *favor* como forma de adesão à ideologia liberal. Entretanto, o favor que faz do homem livre um homem dependente o faz em nome da independência. O favor fez com que “ser parente” passasse a ser um mérito: “*adotadas as idéias e razões européias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente “objetiva”, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor*” (Schwarz, *op. cit*, p.17).

A tese do autor é, neste caso, a de que a sociedade brasileira, ao longo do seu desenvolvimento, tem reproduzido, a seu modo, as idéias européias. E, ao reproduzirmos estas idéias sem que elas reflitam transformações sociais que lhes correspondam, fazemos uma espécie de “colagem mais ou menos” do modelo das sociedades modernas, para a qual a justificativa do “mais ou menos” é exatamente o lugar de onde nos reconhecemos no eterno jogo de particularismos com a lei que aceitamos sem problemas.

Como mecanismo de subjetivação, esta colagem atravessa todas as classes sociais, situando no interior do Estado um discurso moderno e uma prática “tradicional”, patriarcalista. Com relação à transformação do modelo de família, observamos o mesmo processo analisado por Schwarz: adesão à ideologia individualista como modelo hegemônico, ao mesmo tempo em que não abandonamos os valores corporativos e de linhagem que caracterizam o a família tradicional patriarcal, valores estes encontrados mais acentuadamente nas elites da sociedade.

6.2 - O Lar é Sagrado ...

“O Divino para mim é o real”
(Clarice Lispector, *A Paixão segundo GH*)

No argumento de Tarlei de Aragão, a família como instituição e a categoria “esposa-mãe” não restringem sua produção de representação e de determinação de comportamentos sociais ao espaço doméstico, mas expandem-se pela sociedade como um todo, inclusive na esfera pública. Ao valor central da categoria “mãe”,

articulou-se também a representação da mulher como marca de um feminino *incontrolável* na sua própria natureza. Cabia, portanto, ao homem exercer sobre ela o controle necessário. A casa é, certamente, o seu lugar apropriado.

O esforço de domesticação da figura da mulher resultou na sua “*santificação*” através da maternidade. Resignando-se ao sacrifício que representa a renúncia à sua sexualidade, portanto, à sua “natureza”, a mulher torna-se santa.

Esta representação de mãe subsistiu, mesmo nos anos sessenta, apesar do acentuado processo de autonomização individual, na qual o discurso feminista teve importante papel. Os movimentos feministas nos Estados Unidos e na Europa ecoaram nas camadas médias urbanas no Brasil promovendo um grande questionamento a respeito do lugar da mulher na família e na sociedade.

As repercussões destas questões na sociedade brasileira parecem ter resultado no que Duarte (1995) observa como “*dissolução do formato hierárquico... como sintoma de um deslocamento mais radical: o da assunção pelas mulheres do projeto individualizante*”(op. cit.,p.36).

Mas, apesar de todas as transformações de representação da família e da diferença sexual, gostaria, finalmente, de citar Héri-tier (1996a):

“Bien sûr, il y a le rôle essentiel des “acteurs sociaux”, hommes et femmes: on peut donc espérer aller vers une égalité des sexes de plus en plus grande, si c’est bien la tendance observable actuellement. Leur rôle n’est pas négligeable, loin de là, et l’évolution positive des sociétés occidentales est à mettre à leur crédit. Mais je doute cependant qu’on arrive jamais à une égalité idyllique en tous domaines, dans la mesure où toute société ne pourrait être construite autrement que sur cet ensemble d’armatures étroitement soudées les unes aux autres que sont la prohibition de l’inceste, la répartition sexuelle des tâches, une forme légale ou reconnue d’union stable, et, je l’ajoute, la valence différentielle des sexes” (op. cit., p.29)

7. PESQUISA

7.1 Considerações preliminares

*“...As verdades são já imaginações
e a imaginação está no poder desde sempre...”*
Paul Veyne

Na História das Mentalidades, os processos de subjetivação apresentam continuidades e rupturas através das quais apreendemos às vezes o surgimento de questões inteiramente novas, às vezes novas formas de pensar sobre questões que são muito antigas. O problema da subjetivação, como observa Veyne (1987), não é filosófico, é fundamentalmente histórico, como uma história social ou política, *“ao mesmo título que a história social ou política; melhor ainda, é exclusivamente histórico, uma vez que o sujeito dos filósofos varia historicamente”* (Veyne, *op. cit.* p.22).

Neste sentido é que entendo a categoria “indivíduo” como uma categoria histórica. Se considerarmos as abordagens tradicionais da História que procuram apreender as “verdades” dos acontecimentos, elas não seriam adequadas para os objetivos desta investigação. Por esta razão, tenho outra concepção de investigação, utilizando-me do paradigma da “Nova História”.³¹

Burke observa, a respeito da “Nova História”, que, sendo um movimento,

³¹ Burke (1992) discute as implicações desta nova concepção da História, sinalizando que esta nova História fez surgir novos campos de análise num contexto de mudanças importantes, possibilitando uma abordagem mais antropológica na escrita da História.

está unido muito mais em torno daquilo a que se opõe. Ou seja: existe uma linha bastante nítida que demarca a História tradicional e a “Nova História” mas o campo da Nova História apresenta discursos bastante heterogêneos quanto à definição de seus objetos e quanto aos seus métodos.

Foi a problemática de investigação relativa a História das Mentalidades, pela especificidade dos seus objetos, que impôs uma ruptura com os paradigmas positivistas da História tradicional, construindo-se novos paradigmas através da recusa de todas as formas de positivismo lógico ou empírico e da aceitação de um novo modelo de racionalidade.

A História Tradicional trabalha com uma concepção de investigação na qual se considera que é possível conhecer-se os fatos de modo exato e imparcial. A realidade seria, nesta concepção, captável ao nível dos “puros” acontecimentos. Assim sendo, verdade e realidade se confundiriam, cabendo ao pesquisador, através de uma rigorosa “metodologia”, resguardar-se de equívocos e isentar-se de qualquer julgamento, sempre em busca da maior objetividade possível.

A idéia de que estamos permanentemente construindo diferentes objetos segundo os diferentes modos pelos quais nós organizamos e concebemos a realidade é uma idéia estranha à visão da História tradicional. Também é estranha a idéia de que, uma vez que *nós* organizamos a realidade, ao descrevê-la estamos, inevitavelmente, implicados com o texto que produzimos.

Dada a dificuldade de lidar com o paradigma da História Tradicional, a

investigação sobre questões como *a infância, a morte, a loucura, o corpo, a feminilidade*, só muito recentemente puderam se tornar temáticas a serem investigadas como “*construções culturais*”, tendo por conseqüência o abandono dos antigos paradigmas.

Deste ponto de vista, este trabalho não tem a pretensão de comprovar “verdades”. Ao mesmo tempo, toda a sua construção está atravessada pelo meu desejo, por minha implicação como autora, seja na escolha do campo teórico, seja na escolha do tema central, seja no interesse que me fez dirigir meu olhar para uma época determinada, no caso, para os anos sessenta. Acredito, então, que nossas indagações são sempre informadas por escolhas filosóficas, e, principalmente, pelas chamadas *razões pessoais*, mesmo quando disso não se fala, ou não se dá conta. O problema se resume em que, se admitimos nossa implicação, admitimos, também, que nossas conclusões são, em todos os casos, relativas e datadas. Nunca trabalhamos com a “realidade dos fatos”, mas sim com *representações* da realidade, embora isto nos faça estar em permanente discussão com a nossa própria herança cartesiana. É esta que nos faz querer encontrar explicações universalizantes em tudo, quando o que de fato existe, em última instância, são apenas interpretações, modos particulares de olhar... Às vezes desqualificamos enunciados que julgávamos corretos e reabilitamos antigos olhares que já considerávamos equivocados e superados... Captamos igualdades e diferenças em função das nossas escolhas teóricas e em razão de nossas próprias implicações com nossos objetos de conhecimento. Em resumo, “*a verdade é apenas uma produção histórica feita pelos homens*”, como observou Veyne

(1987).³²

7.2 Situando a problemática

A partir dos marcos teóricos que escolhi e através dos relatos das experiências e do cotidiano das pessoas que entrevistei, meu interesse foi o de procurar acompanhar e interpretar de que forma, nesta subjetividade constituída e, levando em conta o imaginário “libertário” dos anos sessenta, veio a se inscrever a questão do “desejo de filho”. Entendendo desejar um filho, como Freud formulou, ou seja, como um desejo que é uma elaboração de um desejo inconsciente, o filho é sempre um “substituto” de algo que falta. Procuro apreender, neste sentido, os destinos desta questão a partir do percurso de cada pessoa, nos desdobramentos das suas vidas, quando interpretado por cada um quando ao contar a sua própria história.

7.3 Ainda os anos sessenta...

Na primeira parte do trabalho trabalhei com o pensamento dos autores que considero serem fundamentais para analisarmos o problema da formação da subjetividade moderna.

³² Neste sentido, quero registrar a observação de Souza Santos (1985), a respeito do novo paradigma emergente, onde o caráter autobiográfico e auto-referenciável é “*plenamente assumido*”, produzindo um conhecimento “*compreensivo e íntimo*” que, ao invés de nos separar, nos une, pessoalmente, ao que estudamos. Para isto, é necessário resistirmos à separação entre sujeito e objeto de conhecimento, como exige o paradigma positivista das ciências modernas.

Seria, contudo, impossível poder me referir aos anos sessenta e setenta sem comentá-los como tendo sido um momento de enorme questionamento sobre os costumes e sobre a ordem social de modo que, através dos discursos e das lutas políticas da época, estes anos colocaram em xeque, do Primeiro ao Terceiro Mundo, os fundamentos da “ordem estabelecida”.

Do ponto de vista dos costumes, a reivindicação de liberdade trazia a idéia de que havia que lutar contra toda e qualquer manifestação da “ordem burguesa”. Marcuse e Reich foram, neste sentido, uma referência teórica importante, contribuindo para a construção de um imaginário onde o livre exercício da sexualidade seria uma forma de “combate” à ideologia “burguesa” que exerceria sua dominação através da repressão à sexualidade e à liberdade dos comportamentos em geral. Os discursos de culto à liberdade sexual, como discursos revolucionários, ficaram marcados nos anos sessenta como um modo de pensar importante na ideologia individualista dos nossos dias.

O discurso da solidariedade e o engajamento em projetos de transformação da sociedade constituíam um outro lado das discussões sobre a igualdade, uma igualdade que era necessária para que fossem eliminadas as injustiças sociais. A Guerra Fria se sustentou, desde o pós-guerra, pela divisão do mundo em dois “blocos” em que o socialismo representava para muitos o ideal de uma sociedade com justiça e com igualdade. Porém, a partir dos acontecimentos mais recentes nos países socialistas, há que se reconhecer que, mesmo no mundo socialista, parece não ter se constituído uma *subjetividade* cujos valores pudessem se opor, com alguma resistência, às mudanças de valores e de referenciais que emergiram

com o fim da “União Soviética”.

Ao contrário, em termos de construção de subjetividade, parecem ter sido, de fato, os discursos de defesa da *liberdade sexual* e da *liberdade individual* de uma forma geral, a mais marcante herança do imaginário dos anos sessenta. A idéia de que haveria de surgir uma sociedade “sem repressão” onde os indivíduos poderiam ser felizes, veio a transformar muitos valores, fundamentalmente com relação a tudo que representava uma possibilidade de limitação à liberdade individual. Neste sentido, vale lembrar Sennett quando analisa a cultura moderna como uma cultura narcísica, cuja subjetividade foi se constituindo com a idéia de que a “boa” sociedade seria uma sociedade sem repressão.

Como a idéia de *felicidade individual* ficou articulada à idéia de *liberdade individual*, mudanças significativas ocorreram com relação às expectativas dos relacionamentos, na medida em que a idéia do indivíduo soberano se impôs. As margens de negociação entre o indivíduo e o *outro* social se estreitaram e já não vale tanto a pena, no mercado das trocas afetivas que se construiu, “abrir mão da liberdade”. Na realidade, o valor da liberdade individual adquiriu uma supremacia de tal ordem que é, na maioria das vezes, o valor maior.

Nas transformações da família este valor liberdade/igualdade sustentou-se pela acentuação de traços narcísicos, produzindo mudanças importantes na representação da procriação, como já comentei. Em outras experiências sociais estes efeitos também podem ser observados, como nas novas concepções pedagógicas igualitárias, na ênfase da igualdade de direitos das minorias ou na prolongada discussão em torno das relações entre gêneros. São questões que têm

sido exaustivamente debatidas a partir, principalmente, dos anos sessenta.

Tomando de Bruckner (1996) sua visão sobre o ideário dos anos sessenta,

“S’il est un message propre a Mai, il est dans l’invitation faite a chacun de réinventer sa propre existence, de ne pas plier devant les convenances. La société bourgeoise étant celle du salariat, de l’emploi du temps, de la dictature de l’horloge, de la monotonie, il s’agissait de se soustraire à ces fatalités”(op. cit., p.18).

Considerando todas as questões apontadas na subjetividade deste final de século, e, em especial, o imaginário libertário dos anos sessenta, de que forma o desejo de filho incidiu na problemática das mulheres?

No pensamento freudiano, como vimos, a maternidade é a via da feminilidade. Entretanto, o discurso feminista na tradição de Beauvoir (1949) trouxe a idéia de que as mulheres deveriam evitar a maternidade para que se tornassem independentes e escapassem à opressão masculina.

Do ponto de vista da Cultura há uma identificação entre as representações de mulher e de mãe, identificação pela qual ser mãe é uma espécie de destino natural a todas as mulheres. Neste caso, as exceções confirmam a regra.³³ A procriação é um operador simbólico presente em todas as culturas, independente das infinitas formas pelas quais esta questão é interpretada em cada uma ... Vale destacar a observação de Héritier (1975) segundo a qual uma reivindicação total por autonomia, igualdade e acesso ao poder... *“ne peut que passer par le refus de la maternité, donc de la reproduction sociale”* (op. cit., p.162).

³³ Estou me referindo às representações e às imagens sobre a mulher estéril. Em Garcia Lorca, Yerma, no seu desespero e diante do olhar de reprovação dos que a cercam, interroga à Velha: *“Por que estou seca?”* E suplica: *“Você há de me dizer o que eu tenho que fazer, que eu farei qualquer coisa, ainda que me mande cravar-me agulhas no lugar mais débil dos meus olhos”*.

Caberia então perguntar a partir de que lugar nesta Cultura poderia se constituir uma subjetividade feminista nos termos propostos pelas idéias que Beauvoir tão bem representou? Considero que seu argumento, sustentando-se num ideal da igualdade, leva, imaginariamente ao apagamento deste sinal de diferença que a maternidade expõe. Talvez menos por ser a maternidade, de acordo com o argumento, a causa de “opressão masculina” e muito mais porque, apesar da positividade do discurso feminista na conquista de um novo lugar social para as mulheres, este discurso está submetido ao ordenamento fálico que ele mesmo quer negar e no qual, de resto, a feminilidade da mulher permanece colocada. A conquista deste lugar de negação da maternidade nesta cultura seria, a meu ver, para as mulheres, uma conquista fálica, que se expressa nos termos de um repúdio às insígnias da feminilidade.

Entretanto, vale lembrar, a maternidade é, também, uma saída fálica, pois é pelo recalçamento da feminilidade enquanto representação da falta que a maternidade oferece à mulher este resgate narcísico.

É preciso, entretanto, considerar que, sendo o filho um projeto de completude narcísica para a mulher, Freud trata da questão da castração nos seus efeitos simbólicos, e para os dois sexos. No caso da mulher, ele fez uma equivalência simbólica “bebê/phallus”, o que torna a maternidade uma estratégia feminina para sair da condição de castrada. Neste sentido, se a maternidade simbolicamente promove um resgate, isto quer dizer que as mulheres (e os homens) podem também produzir outras vias sublimatórias à castração, marca fundante de todo sujeito, originária da proibição de um incesto desejado no

Complexo de Édipo.

A meu ver, o discurso feminista de repúdio à maternidade construiu-se em um imaginário de “combate” a partir de regras ditadas pela subjetividade de ordem fálica, as mulheres devendo colocar-se *em guarda* dos seus próprios desejos, como, por exemplo, o de um filho, já que, cedendo nesta questão, estariam cedendo ao homem, e caindo em suas próprias armadilhas...⁴

Com relação a esta problemática, vou procurar, nos relatos de vida das entrevistadas, analisar aspectos que estão em jogo entre a razão e o desejo. Entre a espinha dorsal do discurso feminista na linha de Beauvoir, onde, como já disse, o que predomina é a *falicidade* dos argumentos e a prevalência fálica que marca a concepção teórica sobre a diferença sexual em Freud, quero destacar, do percurso freudiano, um dos seus últimos textos, *Análise Terminável e Interminável*, de 1937, no qual, devido à sua persistência em seguir interrogando sobre o enigma da feminilidade, ele disse:

“O repúdio à feminilidade pode ser nada mais do que um fato biológico, uma parte deste grande enigma da sexualidade. Seria difícil dizer quando e se conseguimos êxito em dominar este fator num tratamento analítico. Nós nos consolamos com a certeza de que demos à pessoa analisada todo o incentivo possível para reexaminar e modificar sua atitude para com ele” (p.287).

7.4 Sujeitos

Um critério básico norteou a escolha das entrevistadas neste estudo: o fato de terem tomado a decisão de levar adiante uma gravidez independente da decisão do “parceiro”. Como “parceiro” significo aquele que a mulher reconhece

como pai do seu filho.

Outro critério de seleção, além deste primeiro, foi o da localização dos sujeitos em termos da sua experiência *geracional*, já que me interessava investigar a problemática de uma experiência de maternidade que surgiu a partir dos discursos libertários e feministas dos anos sessenta e setenta. Todas as entrevistadas tiveram seus filhos na década de oitenta e suas “histórias de vida” situam suas experiências de juventude nos anos sessenta e setenta.

As mulheres entrevistadas, em número de cinco, pertencem ao universo de classe média urbana do Rio de Janeiro. São todas profissionais de nível superior, exercendo profissões correspondentes às suas formações universitárias. Elas têm, em média, entre quarenta e cinquenta anos. Todas vieram de cidades pequenas, seja do interior do Estado do Rio de Janeiro ou do interior de outros estados.

Cheguei a elas através da indicação de pessoas com as quais eu mantinha algum tipo de relação profissional ou de amizade. Procurei fazer contatos com pessoas que já haviam participado ou que participam ainda hoje de algum fórum de discussão e/ou de prática feminista. Todas as entrevistadas tomaram conhecimento do objetivo desta investigação e não apresentaram qualquer restrição à sua participação, pelo contrário, ofereceram-me seus depoimentos com absoluto empenho e boa vontade. Ao final dos encontros desejavam-me “boa sorte” na Tese.

Uma dificuldade inicial foi encontrar mulheres que tivessem uma experiência que poderíamos chamar de “radical” a respeito da situação de “produção independente”, à semelhança das experiências na Europa ou nos

Estados Unidos. Não encontrei aqui, em nenhum caso, mulheres que tivessem filhos com parceiros com os quais tivessem, propositadamente, cortado todos os laços.

A meu ver isto pode ser explicado por características particulares à formação da sociedade brasileira, por um lado. O valor central da família e o modo peculiar que tendemos a assimilar e interpretar as experiências das sociedades modernas têm determinado que encontramos no Brasil sempre uma “leitura” ou uma decodificação dos modelos que aqui chegam, inventando-os nas nossas próprias experiências, a partir de um compromisso de convivência entre um ideal moderno a que aspiramos e o tradicional, como marca da nossa constituição social. Esta seria, como se refere Schwarz (1992), a nossa “*originalidade nacional*”.

Por outro lado, como país do Terceiro Mundo, a questão econômica também é um determinante no sentido de que há uma capacidade de subsistência individual menor na maioria dos segmentos assalariados da sociedade, especialmente das mulheres. Por parte do Estado, não temos políticas públicas desenvolvidas de forma a assegurar direitos de moradia, educação, saúde e trabalho e estas questões são equacionadas através de estratégias individuais e familiares. Portanto, a ajuda econômica de alguém, seja o pai da criança ou a família de origem, é, na maior parte dos casos, necessária e aceita. Contudo, no caso das entrevistadas, este não foi um fator importante, do ponto de vista das estratégias de relacionamento com os pais dos seus filhos.

7.5 Procedimento

As entrevistas foram realizadas no ano de 1996 e 1997 e, com exceção de uma delas, todas as pessoas foram entrevistadas duas vezes. As entrevistas se constituíram de narrativas de experiências, bastante longas, onde as pessoas contaram suas histórias de vida, sem nenhum roteiro por escrito a ser utilizado no decorrer das entrevistas. Entretanto, havia um pequeno roteiro com tópicos, elaborado previamente, que me serviu apenas como referência para, quando necessário, tentar abordar algum aspecto importante que, durante a entrevista, não tivesse sido tratado.

Este roteiro continha os seguintes tópicos: Como se deu a decisão de ter o filho independentemente da decisão do parceiro; circunstâncias que antecederam a gravidez; como foi o período de gravidez; como vê hoje esta decisão; que constrangimentos viveu (durante a gravidez e depois do nascimento da criança) que possam estar relacionados às circunstâncias de sua decisão; como descreve sua família de origem e a atual família; que tipo de conflitos foram vividos depois da decisão: com o pai da criança, com a família de origem, com o trabalho e nas demais relações sociais; importância e representação da maternidade para a mulher; diferenças de papéis materno e paterno.

Todas as entrevistas foram realizadas nas residências. Procurávamos sempre conseguir um horário de comum acordo, de modo a conciliar atividades profissionais e preocupações quanto à rotina doméstica, destacando-se, nesta, a questão dos compromissos com relação aos filhos.

O clima das entrevistas foi informal. Escolhi este tipo de entrevista por ser mais adequado aos objetivos da pesquisa, onde as formas de descrever suas experiências, suas preocupações, perplexidades e certezas que fazem o cotidiano de cada um compõem suas visões de mundo.

As entrevistas decorreram em um clima de descontração e as entrevistadas falaram espontaneamente sobre temas bastante íntimos, o que, de certa forma, surpreendeu-me como pesquisadora, pois tinha algumas preocupações relativas à abordagem de certas questões que, estando implicadas na problemática do desejo dos sujeitos, poderiam vir a desencadear situações de constrangimento mútuo. Isto, entretanto, não ocorreu, e encontrei, por parte das pessoas, um especial interesse e uma valorização positiva em relação às minhas indagações. Talvez pelo fato de que, no caso, o pesquisador era também uma mulher, estabeleceu-se uma situação de maior facilidade e, em alguns momentos dos relatos, desenvolveu-se uma cumplicidade, particularmente devido ao compartilhamento de experiências históricas que marcaram a entrevistadora e as entrevistadas.

Todas as entrevistas foram gravadas com a aprovação das entrevistadas. Em seguida o material foi transcrito para posterior análise. Nas transcrições, tratei de preservar tudo o que foi dito de forma a não alterar as falas, tal como foram ditas, com as pausas, as hesitações, as gírias e expressões próprias a cada pessoa, inclusive com erros gramaticais comuns na linguagem coloquial.

Nas transcrições, quando algum trecho do relato ficou ininteligível, optei por deixar uma lacuna, observando o fato. Minha preocupação em relação a esta questão se deve ao meu propósito de distinguir exatamente o que me foi dito e

como foi dito das interpretações feitas por mim, como autora do texto. Neste sentido, gostaria de dizer que, considerando inevitáveis minhas próprias interferências, tento, contudo, explicitá-las ao máximo, incorporando-as como parte do meu texto. De outra forma, estaria inútil e inadequadamente me colocando isenta ou neutra com relação ao material das entrevistas.

7.6 Indivíduo, sujeito e mulher nos discursos

Os discursos valorizam a categoria de “indivíduo” (Dumont, 1985), principalmente numa dimensão do “sujeito psicológico”. Aí se observa a ênfase dada à reflexões sobre si mesmo, ao direito a liberdade de escolha e à opção individual, esta última traduzida pela compreensão de que cabe a cada um definir seu próprio projeto de vida.

A questão sobre a igualdade de direitos das mulheres também ocupa um lugar privilegiado. Outra dimensão, igualmente interessante, é a encontrada na crença subjetiva da existência de um campo motivacional inconsciente, formulada, como veremos, como justificativa para as características pessoais que dariam prova da existência de uma especificidade e irreduzível singularidade em cada um.

A investigação do “desejo de filho” conduziu à discussão da relação entre mulher e maternidade, relação que é definida, às vezes, por uma identificação ainda fundada, em alguns casos, na crença de uma natureza feminina.

Há, também, nos relatos, elementos de ruptura com o discurso natural

biológico que podem ser sustentados, a meu ver, em duas principais vias. A primeira está no discurso freudiano sobre a sexualidade como foi enunciado por nos “Três Ensaio” de 1905, onde a sexualidade se distingue dos fins de procriação. A segunda via está no discurso feminista dos anos sessenta e setenta, quando a idéia de uma natureza feminina foi exaustivamente problematizada, não só no seu pressuposto essencialista mas, sobretudo porque ela está inscrita numa subjetividade de “dominação masculina”. A partir desta visão feminista, o discurso das entrevistadas sobre a diferença sexual refere-se a lugares socialmente construídos para homens e mulheres em cada cultura.

7.7 Dimensões de Análise

São as seguintes as dimensões relativas à problemática da maternidade que pretendo analisar nos discursos do universo pesquisado:

A . Desejo de Filho:

Nesta dimensão pretendo analisar os discursos das entrevistadas quanto à questão de “porque quis ter o filho” nas circunstâncias relatadas. Neste sentido pretendo discutir este desejo “autonomizado” frente a um outro, o parceiro. Procuro identificar nos discursos os possíveis conflitos entre um “projeto racional” de maternidade e a emergência do desejo de filho nas condições descritas.

B. Masculino e feminino

Do ponto de vista da Psicanálise há uma predisposição humana para a bissexualidade. Masculino e feminino são, portanto, construções que se referem a processos edípicos de identificação inconscientes que, na mulher e no homem, não são análogos. Com o feminismo, construiu-se um ideal de igualdade entre homens e mulheres cujos efeitos procuro identificar nos discursos das entrevistadas, através das suas referências às representações do feminino e do masculino bem como nos possíveis impasses que sobrevêm nestas representações como efeito daquilo que Freud apontou como impossibilidade de igualdade entre os gêneros.

C. A conjugalidade possível

Pretendo analisar as representações de casamento/ relacionamentos amorosos das entrevistadas, a partir das referências ao universo familiar de origem e aos ideais modernos de conjugalidade, procurando observar nas experiências relatadas como a problemática da conjugalidade moderna se articula à questão da procriação.

7.8 E o que querem as mulheres?

A. Desejo de filho

N. tem 47 anos, mãe de O., fala sobre as circunstâncias em que ocorreu a sua gravidez de O.:

Eu fui casada dez anos com..., uma pessoa gracinha, um casamento superlegal, mas... a gente não teve filho... E aí, dois anos depois, eu encontrei um amigo... Era uma pessoa que nunca me passou pela cabeça ter a mínima relação com ele, assim, amorosa... Engraçado, a voz dele me passava paz ... A gente se separou mais ou menos na mesma época e tudo... Até que um dia, então, eu estava meio triste... e peguei uma bicicleta e fui pra a praia. Eu vi o M., ... Aí fomos lá pra casa, tinha uma varanda, uma rede, e ficamos namorando, não sei quê...transamos...Ficamos com medo até de ter congestão, a gente tinha comido muito...E aí fomos para o cinema... e aí ele me deixou em casa, e falou assim: "foi um dia maravilhoso!" Eu falei: "Eu também achei..."

E, um mês, mais ou menos, depois – ou antes, um pouco – meus seios começaram a crescer. E, aí, eu achei que estava grávida. Até pelo papo que rolou, pelo clima... Eu acho que a gente estava "procurando vida", os dois... E fizemos uma vida... Eu falei: M., eu acho que aquela "transada" da gente, eu acho que teve neném na história!... ele falou: que barato N.! Aí, a partir daí, eu não tive a menor dúvida...

Eu acho que a criança "pintou" pra mim na hora certa. Na hora que não causou nenhum problema eu ficar em casa por causa do filho, entende? O filho "pintou" na hora certa, na hora que eu tinha maturidade para ter filho. Antes eu não tinha...Não me passava pela cabeça ter nada com o M., nunca passou, aconteceu... Eu engraidei antes do meu período de ovulação, entende?...eu tenho um componente emocional na minha "história" de engravidar, entende? Às vezes eu acho que eu sou completamente de outro planeta...

N. diz que a gravidez aconteceu porque ela tem um "componente emocional", porque ela se sente diferente. Ela se acha diferente, porque, não estando no período de ovulação, ficou grávida. Algo de estranho aconteceu, se impôs, inexplicavelmente, algo que é de outro planeta, porque ela é de outro planeta, ela estava "procurando vida".

Esta gravidez aconteceu, portanto, independentemente de uma escolha. Ou seja, esta gravidez não podia ser evitada. Entretanto, o discurso sobre o momento adequado para se ter um filho é um discurso que supõe liberdade de

escolha. Há uma coincidência de momentos pois a criança “pinta” no momento adequado, quando ela se sente madura para ter um filho...

Nesta época os métodos contraceptivos estavam ao alcance de mulheres como N., o que torna a situação carregada de ambivalência. Porque, na verdade, a gravidez que aconteceu tem no discurso de N. um sentido de algo inesperado, não programado, como, aliás, num certo sentido, toda gravidez é como um “mandato interno”, um mandato inconsciente. No caso de N., ela engravidou porque ela se atribui um “componente emocional” que, em última instância, intervém desde algum lugar que tem um estatuto não biológico, é uma questão emocional. E que, em N., se expressa através de uma linguagem moderna, a tão antiga marca cultural pela qual a mulher engendra vida como resultado de um clima, de uma procura de vida, completando o ato sexual... Para que ela, grávida, se sinta completa no seu corpo:

N: Eu me achava linda! Linda! E eu fiquei realmente bonita. Eu tenho um álbum, aí, inteiro, fotografado por três fotografos diferentes. Eu ficava numa prepotência tamanha, que eu atravessava a rua, entende, e empinava a barriga, com o sinal aberto e tudo, e os carros parados. Me sentia completamente acompanhada, protegida...

K, 47 anos, mãe de I.:

Foi muito difícil a gravidez, nesse sentido do relacionamento com ele. A hora boa era quando eu estava só com a barriga. E aí quando o bebê nasceu eu me lembro assim, naquele momento que a gente fica assim meio leoa, que dá de mamar, acorda a gente fica quase em cima do bebê, o bebê em cima da gente, eu dizia: “gente, mas é só da gente mesmo, não precisa mais ninguém...”.

Para as mulheres, uma nova mentalidade a respeito da procriação se constituiu a partir deste novo mercado dos contraceptivos. Esta mentalidade foi marcada pela hegemonia do discurso médico. Assim sendo, através dos recursos contraceptivos oferecidos, o “desejo sexual” que existe entre um homem e uma mulher se tornou independente e absolutamente distinto de uma possível demanda de filho. Como analisa Chatel (1990), graças ao recurso à contracepção tornou-se possível conviver com a liberdade de se fazer o que se quer e quando se quer, e ter um filho transformou-se num *projeto* a ser ou não realizado. Passo seguinte, com o advento das NTR, as novas tecnologias de reprodução, a criança já não é mais, necessariamente, a consequência de um encontro sexual fecundante. A meu ver, entretanto, as NTR foram consequência desta ruptura anterior, ruptura que está nesta idéia de que é possível subtrair ao ato sexual suas consequências na procriação, o que significa reduzir a maternidade e a paternidade ao fato biológico. A questão de “querer um filho” é, portanto, formulada nos termos deste projeto racional, cujo querer pode ser viabilizado pela ciência e pela técnica, onde a criança “programada”, será, então, a criança que se quer. Em última instância, parece tornar-se possível dominar a incerteza do desejo através da certeza racional da tecnologia da contracepção e da reprodução!

Poder decidir significa, nesta subjetividade moderna, ter a autonomia, enquanto *indivíduo*. Isto se constituiu, sem dúvida, em uma conquista importante para as mulheres. Apesar disto, alguma coisa sempre se passa entre a lógica racional da autonomia que a descoberta dos contraceptivos tornou possível e a

gravidez que “escapa”. Surgem, então, “dificuldades” quanto ao uso dos anticoncepcionais, as mulheres “experimentam”, como num grande laboratório, para descobrir qual o melhor. Ou, na confusão do cotidiano, esquecem de tomar a pílula... São dificuldades que aparecem também nos discursos do tipo “tenho problemas em usar este método, por isto ...”, ou “tenho que parar por um tempo, o médico me aconselhou...”

F., 53 anos, mãe de A:

Eu acho que tem a coisa do papel da mulher ter se realizado, essa coisa de ter desenvolvido a função, aquela coisa eu tenho útero, eu posso procriar, embora já ter tido outras chances e ter podido segurar essa chance, de ter alcançado o objetivo, isso foi muito bom... A barriga ia crescendo e eu exibia ao máximo...

Então, quando me vi grávida aos 40 anos, primeiro eu levei um susto muito grande porque já não contava mais... houve uma libertação dessa expectativa, desse desejo, uma realização desse desejo que eu tinha comigo há muitos e muitos anos. Era uma questão que eu tinha, porque eu tinha uma culpa de todos os abortos que eu fiz, eu fiz quatro abortos... e tinha um vazio, de não ter realizado este fato que eu acho que é muito importante para a mulher que é a maternidade...

T, 44 anos, mãe de Q.:

E aos 36 anos o médico chegou e falou que eu não podia mais tomar pílula, eu falei: olha eu acho que eu sou uma coelha, tenho que fazer alguma coisa pra evitar...

Aí eu tentei o diafragma, só que achei que aquilo ia ser horroroso, botei o DIU, depois tirei. Eu tinha pedido para o meu médico ligar minhas trompas um mês ou dois meses antes de Q. acontecer, e ele falou: mas eu não vou fazer isto e eu disse: não está nos meus planos ter filhos, eu não vou querer ter filhos, pelo amor de Deus!... E foi quando aconteceu, na época eu estava menstruada, aí pensei: estou menstruada, né? não vai causar problema nenhum...

Foi minha terceira paixão... O momento em que ela foi gerada foi um momento de muito amor, momento de amor, porque daí dá vontade de ter, de gerar...

N: Na realidade, eu achava que... Sempre achei, e isso faz parte da nossa geração... De pessoas que foram militantes e que tiveram... Que a gente achava que era complicado botar um filho no mundo, com os valores que existiam na época...e tudo. Então, eu sempre tinha esse discurso. Porque na hora que você fica grávida, que você, poxa, eu com 36 anos...

F. realiza um desejo que ela diz ter há muitos anos, tendo feito, entretanto, quatro abortos. Mas, antes de tudo se sente feliz porque pôde realizar o papel que é da mulher, ou seja, procriar... E N. reconhece que a negação da maternidade era só um discurso, que há uma diferença entre o que é dito e o que é desejado... T. diz que, no momento de amor, dá vontade de ter. Ela, que havia pensado, inclusive, em fazer uma ligadura pois não “queria ter filhos”. Há um discurso do filho que não se quer e há uma gravidez, consequência da irrupção de um desejo. Na verdade, esta problemática, quando reduzida aos termos de “querer” exclui a dimensão de *sujeito*, porque, como observei, o discurso da contracepção trata a procriação como uma questão puramente biológica, como apenas um encontro entre dois gametas, excluindo toda a subjetividade inerente à procriação... Neste sentido, desejo e necessidade são tratados de modo absolutamente indiferenciado, o que estabelece um equívoco nada irrelevante, na medida em que a necessidade pode ser satisfeita, enquanto o desejo remete à falta, à falta constituinte do sujeito. Desejo de ter um filho, desejo de procriar, desejo de completar, desejo de ter, eis o que emerge como puro ato, a gravidez, ainda que recalcado neste discurso da liberdade individual da mulher moderna. De outro modo, com os contraceptivos, toda a gravidez teria que ser o resultado de uma decisão que, uma vez tomada em termos de uma “programação”, ou seja, de uma escolha, tornaria

toda a criança programada a criança desejada, excluindo-se, assim, toda a dimensão da economia subjetiva.

A partir dos métodos contraceptivos as mulheres passam a crer que seria possível realizar, na problemática da maternidade, o ideal de independência e de autonomia, decidindo *se e quando* teriam um filho. Contudo, este estatuto de “infertilidade induzida” pelos contraceptivos, me parece, acaba por criar, no imaginário, a “identidade de estéril”, diante da qual N., K., T., D. e F. se inquietavam. Esta inquietação se coloca como demanda de “procriação”. Ela remete, neste sentido, a toda a problemática da filiação que, definitivamente, antes de ser um problema biológico, é uma operação simbólica que diz respeito, do ponto de vista psicanalítico, a determinantes edípicos, enfim, a um desejo narcísico de autoria de uma criança. A procriação em “suspenso” se por um lado mantém a idéia de autonomia, por outro lado produz, a meu ver, a inquietação sobre a prova da feminilidade da mulher.

As mulheres que convivem com o mercado de produtos contraceptivos estão colocadas diante da angústia desta prova. Para a mulher a criança traz a prova de que ela não é estéril. Acontece que esta prova, antes lhe era imposta por um homem que a engravidava, ou até mesmo por Deus, que poderia ou não lhe conceder um filho. Agora está imposta, pela mulher, a ela mesma. A angústia se produz aí, pois se a procriação se torna uma questão individual, há uma ameaça de ruptura de uma cadeia simbólica geracional, já que cada um é responsável e livre por decidir por si. Talvez, na história da humanidade, seja esta a primeira vez em que é dado ao “indivíduo” a liberdade, o poder, e também a angústia de

decidir sobre a sua própria continuidade. Entendendo, com Freud, que a problemática da procriação é uma problemática simbólica, no caso da mulher, o desejo de filho marca, especificamente, uma posição subjetiva com relação à identidade feminina. Se o sujeito só se constrói numa intersubjetividade, ter uma criança se inscreve sempre na relação com um outro.

Na realidade, nesta representação de *liberdade de decisão*, em se tratando da problemática da procriação, há uma tentativa de incorporação desta problemática à ideologia individualista, daí a noção de projeto, como algo que é organizado segundo a perspectiva de que o indivíduo pode mudar e determinar sua própria vida, recusando-se a qualquer assujeitamento. Mas esta representação é desmentida por um ato do próprio sujeito, no caso das entrevistadas, pela gravidez que “acontece”. Esta liberdade do projeto de filhos só poderia existir se admitíssemos que seria possível ao sujeito constituir-se fora de sua própria história. E é desta história que fala a Psicanálise, como história marcada por um outro que desejou. É este desejo o que filia o sujeito (lembramos aqui o argumento de Hérítier), pois lhe oferece um lugar que é simbólico e, portanto, que está submetido e limitado pelas injunções do desejo do outro.

F: ...Eu fui criada numa família de mulheres fortíssimas, que tinham um papel muito importante, ...todas “parideiras”, mulheres que tiveram quatro, cinco, seis filhos...

A minha coisa estruturada é dentro de preceitos nordestinos, de moral nordestina, do comportamento nordestino. Isso muito fortemente arraigada através de uma família nordestina, e foi uma família marcada, uma mãe que havia sofrido por esta passagem da gravidez inesperada. Então, a construção deste meu caminho, da minha sexualidade, foi uma coisa muito construída dentro desta história de minha mãe, do sofrimento dela, do pânico que eu tenho certeza que ela tinha ao passar pelas angústias que ela passou...

Ela era muito briguenta, muito revolucionária... A minha avó eu admirava muito, ela era fantástica comigo...E eu tive uma bisavó que dizem até que é nela que eu me assemelho, dizem, as pessoas da família da minha mãe que eu sou igual à minha bisavó. Minha mãe era uma mãe ótima, devotada, mas ela tinha a vida dela, com bastante lucidez desse papel de mulher...Ela nos dizia assim: olha, marido é trabalho, fundamental é trabalho, filho, não pensem em filho, não casem cedo...

D., 50 anos, mãe de S.:

Eu acho que, durante um certo tempo, eu tenho pra mim, eu acho que a minha trajetória de vida estava muito ligada nessa coisa da minha mãe. O que não tinha dado certo com ela tinha que dar certo comigo. Aquilo que ela não pôde fazer eu tinha que fazer, era um compromisso interno. Eu tinha que realizá-la através de mim, fazer coisas que ela gostaria de ter feito, ela não conseguiu fazer naquela época, como ela ia conseguir fazer hoje? Eu tinha comigo a idéia de que o meu desafio era de que eu não podia perder. De que eu tinha que fazer aquilo que ela não conseguiu fazer..., ela atendeu ao desejo da família, eu mostrava pra ela o seguinte: "não, não é a família que vai nortear a minha vida, me fazer infeliz,...pra agradar, pra seguir o padrão..., eu não quero seguir este padrão perdedor, este padrão dominado..."

F. de uma família de mulheres fortes, independentes. D. não queria ser dominada, não seguiria o padrão perdedor... Como já disse, partir do discurso da independência, tendo uma oferta de produtos que lhes garantiam independência para decidir sobre a maternidade, as mulheres, depois dos anos sessenta, passaram a pensar nesta questão não como um destino a ser cumprido por toda mulher, mas como uma possibilidade a se realizar ou não. Passaram a pensar na criança possível, a criança que poderia ou não nascer. Esta criança que não nasce permanece, todavia, no imaginário de cada mulher através desta gravidez a ser planejada, adiada, ou abortada, como aquela criança prometida para um dia em

que, num projeto de subjetividade que se constitui com o mercado de recursos contraceptivos, tudo estará controlado e programado e nada surpreenderá...

A referência é um imaginário que se construiu a partir destas transformações, especificamente na idéia da maternidade programada, da criança programada. O desmentido vem pelos “atos”, sejam aqueles de uma interrupção da gravidez que não se queria, mas, aconteceu, ou pelo filho que vem da gravidez que também não se queria, mas não se quis interromper. E porque se interrompe a gravidez? E porque esta é a gravidez permitida a si mesma?

F: Não foi exatamente uma escolha, foi um acontecimento, já num momento da minha vida que eu não pensava mais na maternidade, estava realizando um sonho, outro, que não o da maternidade, quando aconteceu, eu estava no final de uma relação afetiva que já durava seis anos, estava na pré-menopausa... Quer dizer, nem tomava pílula, porque achava que tinha encerrado, tinha encerrado esta minha fase. Eu fazia terapia há muitos anos, desde setenta.

Porque tinha uma culpa, eu carregava a culpa pelos abortos, então o fato de eu estar grávida era uma esperança de resgate dessa coisa toda...

Descobrir que estava grávida foi uma coisa enlouquecedora, eu queria, eu queria muito ter, pra mim foi assim como uma, uma, sei lá, uma coisa divina ter ficado grávida... Porque eu tinha uma mágoa... eu tinha um buraco monstruoso de não ter filho, mas é porque tive muitas oportunidades...

T: E aí eu passei a tomar pílula a minha vida inteira, teve o meu segundo relacionamento, eu tive uma gravidez...Porque eu, sabe aquela coisa esqueci de tomar hoje, vou tomar às duas horas da manhã, e nessa, mas sabe? Eu não senti segurança para assumir... não era pra ser, não tinha que ser... e fiz um aborto, fui ao médico tal e tirei...aquilo tudo foi muito doído para mim, até porque eu tive uma hemorragia e eu cheguei para o médico e perguntei: tem certeza? E ele disse: “vai fazer uma ultra-sonografia amanhã. E eu vi...porque você vê, não vê nada, você vê um pontinho, que fica assim...praticamente um pontinho...eu vi aquilo e depois eu fui fazer um aborto e aquilo me deixou muito mal, por dentro. Eu falei

que nunca mais ia fazer e evitei a minha vida inteira...

Eu trabalhava... Então nessa época eu falei: não, não dá pra ter filho, né?

D: Daí, quando eu estava aqui, eu conheci um rapaz e engravidei dele...Na época, não havia condições. Nós dois estávamos, os dois, começando, sabe? Ele, no primeiro trabalho e eu fazendo um curso. Financeiramente era, assim, absolutamente impossível manter aquela gravidez...E eu fiz o aborto...né? E eu me senti muito mal com aquilo. Porque, no fundo, eu acho que eu queria ter... E foi tão forte assim que eu acho que a coisa...A gente ficou...Um ficou acusando o outro, a coisa, sabe? Eu acho que esse aborto entrou, pesou muito no afastamento da gente...Mas isso não pesou para a escolha... para decidir o momento de S. Foram coisas bem diferentes...eu já estava com a minha vida mais estabilizada, em termos financeiros e principalmente eu me sentia mais capaz como pessoa, eu estava, me sentia mais capaz como pessoa, eu estava me submetendo a um processo de análise...

Mas pesou a questão da idade. Muito. Porque me deu um medo, assim, da vida estar me oferecendo uma oportunidade, e eu estar jogando aquela oportunidade fora. Eu tinha muita vontade de ter um filho, mas não foi programado para aquela hora, nem daquela maneira... Mas parecia assim que era uma coisa assim: "eu tive uma chance, eu estou tendo uma segunda chance, será que eu vou ter uma terceira chance?"

T: E eu falei assim: eu estou abrindo a minha empresa, neguei filho a vida inteira, na hora que eu resolvo abrir a minha empresa, acontece de eu ficar grávida, os deuses querem que venha uma criança pra mim... Se eu romper com isso eu acho que eu vou romper a minha empresa, alguma coisa tem aí...

K: ...Tem uma coisa interessante, até da minha mãe, porque quando eu disse a ela que eu estava grávida e ia ter o filho, ela falou assim: eu sabia que isso ia terminar acontecendo porque você sempre falou que quando tivesse trinta anos você teria de qualquer jeito, e você realmente vai ter, né? Por causa da escolha, que nem foi escolha, foi um acaso, né, ou se existem estas escolhas inconscientes, né...

D., T., K. ou F., todas relatam que a gravidez, repito, aconteceu. Porque... não tomavam pílula, aconteceu porque ovularam em períodos “improváveis” de acontecer a ovulação, ou, como no caso de F. que já não mais acreditava ser possível, aconteceu como uma graça divina, dando-lhe a criança reparadora do “buraco”, da falta, a criança que é, claramente, pelo seu discurso, a criança desculpabilizadora. D. comete inclusive um lapso, quando, ao comparar a primeira gravidez interrompida com a segunda, a gravidez de sua filha S., diz que “isto não pesou para a escolha”. De que escolha estaria falando D., numa gravidez que, segundo ela mesma, aconteceu? Talvez das escolhas inconscientes de que fala K., dando à sua fala um certo tom de chiste...

Nestas e em tantas outras histórias de vida, apesar dos contraceptivos, existem os abortos e a experiência dolorosa que os acompanha. Os recursos contraceptivos não evitam a “gravidez que não se quer”.

Do ponto de vista do pensamento freudiano, fazer um filho, para uma mulher, é dar a prova de sua feminilidade. Sendo assim, a mulher não faz uma criança senão para ela mesma, e o bebê é nada mais de que a prova de que ela é uma mulher.

Entretanto, o discurso feminista, como desdobramento da ideologia individualista, forma esse imaginário do direito à decisão sobre a maternidade. A mulher recusa esta maternidade sobre a qual ela diz que não decidiu...

Mas, o que ela quer? Certamente dar a prova de sua feminilidade de mulher, através da marca que o seu corpo tem como um corpo de mulher. Ela quer, ainda, engendrando um filho, estar completa. Mas o filho, este filho como

uma “realidade” que está por vir, ela não quer. Porque ela não o planejou, não sabe se terá condições de criá-lo, mas, acima de tudo, lhe parece uma realidade imposta pelo acaso. E é este acaso que ela recusa, o que em última instância significa, psiquicamente, pôr um fim à gravidez, como forma de pôr um fim ao seu próprio desejo. Portanto, não se trata, a meu ver, de eliminar a criança engendrada no acaso do desejo, mas sim de eliminar o desejo... como algo que insiste e que não quer se curvar à razão... nem tampouco se submete diante da idéia de que, em nome da independência, é necessário excluir esta maternidade que se deseja.

O desejo de filho, nos casos de N., K., D., T. e F., se articula numa situação singular, que diz respeito à forma como o parceiro ficou colocado. Entre o ideal de independência, que passava por negar o desejo de filho e o “ato” de prosseguir com a gestação, de que modo cada uma se colocou com relação ao parceiro, portanto, ao pai do seu filho?

D: ...talvez, até inspirada nesse lado da minha mãe, de ter o trabalho dela, de não abrir mão disso, de ser uma coisa importante, eu achava que realmente a gente tinha que ter uma trilha nossa, independente de quem estivesse do lado da gente...

Ela reconhece que deveria ser, como sua mãe, uma mulher independente. Deveria, portanto, se opor, conseguir manter uma decisão independente do outro, deveria fazer o que sua mãe não pôde fazer. Não podia perder. O desafio: não perder.

D: ...eu tinha que mostrar isso a ela, eu vou ter. Eu acho que era uma coisa de me perpe...Não, não era. Não passava pela coisa da perpetuação, não. Eu acho que era mais como uma coisa assim, da “grande criação”, sabe? De você ter sido capaz de fazer uma

coisa... Que eu tinha que sair vencedora dessa história, e vencer era não me entregar, era não tirar, era não perder, não fazer o convencional, o que a maioria das pessoas faria...

Era ser capaz de fazer alguma coisa boa... sabe? Isso aí é uma coisa que eu fiz, bonito, e porque eu sempre tive uma preocupação... ao mesmo tempo que eu fazia, que eu criava a coisa, não estou falando em relação a filho não. Eu gostava muito do lapidar, do respeitar a coisa da criação. A coisa do filho era a poesia, era a prosa, era o pensamento concreto, tava ali...porque eu acho que um filho é uma obra de arte...

N: Eu sempre fui uma opositora da minha mãe. Entende? É engraçado isso... Até a época que eu fui mãe. Porque meu pai era um cara super culto, intelectualizado, assim... E minha mãe era uma pessoa mais simples, muito mais... Não lia quase nada... Eu imaginava que, se papai casasse com uma mulher mais ilustrada, papai iria longe! ...E não era nada disso! Porque quem foi o sustentáculo do papai foi a mamãe, a mamãe era uma pessoa intuitiva, forte... éramos sete e ela segurou a onda, é uma pessoa legal, entende? O meu pai nunca estava em casa, só passava o fim de semana em casa, então eu via, ela resolvia todos os galhos...

Foi só um dia de namoro... Eu estava quase no limite de uma gravidez possível, de não ser de alto risco... Ganhava bem, trabalhava de meio-dia às sete, já existia fralda descartável, já existia creche, então... não era questão financeira. Eu realmente prefiro ter filho assim... de... achei muito melhor ter um filho de um pai que eu nunca casei que ter um filho de pai separado...

É muito bom uma criança ter pai e mãe... Eu tive pai e mãe. E o fato do pai e a mãe viverem juntos ou não, não é o mais fundamental. Eu preservei essa relação dela com o pai, entende? Eu passei por cima, até às vezes dos meus sentimentos, ... Eu às vezes tinha o maior tesão, entende? Mas eu segurava a onda...

Para N. houve um dia de namoro e a gravidez. Sua mãe havia segurado a onda e ela também segurou... Para ela parece que não havia maiores problemas de ter o filho sozinha, na medida em que, de certa forma, ela não imaginava conviver com o parceiro, profetizando que preferia ter filho de um pai que nunca casou, do que de um pai separado. Aliás, N. parece ter vivido a maternidade com

o sacrifício da sua sexualidade, na medida em que, segundo ela, para preservar a relação da filha com o pai, segurava a onda...

Quando N. fala de sua relação com a mãe ela diz ter sempre sido sua opositora, até o momento em que ela também se tornou mãe. Para Freud (1932), a mulher, ao tornar-se mãe, revive uma identificação com a mãe contra a qual ela precisou se rebelar para o desenvolvimento da sua feminilidade. Mas, por outro lado, a escolha da maternidade só se torna possível se for também possível resgatar esta identificação que havia sido abandonada.

Aqui temos uma questão importante no depoimento de N. Ela diz que, ao tornar-se mãe, deixou de se opor à própria mãe. Mas ela também diz que segurou a onda, como sua mãe, ou seja, *passou por cima do seus sentimentos*, do seu *tesão*, para preservar a relação de sua filha com o pai. Identificada com sua mãe, parece que N. abdicou de ser mulher do seu parceiro para ficar no lugar de mãe. Oscilando entre ser filha e ser mãe N. concede à sua maternidade e sacrifica sua feminilidade. Torna-se mãe, no sacrifício.

Tarlei de Aragão (1983), estudando a posição estrutural da “categoria” “esposa-mãe” na sociedade brasileira, chama atenção para um aspecto importante que a categoria “mãe” assume neste contexto, qual seja, a representação de “santa”. Neste sentido, N., renunciando a manter uma relação sexual com o parceiro, se constitui no “auto-sacrifício”, através da representação de mãe devotada ao filho, representação da imagem bíblica da mãe verdadeira, que é aquela que se retira e que abdica da sua sexualidade.

F.: ...meu projeto era ter o filho, o pai ficou rolando, do jeito que, ele saiu de casa, foi morar, alugou apartamento, entendeu? Então

nós tínhamos relações, às vezes nós tínhamos relações, porque tinha um vínculo...eu com meu companheiro, um vínculo sexual muito forte...Não houve nenhum tipo de participação, ele nunca comprou um presente, ele nunca pegou na minha barriga...

K: ...e hoje eu percebo até que não foi consciente, mas foi assim a única forma ou talvez a forma mais fácil e rápida de eu tê-lo só para mim, porque era uma pessoa que não assumia nada, era uma aventura, eu, desde o primeiro momento, eu engravidei na primeira transa, depois de uma festa, não tinha assim nenhuma relação de afeto com o cara, apenas tesão gostoso...

Na realidade, às vezes eu olhava pra ele e dizia assim: "Ah! O que eu quero é o filho, entendeu?" Mas que chato que para ter esse filho tem que ter essa pessoa do meu lado...

A hora boa era a hora quando eu estava só com a barriga... Aí em determinados momentos eu sacava assim quanto eu me apropriei daquela coisa, como eu tive certeza também muito rápida de que ia ser só meu mesmo...

Se o desejo sexual está desarticulado de uma possível "demanda de filho", esta, entretanto, só pode ser satisfeita através de um ato sexual, já que só muito recentemente as fertilizações *in vitro* (FIV) se tornaram realidade. Assim, o homem poderia ser colocado apenas no lugar de um doador do esperma para a reprodução, destituído de qualquer dimensão simbólica. Filho de um? Fantasia de auto-engendramento? Ao reduzir-se a dimensão simbólica da procriação à "reprodução" biológica, estas fantasias talvez se tornem bastante frequentes, dependendo da economia psíquica de cada sujeito, da posição subjetiva que se ocupa nos processos identificatórios que marcam a travessia edipiana. Assim, K. poderia pensar no "parceiro" apenas como um meio necessário para ter um filho. Mas, até que ponto, para K., mesmo vivendo este imaginário da emergência da mulher como sujeito histórico, e da biologização da procriação, trata-se de

eliminar, o lugar do “pai”?

K.: ele era um andarilho, na realidade. Então tudo me indicava que eu ia, agora eu penso assim, satisfazer finalmente meu desejo de ter um filho só para mim. Comigo, sem muitos problemas... Mesmo porque era uma época mesmo de muitos problemas nos casamentos, todo mundo separando... E eu achava muito mais tranquilo não ter, do que ter uma confusão depois. Dividir a criança, confundir a criança...

Eu tive que passar por esta relação para ter o filho, porque, no fundo, era o filho que eu queria... Eu não fiz o trio... Eu acho bonito o relacionamento do pai com o filho, da mãe com o filho Eu não suporto é a sagrada família...

Mas naquele momento a gente tinha que registrar, não tinha essa coisa de, era meu filho e dele. Era nosso filho mesmo. Então ele foi lá e registrou... Tinha uma coisa do prazer em ter aquele filho, não conseguiu é manter nada, né? Se perdeu no meio do caminho... começou a disputar comigo,... ele não conseguiu entender que ele podia ter uma vida delicada com o filho e eu uma vida delicada com o filho...

Diferentemente de N., para quem a opção “independente” do parceiro está mais próxima de uma antecipação à visão do fracasso da relação com o parceiro, K., embora admita aceitar que o parceiro pudesse ter alguma relação com o filho, preferia que ele a deixasse “livre” para ter o filho só para ela. Mas, para N. ou para K., guardadas as diferenças, não houve, a meu ver, uma tentativa de apagamento da figura paterna. No caso de K.:

... O meu irmão é pai adotivo, não precisa ser biológico para ser pai... Mas eu acho, também que ...eu gostaria de encontrar esse meu pai nos homens. E eu não encontro mesmo, de jeito nenhum. Eu tive um pai demais, então nunca nenhum vai chegar perto daquele que eu tive, eu não ia achar... Então eu acho que é preferível não ter, do que ficar esperando de alguém alguma coisa que ele não pode corresponder... Eu acho que o meu filho merecia um pai, né? ...como todo mundo, só que não esse pai que ele não teve...ele merecia o pai que tem as qualidades, por exemplo, que o meu irmão tem na relação com ele... Não importa o que você é,

importa o que você faz, o fato de ser do mesmo sangue não significa, necessariamente, que... essa doação...

Ou seja, K. queria um pai para o seu filho como o pai que ela teve. Mas, neste sentido, parece que ela queria o impossível. E, diante desta impossibilidade, ela diz que é melhor que seu filho não tenha pai. Mas, se para ela, um pai para o seu filho deveria ser como seu próprio pai, seu filho não teria nenhum pai que não “fracassasse” diante de K.. Quem poderia não fracassar ao tentar ocupar o lugar do pai de K.? É o que ela reconhece, ao dizer que, já que é assim, “*então é preferível não ter...*”

K. não aceita é a impossibilidade de realizar um desejo edípiano. A escolha do parceiro para ser o pai de I. que, segundo ela “... *podia ser qualquer um, eu queria era o filho...*” fala por si só, como uma estratégia de preservar este lugar para o próprio pai, para que não fosse ocupado por nenhum outro homem. Na verdade, a escolha de K., como ela mesmo admite, estava determinada por um mandato interno pelo qual seu filho tendo qualquer pai não teria *nenhum* pai. Entre qualquer e nenhum, surge o irmão de K., filho do mesmo pai e que tem, para ela, as qualidades de um pai, portanto, do seu pai. Talvez K. tenha pensado que I., não tendo nenhum pai, poderia colocar-se a questão de que seu pai, quem sabe, bem poderia ser o pai idealizado, o pai de sua mãe...

Com relação a esta questão, diferentemente de N. e também de K., a questão do parceiro para T. se coloca de outra forma:

T: Aí eu convidei essa pessoa, que eu já conhecia há dez anos, porque a gente era assim, um namoro... eu tô assim até hoje, eu gosto... se ele chegar hoje pra mim e falar: vamos? Eu vou! Só não vou porque ele não fala mais... Ele foi minha terceira paixão...

E aí nós entramos no hotel tipo uma da tarde e só saímos no dia seguinte, a gente ficou meio assim, porque foi a maior festa. E eu, como estava menstruada, jamais poderia imaginar que alguma coisa além ia acontecer...

Não, não pensava no pai, eu pensava em mim, na criança, é como se ele já fizesse parte, né? Por isso que eu digo que a minha gravidez foi uma atitude muito egoísta. A atitude foi minha. No mês seguinte, cadê a minha menstruação. Liguei para o meu ginecologista e ele falou: impossível! Isso é uma raridade. Aí eu disse: então, eu tinha que ser uma raridade... Por isso eu acho que foi coisa dos deuses...

T. diz que ela *tinha que ser uma raridade*, talvez uma exceção? Sendo assim, ela engravida durante a menstruação e decide ter seu filho sem discutir com seu parceiro porque ele, sendo um homem, não acreditaria que o filho era dele, não acreditaria que ele era um pai numa situação de exceção...

T: Eu vou ter! Mas, como eu ia dizer para o pai que eu tinha ficado grávida menstruada, um homem ia acreditar nisso? Ia dizer que eu estava armando... Falei para os meus pais que eu estava grávida, minha mãe perguntou de quem, falei: não sei! Mas como não sabe? E eu disse não sei, pode ser de um, pode ser de outro, não sei. Aí eu comecei a inventar porque, na realidade, eu não sabia qual ia ser a reação do pai, apesar de a gente conviver, de a gente namorar, se conhecer, entre parênteses e entre aspas, eu sabia que ele era o pai... e como sempre fui assim, "eu sei", "eu posso",... "não preciso de ninguém...". Aí eu falei assim: pra ser seu, eu só posso ter ficado, ou eu menstruei grávida ou eu fiquei grávida quando eu estava menstruada...e ele perguntou: isso vai impedir de a gente namorar? E eu disse: de jeito nenhum. E ele falou: então, quando nascer a gente vê como é que fica! E aí eu fui levando...

Para T., o filho que decidiu ter, depois de afirmar para si mesma que não queria, ela o teria porque *...os deuses querem que venha uma criança para mim*, e teria sozinha porque, apesar de se sentir independente, de poder,

T: *Eu tinha que me manter: “eu sou uma pessoa segura” e até para a sociedade que você querendo ou não vai te cobrar...eu inventei um hotel onde pintou um gringo, inventei a história da camisinha arrebitada, de uma pessoa... botei logo um gringo que foi embora, e que eu nem sabia quem era, pra não ter possibilidade de ter relação nenhuma depois, depois era depois... E depois, quando Q. nasceu ...eu falei: ...você é o pai de Q. E ele falou: mas como é que você só me diz isso agora, você tem certeza? Eu falei: agora eu tenho certeza, agora a gente pode fazer até o exame do DNA, a gente faz, custa mil dólares, a gente divide se for o caso.*

Agora eu quero saber, e se você não quiser, ninguém vai saber, não vai mudar nada, eu não vou deixar de seu sua amiga ...foi uma atitude egoísta minha, eu assumi independente. Q. já está registrada, só no meu nome, ela não tem pai, e, se você não quiser, vai continuar a mesma coisa... Mas eu não podia deixar a vida inteira isso passar, até porque agora eu tenho como provar que ela é sua filha...

T. pôde decidir ter sua filha sozinha, sem querer partilhar com seu parceiro porque, como ela mesma diz, sendo independente, poderia fazê-lo, mas, na verdade, porque temia que seu parceiro, sendo um homem, não acreditasse nela. Só contou quando podia provar. O discurso de T. não é um discurso de exclusão deste parceiro, portanto. Pelo contrário, ela o incluiu mas ela o incluiu sem que ele soubesse. Nesta situação, ela sabia e ela decidia, portanto ela podia. Como se ela só pudesse sustentar seu poder não partilhando a verdade com o outro que, talvez, duvidasse dela: “*eu tinha que me manter*”, diz ela. Mas, em algum momento, ela revela o que sabe, deixando, ao parceiro, a opção de registrar ou não a filha, o que quer dizer, obviamente, que ela o colocou diante da opção de assumir ou não a paternidade. Mas, ainda assim, ela sustentou o discurso de que, qualquer que fosse a decisão dele, para ela tudo ficaria bem. E tudo ficaria bem, agora que ela podia provar, que ela estava ali para mostrar ao

parceiro, através da filha que nasceu, que ele, além de ser um amigo, havia sido algo mais... T. quis dar prova do lugar que havia ocupado, de sua identidade de mulher, de que ele foi um homem que a desejou como mulher, cuja “prova” maior ela já poderia apresentar:

T: ...Porque aí eu saberia qual a postura que ele tomou: “não, não quero ser pai, não vou reconhecer, tudo bem, ele morreria pra mim como pai, ia ser muito difícil eu matá-lo como homem, mas eu acho que eu mataria ele como pai mesmo. Apesar de que eu acho que aí, provavelmente ele assim me matasse como mulher também... Porque foi um momento de muito amor, porque a minha relação com o pai dela foi exatamente isso, momentos de amor, e ela representa a possibilidade de eu poder guardar isso...

D. descreve em quais circunstâncias ocorreu a gravidez:

D: Não foi bem uma decisão. Porque eu tenho um problema, eu não posso tomar pílula... então eu parei com a pílula, então fiz este aborto e foi um negócio muito marcante pra mim, porque ia de encontro a valores e a uma série de coisas...

Passou um tempo, foi quando conheci o pai de S. Ele havia sido casado, gostava muito desta mulher e ela não podia ter filho e ... ela morreu, ele ficou numa depressão muito grande. S. é a única filha dele e ele nunca quis conhecer... Nós ficamos juntos quase um ano e meio... ..E então ele foi passar as férias fora, então eu pensei: vou parar a pílula este mês e dou uma descansada, tava com ele, era uma relação estável... E aí no dia do meu aniversário ele veio passar comigo... a gente resolveu passar o fim de semana fora,... e resolvemos parar num motel e eu falei pra ele que não estava tomando a pílula...

E ele disse: “não, não tem problema não, porque eu caio fora...” E não deu outra: quando terminou, eu falei pra ele: “nós acabamos de fazer um filho”... E ele disse: “vira a tua boca pra lá...” eu falei: “Ó, eu te avisei, foi brincar...”

E um mês depois... e ele disse: “não, vamos fazer um exame, não pode ser...” E a gente já com o projeto de morar juntos e tudo... ..Então a minha preocupação naquele momento estava muito mais ligada à questão da minha relação com ele do que com qualquer outra coisa...

Quando eu fiz o teste que deu positivo, eu acho que a cabeça dele

virou, porque acho que ele tinha... se a mulher dele não podia ter filhos, ele também não. Aí ele lidou muito mal com essa gravidez, me agrediu muito com isso...dizia que eu estava forçando a barra... eu conversava muito com ele, eu não fiz esse filho sozinha...você sabia, eu avisei...

Eu estava me afastando de uma pessoa, não sabia quando chegaria outra e a sensação que eu tinha era de que eu estava tendô uma oportunidade que se eu perdesse de novo esta oportunidade talvez eu não tivesse mais e que era uma coisa que eu queria muito na vida, era ter um filho. Não que eu tivesse feito disto um projeto de vida que eu perseguisse, não, mas ...aí eu disse: “não, eu vou ter, agora eu posso ter, com ou sem dificuldade, eu quero ter”...

Chegou uma hora que eu me aproximei dele e disse: “Olha,, eu entendo o teu problema e eu acho que você tem todo o direito de não querer ter um filho, do mesmo jeito que eu me reservo o direito de querer ter... Pra gente continuar do jeito que está eu prefiro continuar sozinha...” A última vez que eu falei com ele foi no dia em que S. nasceu, liguei pra comunicar que ela havia nascido...

Eu disse: “não estou ligando pra te pedir nada... eu só estou te informando, porque isto é um direito que você tem... eu nunca vou te procurar... agora não estou fechando nenhuma porta, a hora que você quiser conhecê-la... eu acho que é um direito que você tem...” Ele nunca procurou...

D. planejava morar junto com o seu parceiro. Entretanto, diante da escolha entre o filho e a relação com o parceiro, D. diz que preferiu continuar sozinha. Preferiu, na verdade, ser mãe do filho que esperava dele...

Esta gestação veio no momento em que D. estava movida por um desejo: viver com seu parceiro, portanto, ser sua mulher. Esta criança é, assim, para D., a consequência do desejo sexual de dois, é a prova de que ela foi desejada por um homem que, entretanto, recusa-se a aceitar o filho... Mas, em última instância, este lugar de mulher desejada foi preservado, apesar da recusa do parceiro. E foi preservado através desta criança-prova, à qual, por isso, ela não podia renunciar:

D: As pessoas me ligavam e diziam que eu não podia fazer isso, que eu estava impondo a ele uma situação... eu fiquei tão irritada

que disse...: eu não me masturbei pra fazer filho, eu fiz trepando e foi uma trepada muito bem dada, tão bem dada que ele não quis cair fora, como ele prometeu fazer...

Quando D. comunica ao parceiro o nascimento da filha S., o que ela quer, senão e uma vez mais, confirmar, através da maternidade, este lugar da mulher desejada?

D: ... e aí eu disse: “você é o pai de qualquer maneira, isto você não pode mudar, nem querendo!”

A gente tinha uma coisa de pele muito forte...” Eu não fiz como muita gente faz que engravida de uma pessoa e desaparece para ter um filho. Pega um reprodutor e faz o filho. Não foi isso. Tinha uma ligação... até eu imaginava que aquilo não era o momento, a gente estava começando ...de repente a gente precisaria talvez estar juntos há mais tempo... mas, enfim houve o acaso, aquelas circunstâncias...aconteceu, a gente poderia ter tocado juntos...

Ao concluir esta análise da questão do desejo de filho gostaria de ressaltar alguns aspectos importantes.

Em primeiro lugar, o que analisei como o desejo “recalcado” através do discurso do “acaso” da gravidez remete, principalmente, ao que eu chamei de um “projeto” de subjetividade que se sustentava pela afirmação de todas as entrevistadas, de que aquela gravidez “aconteceu”, e de que as outras anteriores foram interrompidas porque elas não “queriam” ter filhos. Neste sentido, como já argumentei, a idéia da “autonomia” de decisão adquiriu um lugar importante. Esta idéia se construiu a partir do discurso feminista dos anos sessenta, emergindo de formulações que analisavam que a situação de opressão dos homens sobre as mulheres só mudaria quando as mulheres se “libertassem”, se

tornassem independentes como os homens, o que leva a supor a possibilidade de uma construção subjetiva que se sustentasse, pelo recalçamento das representações femininas constituídas na cultura. Conseqüentemente, neste imaginário, no qual os contraceptivos tiveram um importante papel, o desejo de filho fica recalçado, produzindo, como sintomas, as interrupções sucessivas de gravidez ou os discursos que justificaram que “aquela” gravidez não seria interrompida, pois “aconteceu”, como uma benção dos deuses, ou como resultado de um momento de amor que seria preservado, ou ainda como, talvez, a última chance...

Neste sentido, prevalece um imaginário da igualdade entre os gêneros que ficou marcado por uma negação do desejo de filho, como se este desejo por si só pudesse ser o grande e irrefutável testemunho da diferença. Todas as entrevistadas consideraram, então, que tinham o direito de decidir não interromper aquela gravidez, e isto independentemente da manifestação do parceiro. Esta é uma possibilidade que se constituiu a partir do discurso feminista igualitário e do ideário libertário dos anos sessenta... (Ressalte-se que a gravidez é dificilmente afirmada diretamente, sendo, na maior parte dos discursos, sustentada através da negação, do tipo: *não, eu não vou tirar*, para só em seguida afirmar: *eu vou ter, eu quero ter...*).

Entretanto, todas as entrevistadas, sem exceção, tinham uma demanda em relação ao parceiro. Apenas duas não tiveram seus filhos registrados com o sobrenome do parceiro. E nos dois casos foi o parceiro que se negou a fazê-lo. Ou seja, com a idéia da independência, tornou-se possível imaginar-se que a *decisão* de cada uma era o único fator a ser levado em conta. Isto levou-as a

pensar nos termos de uma absoluta autonomia de decisão excluindo o parceiro e, ao mesmo tempo, esperando dele um reconhecimento do filho. como testemunha de um outro reconhecimento, o da existência de um encontro entre um homem e uma mulher.

Neste sentido há um discurso romântico sobre a relação com o parceiro. Todas, com exceção de K., se referem à gravidez como resultado de um momento de amor. Elas não estavam em busca de “qualquer” parceiro para ter um filho, até mesmo porque negam o desejo de filho, pelo menos até quando a gravidez se apresentou... A gravidez que “acontece”, como fruto do acaso, tem o sentido de ser resultante de um encontro, de um encontro que se tornou possível a partir de um desejo...

Ao final, a maternidade, embora recalcada, aparece como a representação do feminino em todos os discursos analisados, o que nos leva a retomar a hipótese freudiana sobre a maternidade como uma via de construção da feminilidade na mulher, embora acompanhada por todas estas transformações de representação produzidas como efeito dos anos sessenta.

Por último, gostaria de trazer a observação de Moisseff (1990) a respeito da separação entre sexualidade e procriação, que se produziu com as tecnologias contraceptivas. A autora argumenta que esta separação resultou numa igualdade entre homens e mulheres no plano da “função reprodutora”, porque liberou, igualmente, homens e mulheres para um erotismo, fazendo-os “*penser raisonnablement ... que sexualité et maternité sont deux phénomènes virtuellement exclusifs l’un de l’autre*”(p.55).

Assim, a antiga distinção entre erotismo e procriação do amor cortês foi refundada biologicamente, num discurso científico e tecnológico sobre a procriação. Na verdade, esta “biologização” da procriação produz o recalçamento do desejo sexual na procriação, correspondendo, neste sentido, a um traço de onipotência e de dominação que é característica marcante do imaginário moderno. Esta idéia de dominação e de certeza do conhecimento, idéia na qual o homem moderno acredita e pela qual recusa toda a transcendência, construiu uma relação do homem com o passado na qual o passado, portanto a própria História, contam cada vez menos e o presente tende a ser valorizado como a possibilidade de gerar conhecimentos para a dominação do futuro, tempo onde não haverá lugar para a incerteza....

B. Masculino e Feminino, a questão da diferença sexual

Na Grécia antiga, a cidade era dos homens, dos homens viris. E, da cidade, as mulheres estavam excluídas, porque a cidadania, ou seja, o exercício da política, era assunto dos homens. Como analisa Loraux (1989), tratava-se de excluir não exatamente as mulheres, mas o feminino. O homem, o “homem-cidadão” da polis era exaltado por suas qualidades de coragem, de bravura e de virilidade. Nesta perspectiva, o pensamento grego revela uma concepção do homem na sua virilidade pura, recusando, assim, o “feminino” como agente da polis, *“pour refouler sur ses marges une tradition, tout aussi grec et qui, de l'épopée homérique à la légende héroïque, postule qu'un homme digne de ce nom est plus viril d'abriter en soi de la feminité”* (op. cit., p. 8).

A tragédia grega colocará em palavras a problemática da diferença entre os sexos. Antígona, filha de Édipo e de Jocasta, enterra seu irmão Polinices, contrariando a lei de Creonte, a lei da cidade. Condenada por Creonte a morrer sepultada viva, ela escolhe morrer de uma morte feminina e se suicida, enforcando-se. Torna-se heroína por seu ato e condena Creonte ao lugar do algoz. Fedra alcança a desejada glória ao se suicidar enforcando-se, por ter perdido sua reputação de esposa ao se apaixonar por Hipólito, seu enteado. Medéia, abandonada e traída por Jasão, mata o rei e sua filha e mata seus próprios filhos, realizando sua terrível vingança. Através destas personagens (e de muitas outras que poderíamos aqui lembrar) a narrativa tematiza e pensa o imaginário grego da diferença sexual. Em toda a história da humanidade encontramos, recorrentemente, tramas que envolvem estas representações do masculino e do feminino de que fala a tragédia grega.

A tragédia grega é o lugar privilegiado para pensar a questão da diferença sexual no imaginário grego. O homem - cidadão seria o modelo da virilidade e de coragem, para o qual não havia, portanto, alteridade. Como um modelo “desencarnado”, seu “diferente” estaria na figura da mulher, a figura do ser sexuado excluído. Somente neste sentido é que pode emergir o *feminino* como um *outro diferente* que, opondo-se ao *mesmo*, possibilita a construção de uma representação do masculino. O feminino funcionaria, nesta perspectiva, como um operador da diferença sexual.

A construção da identidade passa pelo reconhecimento do diferente. É preciso, entretanto, distinguir entre esta problemática do diferente, e a

problemática da igualdade entre os sexos do ideário igualitário do discurso feminista. Na verdade, a oposição entre igualdade e diferença é "... *sintoma de uma questão política*" (Fraisse, 1996. p. 141). Já a problemática da diferença sexual se coloca em outro campo de discussão, qual seja, a discussão sobre a construção da identidade sexuada.

Assim, ser diferente não quer dizer ser desigual. A este respeito vale lembrar a discussão de Dumont sobre a questão da aversão moderna às diferenças que examinei na primeira parte deste estudo.

Igualdade, como uma categoria política se refere, neste caso, ao questionamento sobre o estatuto das mulheres e sua exclusão como sujeitos sociais. Já a problemática da diferença sexual se refere, em última instância, a lugares, a posições subjetivas que não correspondem, como tais, a desigualdades. As desigualdades são produzidas socialmente, como modelos em cada cultura e em cada época como modos de tratar as diferenças.

Nos discursos de F., K., N., D., e T. pretendo acompanhar como o problema da diferença sexual e o tema da igualdade, como idéia moderna, aparecem nos discursos.

F: ...eu acho que na maioria das relações a mulher é muito oprimida... Até porque a mulher não tem visão do poder dela. Essa coisa do homem é milenar, o homem grita, o homem manda.

É um poder que a gente tem, que só uma mulher tem, de procriar. Se o homem pudesse ele também tomaria pra ele...

K: ...a minha vida... eu acho que as coisas que eu fiz são vistas como diferente, quer dizer, o próprio fato de eu ser uma pessoa que, em determinados momentos, o mundo feminino, das fitinhas, dos lacinhos, dos vestidinhos me cansava... Então eu andava assim,

só com os homens, né? Então me fascinava sair de casaco preto varando a noite. Esse mundo masculino sempre me fascinou, eu sempre fui masculino e feminino demais, porque às vezes eu saía de masculino mesmo e isso me dava assim uma liberdade, isso me fazia fugir de certos estereótipos do feminino ...Me dava uma certa facilidade de conhecer o inferno, de sair por aí, e, ao mesmo tempo, eu me sentia segura por estes homens, porque eles me protegiam de certas coisas, porque eu era, às vezes, a única mulher no grupo...

F. se refere ao homem como opressor, embora diga que a mulher não tem a visão do seu poder, que está na maternidade. Ou seja, para F., a mulher sendo oprimida só tem um poder superior ao homem. Mas este poder, ela não tem como mulher e sim como mãe...

Já para K., os homens protegem. Ela experimentava o mundo masculino como um mundo que a fascinava pelo desconhecido e diferente que representa. Experimentar o mundo masculino é, de certa forma conquistar uma igualdade pois, estando com os homens, ela era masculino como eles e feminino. Ela saía como masculino, de casaco preto, desfrutando da liberdade do masculino. Mas, na verdade, ela ia “conhecer o inferno” segura, pois se sentia protegida pelos homens, como uma mulher precisa ser...

Para F., há uma identidade entre mulher e maternidade. A mulher só realiza seu papel sendo mãe:

F: ...Eu acho que tem a coisa do papel da mulher ter se realizado, essa coisa de ter desenvolvido a função, aquela coisa, eu tenho útero, eu posso procriar...

Minha mãe era diferente de todas as mães, era totalmente diferente, minha mãe fazia vestidos lindos pra gente, e minha festa de quinze anos foi uma coisa de sonho que ela fez...Tudo ela fazia, todas as determinações da casa eram dela...meu pai era uma pessoa que só trabalhava e ela resolvia a fantasia da gente... Quem faz isso, quem tem que sentir, então é quem está mais próximo da

criança...

É uma coisa orgânica, a mãe pariu...o homem até participa... mas a mulher é que é a mãe... Eu não queria morrer sem ter um filho, eu não sei, parece que você não coloca toda a sua potencialidade, né, a sua capacidade de mulher, parece que a máquina funciona pela metade...

É uma coisa de mulher, a minha mãe era ótima, devotada, ela nos criou assim, com bastante lucidez desse papel de mulher, então, naqueles idos de 50 ela nos dizia assim: "olha, marido é trabalho, fundamental é trabalho, filho, não pensem em filho, não casem cedo..." Eu acho porque a "lida", sozinha, com trabalho, com rejeições, com os amigos, são parte da sua vida. A maternidade eu acho que é o fechamento de tudo isso, eu acho que o filho preenche todos...não sei, dá o nó final, é... tem que ter!

F. reconhece que, apesar do trabalho significar a liberdade, a mulher só exerce sua capacidade por inteiro quando se torna mãe. A maternidade vem associada por F. à realização de fantasias e de sonhos, mas é, fundamentalmente, uma *coisa orgânica*. O homem "até participa", como no caso dos casais modernos que se propõem a "dividir" todas as tarefas de cuidados com o filho. Mas, diz F., a mulher, como mãe, é que *sente*. Quando F. diz que é uma coisa orgânica ela retoma, se apropria, de uma antiga representação na qual a natureza feminina é a maternidade. A mulher realizaria a sua "natureza" no lugar de mãe. E, desta forma, a diferença entre os sexos estaria dada pela maternidade... Ou seja, o discurso de F. está marcado por uma representação do feminino que se encontra no pensamento freudiano, principalmente nos seus últimos textos sobre a Sexualidade Feminina (1931) e na Conferência sobre a Feminilidade (1932). Evidentemente que Freud não enuncia a via da maternidade a partir de um paradigma biológico, mas ele diz que não se nasce mulher, a feminilidade da

mulher é resultado de um percurso. A mulher, na condição de sujeito castrado só teria um caminho a seguir, fora da neurose e da inibição sexual e da virilidade.

Este caminho é a maternidade, destino da mulher...

D: ...Eu tinha sido a primeira pessoa dentro da família a atingir determinadas metas, que tinham me colocado num pedestal... E, de repente eu fiquei assim, como diz o Chico Buarque, "com um velho e único vestido cada dia mais curto"...

Mas, olha, homem morre de inveja da gente. A gente tem uma coisa, assim, que, realmente, eles nunca vão conseguir. Eles participam desse processo da criação, mas é um momento, né? A gente leva uma vida...

...Porque eu acho que a coisa da maternidade ela não vem sozinha, não é só maternidade, você estar junto de uma pessoa que você gosta, de você fazer um carinho na cama, de você sentir prazer, você sabe que é o resultado, né, de uma coisa... o filho eu acho que é o "grand-finale" da história, sabe?

Apesar de ter vivido a maternidade como uma experiência de desamparo, D. considera que os homens invejam esta possibilidade da mulher... Porém, D. pensa que a maternidade é conseqüência de um ato de amor. Seu discurso explícita, na questão da mulher, algo para além da maternidade que não seria, portanto, pura e simplesmente um destino a cumprir por todas as mulheres, mas seria, sobretudo, um "grand-finale" para o ato amoroso. Ou seja, a maternidade se articula a um momento onde uma mulher e um homem se desejam. Neste sentido, a feminilidade da mulher, no discurso de D., se coloca aí neste momento de entrecruzamento de desejos, a partir do qual a maternidade se torna uma possibilidade.

O discurso de D. revela, como assinala Birman (1996), uma "ruptura crucial", que constitui "não um produto direto daquele movimento social das

anos sessenta e setenta, mas antes uma resultante, pois conduziu muito além do esperado os pressupostos presentes nas teses do discurso feminista”.

T: ...Esse momento, acho que toda mulher tem que...tem que passar por isso... de ter um filho, eu acho que completa realmente a mulher...

Esse poder é só nosso, só a mulher pode ter, não sei se daqui a dois, mais sei lá quantos mil anos, né..., é um poder exclusivo da mulher.

No campo profissional você pode fazer tudo. Você não pode, de repente, você não tem aquela força física, mas, de repente, se eu for uma mulher de malhação, eu vou ter tanta força física quanto qualquer homem.

Enquanto ela não teve, ela ignora, ela não pode nem julgar, nem dizer, né, a respeito.

Ser mãe é que é a natureza feminina. Porque o resto, tudo a gente pode fazer. Existem certas coisas que eu acho da natureza feminina, que nós somos mais... é biológico, provado biologicamente. Nosso cérebro é o medo do homem. O cérebro masculino é dividido, o da mulher é unido. Daí eu acho que a nossa coisa do racional e emocional tá meio equilibrado, mistura um pouco...enquanto o homem tem uma visão racional de uma coisa, emocional de outra. Daí, às vezes, até assim, as tendências masculinas, femininas e tal, de sensibilidade, que eu acho que a mulher é mais sensível do que o homem até por causa disso, que nós temos a coisa unida...eu acho que existe uma questão biológica...

Para T. as diferenças entre feminino e masculino correspondem a diferenças de natureza. Ao mesmo tempo, T. trabalha com uma matriz do pensamento feminista de “gênero”, ao afirmar que, profissionalmente a mulher *pode fazer tudo*, ou seja, que as mulheres podem fazer tudo aquilo que os homens fazem, portanto, podem ser iguais aos homens.

Entretanto, curiosamente, T. argumenta que o homem tem medo do cérebro da mulher. Ela reivindica, *biologicamente*, a diferença. A meu ver, T.

oscila entre o direito à igualdade (e mesmo a realidade da igualdade, pois as mulheres podem fazer tudo que os homens fazem) e o argumento de uma irreduzível diferença biológica, porque a mulher, tendo o cérebro unido, teria um *emocional* e um *racional* bem equilibrado. A sensibilidade da mulher viria da união do emocional e do racional, diferente e superior ao homem que é dividido...

Este argumento biologizante, levado às últimas conseqüências, é o discurso de origem de todo o imaginário de discriminação social da mulher, discriminação que se justifica pelo recurso à existência de uma “natureza” feminina. O discurso de T. ilustra bem a coexistência deste pensamento essencialista (que não deixa de ser uma herança das antigas representações sobre a “fragilidade da mulher”) com o discurso em defesa da igualdade. Assim sendo, ao invés de justificar a inferioridade da mulher do ponto de vista biológico, como historicamente ocorreu, T. vai em busca de sustentar uma superioridade da mulher. O argumento biológico do discurso de T. não tem nada de raro, ao contrário, o recurso ao saber biológico tem vindo legitimar as demandas sociais de explicações racionais e científicas para a questão da diferença sexual. Prova disto são as novas tecnologias de reprodução que instrumentalizaram a conquista de um plano de igualdade entre homens e mulheres, e que possibilitaram o exercício desta igualdade. Os mecanismos de biologização da procriação já analisados aqui contribuiriam para idéia de que é possível às mulheres, utilizando-se dos recursos contraceptivos ou, mais recentemente, de recursos conceptivos, tornarem-se independentes do poder de decisão dos homens.

O discurso de T. contém, portanto, elementos fantasmáticos que correspondem a explicar, biologicamente, a verdade da diferença sexual. Exemplo da herança galênica, que afirmava uma anatomia comum a homens e mulheres, sendo as mulheres menos perfeitas do que os homens, o discurso de T. tenta sustentar que homens e mulheres são diferentes porque têm cérebros diferentes.

Neste sentido, na representação de T., a diferença que, do ponto de vista do pensamento freudiano, diz respeito a um processo de subjetivação é capturada biologicamente. Isto, a meu ver, leva T. a resgatar em antigas representações da cultura uma associação entre “fragilidade” e feminilidade, não descuidando de opinar, contudo, sobre o estatuto da igualdade:

T: Eu não acho certo a mulher ser inferior ao homem... Agora, eu acho que a mulher tem que ser feminina, eu adoro receber flores, adoro que puxem a cadeira para eu sentar... eu acho que a mulher competir com o homem na força é besteira... eu jamais vou ter a força física de um homem, em determinadas épocas eu acho até que eu tenho mais do que certos homens... mas eu jamais entraria em competição... eu acho, a gente é mais inteligente em saber levar os homens, pra conseguir as coisas que você quer dos homens, independente de você medir força com os homens...

K: Eu acho que se eu não tivesse filho eu estaria no feminismo. A minha vida seria, a nível deste afeto, a nível desta relação... eu acho que eu não seria uma mulher infeliz... Eu sou feliz porque eu tenho o I. Mas eu não seria uma mulher infeliz se eu não o tivesse, eu seria infeliz se eu perdesse ele, porque ele já existe! Então, assim: aquela ... a “falta da falta”, eu espero que ela não se abatesse sobre mim..., a falta da falta, a falta daquilo que eu nem sei o que é que está ... me faltando... Eu acho que ter filhos é viver, também, esta possibilidade da perda... do afastamento, mesmo...

Mas eu acho que as mulheres podem ter outras experiências

importantíssimas...

...Aquele velho história de que homem não agüenta nem sentir dor de dente? Mulher "pári" não sei quantos e ele não agüenta!.. não agüenta nem dor de dente. E a gente segura todas as dores, né, por terríveis que sejam, né? Eu acho que a gente vive muito mais assim o pânico, o medo da perda, a gente chega a ver isso... Talvez porque eles sejam criados pra maior objetividade, pro maior realismo, essa coisa da "tripa" é muito nossa... Eu fui outra história de mulher, diferente da minha mãe, eu fui uma mulher que ia muito para a rua, era uma mulher muito da vida e depois passei a ser essa mulher feminista...

Para K. a mulher é forte, *segura todas as dores*, o homem é mais fraco, foi criado para ser mais objetivo. Como para T., a mulher para K. é mais forte. Entretanto, diferentemente de T., esta diferença entre os homens e as mulheres é socialmente construída. No discurso de K., a rua é o lugar dos homens, apesar de K. estar vivendo numa época de grandes mudanças que questionavam esta representação da mulher ligada ao mundo doméstico... Mas, como na Grécia antiga, para a mulher a realização estava em viver sua existência ao lado do esposo que, este sim, entregava-se ao exercício da cidadania. K. ao indicar seu desejo de estar na rua, reafirma que esta representação antiga do lugar da mulher subsiste, apesar de tantas transformações em curso... Talvez por isto e por se colocar contra esta representação, K. faz um desafio à mudança em nome do ideal de igualdade. K., compara-se à outra mulher, certamente à mãe, e diz que ela, K., é *outra história*, porque experimentou a rua, experimentou o mundo dos homens. É interessante esta comparação de K. com a mãe, comparação que, me parece, retoma o tema da rivalidade entre filha e mãe, rivalidade examinada por Freud quando discute o problema da feminilidade. Neste sentido, K. quer dizer

que sua feminilidade de mulher, por comparação com a mãe, passa por “superar” a mãe, rompendo sua ligação com ela... Assim K. acha ter vivido na rua uma liberdade masculina.

Entretanto, por ser mulher, esta liberdade vinha acompanhada por uma “proteção” dos homens... É interessante que K. transita entre representações do feminino e do masculino, desqualifica o mundo feminino, o mundo dos “lacinhos”, mas reivindica, na verdade, um lugar que, dentre os homens, a faça, na liberdade masculina, ser confirmada como uma mulher... Mas, curiosamente, apesar de poder transitar entre a casa e a rua, quando K. fala do lugar de mulher ela fala do lugar da dor e do lugar da maternidade...

N: Eu acho que o problema da mulher é um problema muito mais sério. É um problema no mundo profissional. É isso que pega. E o salário da mulher sempre é concebido, ainda, nessa sociedade, como uma complementação do salário do homem. Eu digo que na outra encarnação eu quero nascer engenheiro, homem, entende? Engenheiro, seja lá o que for... Porque o salário da mulher é concebido, ainda, nessa sociedade, como uma complementação do salário do homem...

Acho que homem e mulher são diferentes, graças a Deus. Entende? Porque se completam... Eu acho que os homens são muito mais objetivos que a gente, a gente é muito falante do que eles... Mas, claro, a gente tem umas qualidades que são superinteressantes, como eles têm outras... Acho homem um barato, só não venham me dar trabalho, porque às vezes é uma segunda criança que você tem...

Agora eu acho que a minha filha foi a coisa mais importante que já aconteceu na minha vida. Porque eu acho que uma mulher que não tem filho, eu acho que... é pobre. Porque, cara, realmente a gente é toda preparada para gerar filho, não é? Toda! É uma coisa absolutamente natural, né?

O discurso de N. está marcado pela reivindicação de um lugar de sujeito social para a mulher. Ela define que o problema da mulher é um problema *profissional*. *É isso que pega*, ela diz. O que ela quer é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da diferença e da igualdade. Ou seja, o que N. coloca em discussão, por um lado, é a problemática da igualdade que emergiu do discurso feminista, quer dizer que homens e mulheres são idênticos, isto relativamente ao plano da categoria de indivíduo. Por outro lado, ela afirma, como K., como T., como F. e como D., a existência de uma diferença, de uma *posição subjetivamente* diferente para ambos os sexos. E, deste ponto de vista a questão da mulher está associada à maternidade. A maternidade é, apesar da marca feminista no discurso de todas as entrevistadas, o destino “natural” da mulher.

Entretanto, vale ressaltar que, com exceção de K., e particularmente no discurso de D. e de T., a maternidade é uma possibilidade, é uma consequência de um momento de amor, momento em que se procura ressaltar a gravidez como uma consequência deste ato de amor:

N: ...Eu tenho um coração completamente no século dezenove, minha cabeça pode até estar no século vinte e um, mas eu sou super-romântica, fui criada num ambiente romântico, entende? Eu acho lindo, essa ternura entre as pessoas, você nunca deve perder... Eu engravidei num dia de namoro, que foi um dia muito especial...

C. A Conjugalidade possível

N: Meu pai e minha mãe viveram bem cinquenta anos, apaixonadíssimos. Quer dizer, eu fui casada com um cara que era apaixonado por mim...

Eu me casei até pra satisfazer a eles, aos meus pais, porque não

tinha necessidade alguma de eu me casar... eu não queria, achava que era besteira...

Toda geração contesta a anterior, a minha geração foi aquela geração feminista..

... porque nada me assegurava que... eu tinha medo que, na medida em que “melasse” a relação da gente, ele se afastasse dela. Porque acontece, a única relação duradoura é com filho, mesmo... É um casamento que você não separa, né? Ainda mais mãe... Eu moro agora num prédio que os casais é “entre tapas e beijos”... aí eu boto uma música clássica, aqui, porque... qual é? Você viver dentro de casa com uma pessoa, e se agredirem o tempo todo...

Quando N. fala do casamento dos pais e do seu próprio casamento ela fala de uma relação apaixonada. Porém, diz que sempre achou besteira casar, referindo-se, provavelmente, ao fato de que não dava importância ao casamento como “instituição”, já que não fala de sua própria experiência de casamento como um fracasso, pelo contrário. A questão que N. traz, a meu ver, resulta de um imaginário de uma relação duradoura, como no casamento dos pais. É como se, para N., houvesse uma impossibilidade de viver aquela experiência dos pais, pois, apesar de ter mencionado o casamento de cinquenta anos dos pais, cinquenta anos apaixonados... ela diz que a *única relação duradoura* é a relação com um filho.

N. não acredita que seja possível, para ela, esta relação duradoura entre um homem e uma mulher, porque os casais parecem viver entre *tapas e beijos*.

Quanto ao pai de sua filha,

Até porque ele casou novamente, lá... Novamente, não, porque comigo não foi...ele já teve vários casamentos, ele é um amigo meu... Eu acho que existe no ar, até hoje... existe uma cumplicidade entre a gente, porque não existiu briga, não existiu desgaste, a gente não tem raiva um do outro... e eu não me sinto no direito de ficar cobrando...

N. aborda, a meu ver, com ceticismo a problemática da relação amorosa. Tropeça no discurso, enganando-se ao dizer que o pai de sua filha casou-se *novamente*, insinuando, de alguma forma, que ela “casou-se” com ele quando decidiu ter o filho... Pelo menos como um desejo, isto pode ter sido assim.

O discurso da *não-cobrança* é tributário de um imaginário da cultura moderna no qual os indivíduos devem ser abertos e livres, “*comprometidos apenas com as necessidades do eu*” (Sennett, 1976, p. 54), imaginário evidentemente incorporado pelo discurso feminista. Assim, o parceiro de N. é um grande amigo, é alguém com quem ela sequer brigou, não houve raiva nem desgaste... O discurso sobre a *não-cobrança* também aparece em T:

T: O meu pai não tem nada de machista, primeiro que a mulher está sempre ao lado dele, namora a minha mãe até hoje...

E assim aconteceu, eu namorei ele até o sexto mês de gravidez, então, de vez em quando, a gente se namorava, quando a gente conseguia se ver, a gente se via. E foi a pessoa assim que eu só tive momentos bons, porque durante todo este relacionamento que a gente teve, esse, sei lá esse namoro, nunca foi cobrado nem de minha parte nem da parte dele nada, tipo onde você foi, porque você não veio...

Nunca teve cobrança porque eu tive dois relacionamentos fortes antes dele que me cobravam muito, e eu sempre detestei essa história de ser cobrada, até daí a minha necessidade da minha independência, da minha liberdade...

Quando T. fala do relacionamento com o pai de sua filha ela descreve, como N., um relacionamento sem cobranças. Parece que a independência se torna um valor tão fundamental de tal forma que, em nome deste valor, a paixão quando vem não pode ser vivida porque pode se transformar em um

assujeitamento, idéia inaceitável para T.:

T: eu, às vezes, pensava: vou largar tudo e ir embora com P., mas aí pensava a minha história da minha liberdade, da submissão...

Quando perguntei a T. como ela reagiria se seu parceiro lhe falasse em casamento, ela respondeu:

T: Eu casaria, eu acho que eu casaria ... eu não sei se casaria porque chega num determinado ponto que a gente já se habitua tanto aos seus hábitos, às suas manias, eu acho que eu gostaria muito de continuar namorando ele, eu gostaria muito do namoro, o casal, o dia-a-dia, aquela coisa, eu não... as pessoas dizem, de juntar as escovas de dentes, eu digo assim: a cueca na minha cama, não! A cueca todo dia na minha cama não!

Colocada nestes termos, a questão da liberdade, da independência, tem se colocado intensamente nos últimos trinta anos, certamente como efeito de subjetividade dos movimentos de liberação que marcaram os anos sessenta e setenta. A sociedade ocidental moderna produziu um forte sentido de preservação individual e uma crença de que a felicidade de cada um está em não se deixar reprimir nos seus mais secretos e íntimos desejos. Neste sentido o outro, enquanto um *diferente*, representa um risco de restrição à liberdade. Porque, como observa Sennett (1977), numa cultura onde o outro passou a ser aceito apenas enquanto um recurso de legitimação do próprio *eu*, torna-se extremamente difícil a experiência interpessoal, não só a experiência amorosa, mas os demais espaços de sociabilidade num amplo sentido. A crença de que somos seres absolutamente originais e únicos produz uma idéia de que em cada um de nós há

algo precioso e incomunicável.

Esta incomunicabilidade vem da questão de que na subjetividade moderna se constitui a idéia de que a sexualidade, como já comentei, é a via de definição da verdade de cada um. Assim sendo, produziu-se a crença de que a busca de nossa identidade, do que somos e do conhecimento sobre nós mesmos não está na relação com um outro, e sim no interior de cada um. O homem moderno é um homem só na sua diferença. A sociedade moderna é uma sociedade fragmentada, onde, como diz Sennett: *"There exists today an opportunity to escape the organic bonds of religion, family, work and community which have held many societies together before- if not completely in fact, at least as a common ideal"* (Sennett, 1981, p. 3).

Freud, afirmou o caráter de intersubjetividade da constituição do sujeito. A crença de que cada um se basta a si mesmo é um produto da maximização da ideologia individualista:

T: ...De casa, eu tive o exemplo fantástico do meu pai e da minha mãe que se namoram até hoje, com quarenta e sete anos de casados... E não é aquela coisa do hábito, de um aturar o outro, é a união mesmo, é o relacionamento, é um ajudando o outro... Meu avô e minha avó eles viveram juntos até morrer. Eu acho que o meu trauma é da cobrança, do dia-a-dia, daquela coisa de porque você fez isso... eu acho muito complicado o dia-a-dia, dividir a casa com um irmão, com um amigo é diferente, com um homem é mais complicado ainda...

K: ...Era uma família toda padrão mas não dava pra relaxar...Quando eu li o David Cooper, o antipsiquiatra, eu falei: "nossa, está aqui, eu também acho!" Eu concordava, apesar de não viver grandes paranóias na minha família... Eu dizia: "é, esse cara tem razão, eu posso não estar no antro da paranóia". Eu sempre tive muita dificuldade de me ver enquadrada num contexto. Eu sempre achei que eu não suportaria um contexto, não consigo

algo precioso e incomunicável.

Esta incomunicabilidade vem da questão de que na subjetividade moderna se constitui a idéia de que a sexualidade, como já comentei, é a via de definição da verdade de cada um. Assim sendo, produziu-se a crença de que a busca de nossa identidade, do que somos e do conhecimento sobre nós mesmos não está na relação com um outro, e sim no interior de cada um. O homem moderno é um homem só na sua diferença. A sociedade moderna é uma sociedade fragmentada, onde, como diz Sennett: *“There exists today an opportunity to escape the organic bonds of religion, family, work and community which have held many societies together before- if not completely in fact, at least as a common ideal”* (Sennett, 1981, p. 3).

Freud, afirmou o caráter de intersubjetividade da constituição do sujeito. A crença de que cada um se basta a si mesmo é um produto da maximização da ideologia individualista:

T: ...De casa, eu tive o exemplo fantástico do meu pai e da minha mãe que se namoram até hoje, com quarenta e sete anos de casados... E não é aquela coisa do hábito, de um aturar o outro, é a união mesmo, é o relacionamento, é um ajudando o outro... Meu avô e minha avó eles viveram juntos até morrer. Eu acho que o meu trauma é da cobrança, do dia-a-dia, daquela coisa de porque você fez isso... eu acho muito complicado o dia-a-dia, dividir a casa com um irmão, com um amigo é diferente, com um homem é mais complicado ainda...

K: ...Era uma família toda padrão mas não dava pra relaxar...Quando eu li o David Cooper, o antipsiquiatra, eu falei: “nossa, está aqui, eu também acho!” Eu concordava, apesar de não viver grandes paranóias na minha família... Eu dizia: “é, esse cara tem razão, eu posso não estar no antro da paranóia”. Eu sempre tive muita dificuldade de me ver enquadrada num contexto. Eu sempre achei que eu não suportaria um contexto, não consigo

me ver assim: eu, marido, filho, dois filhos, a família crescendo, o almoço, o jantar... Apesar de ter vivido uma família assim, de esperar o pai para almoçar, de pegar o pai no meio do caminho, eu nunca consegui me ver nisso... Eu nunca tive esse quadro da sagrada família, o meu era mais desafiador...

Eu achava, assim, interessante essa coisa do “ser solteira”, de não estar buscando ninguém, procurando ninguém, ...minha mãe que era que fazia por mim. ...

D: A gente tinha decidido morar junto, sabe? ...Depois de um ano de relacionamento, sabe? Era “Como vai ser essa adaptação nossa?” Eu vivia sozinha, a minha vida toda, ele tinha tido um casamento antes... como seria esse juntar? Como seria essa adaptação? Eu tinha medo, porque ele era um pouco machista, que ele me exigisse ou me pedisse algum tipo de renúncia, em termos profissionais, porque eu nunca me senti, assim, muito dona de casa, sabe?

Quando D. está decidindo morar junto com alguém, suas dúvidas se referem à mesma questão, me parece, ou seja, em que medida o outro poderia pressioná-la a ter que abrir mão da sua liberdade de escolha. Neste sentido, no caso de D. aconteceu que o grupo de amigos em comum, amigos dela e do pai de sua filha, a acusaram de, ao optar por ter o filho, estar pressionando o parceiro. Como ela diz,

D: Essa turma achava que eu tinha engravidado, tinha permitido essa coisa acontecer, ou tinha feito ela acontecer como uma forma de pressioná-lo e de amarrá-lo! A acusação era essa, todo o tempo era essa... Mas o que houve foi uma coisa dos dois... Na cabeça das pessoas eu premeditei, para prendê-lo...

No seu discurso, apesar de D. queixar-se de ter sido acusada, ela responde

defendendo-se, mostrando que o seu parceiro estava tão comprometido quanto ela mesma naquela gravidez. O que é interessante é que a referência a prender o outro, a pressionar o outro é em si reveladora da mesma questão, ou seja, do que, nesta subjetividade, estar junto transformou-se em um problema da medida do “respeito” à liberdade de cada um, ou seja, de respeito à liberdade dela de ter seu filho, porque o desejava e de respeito à liberdade do parceiro que, nestas circunstâncias, como os amigos julgavam, estava em risco. O relacionamento amoroso parece ter se transformado em uma situação só aceitável desde que pudesse existir sem romper o ideal de liberdade e de independência de ambos. A paixão que pode marcar o encontro de um homem e de uma mulher, em princípio não seria suficiente para legitimar um compromisso de qualquer ordem, nesta subjetividade em que desejar o outro parece representar uma ameaça à liberdade.

Neste sentido, acredito que há, nesta subjetividade, uma idealização do “relacionamento” como uma experiência de prazer e de realização plena, portanto, narcisicamente potencializada, produzida pela idéia moderna de que a felicidade de cada um passa por não conviver com qualquer situação que possa comprometer sua “liberdade individual”. Este discurso tem produzido um impasse na conjugalidade, como vimos nos discursos das entrevistadas. Estar com um outro e, como consequência, ter sua liberdade ameaçada foi o conflito presente em todos os discursos...

Finalmente quero destacar o discurso de T. que expressa, de certa forma, este horizonte moderno da conjugalidade:

T: ...eu não sei se é porque eu, eu vejo de duas formas, assim, que eu não sei qual é a certa, o que me fez isso, né? Mas, uma é que meus pais são muito unidos, existe uma compreensão, uma cumplicidade muito grande nos dois. Então, eu acho ...assim, eu sempre achei que ia ser muito difícil eu achar uma pessoa que eu considerasse, eternamente, assim, compreensiva e cúmplice prá minha vida inteira, que me completasse total.

...não, hoje eu estou com um, vou ficar vivendo uns tempos com ele, se não der certo, separa, amanhã assumo outro, entendeu? Eu prefiro ficar namorando, porque eu acho mais fácil você terminar um namoro do que uma casa...

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como observei na introdução deste trabalho, não foi meu objetivo testar hipóteses ou propor interpretações de caráter generalizador sobre a questão do desejo de filho na problemática da “produção independente”.

Minha proposta, ao contrário, foi a de tentar compreender de que forma o desejo de ter um filho se articula nas circunstâncias de uma experiência tão peculiar. Neste sentido, vejo a questão da “produção independente” como uma tentativa de resposta às mudanças e aos impasses que surgiram a partir do imaginário construído pela idéia da igualdade entre gêneros e que, nos últimos trinta anos, produziu efeitos sobre a questão da procriação. Cabe, ainda, fazer algumas considerações finais levando em conta o percurso deste trabalho.

Em primeiro lugar, com relação à análise das entrevistas, estive diante de um denso material, cuja complexidade exigiu que as escolhas teóricas fossem explicitadas situando, da melhor forma possível, a base do trabalho de interpretação dos discursos.

Estes mostraram que as entrevistadas partilham de um mesmo *ethos* apresentando, claramente, as mesmas crenças, os mesmos valores e concepções quanto à independência, à liberdade e mesmo quanto às representações de maternidade e de mulher.

Este é um *ethos* particular à ideologia individualista moderna, como já tive oportunidade de discutir ao longo do trabalho. Entretanto, com relação à questão da “decisão” de ter o filho independentemente do desejo do parceiro, gostaria de

ressaltar dois principais aspectos.

O primeiro aspecto (e que foi objeto de uma das dimensões da análise) está no discurso sobre a “decisão” de ter o filho. Este discurso sobre o filho que se “*decidiu ter*” se sustenta na idéia (que produziu uma crença) de que ter um filho resulta de uma decisão *racional*. Esta crença é bem antiga, embora tenha surgido a partir do novo cenário científico-técnico (Tort, 1995) das descobertas contraceptivas dos anos sessenta. Este cenário constituiu, pouco a pouco, uma hegemonia do discurso biológico na problemática da procriação que, nas últimas décadas, vem colocando esta problemática no campo da “reprodução humana”. Como efeito na subjetividade, toda a dimensão da procriação como dimensão simbólica fica recalçada pelo novo discurso da ordem biológica.

Entretanto, a redução da problemática da procriação ao discurso biológico da reprodução não se originou neste cenário das descobertas contraceptivas, mas se formou há dois séculos. Neste sentido, vale retomar Laqueur (1987) quando ele sublinha que a redescrição biológica da sexualidade feminina atendeu aos ideais iluministas do século XVIII, de modo a dar solução à problemática ideológica da igualdade, localizando na natureza reprodutiva da mulher uma “natural” hierarquia e diferença entre os gêneros. Assim, o discurso biológico do século XVIII sobre a sexualidade da mulher pode não ter sido apenas resultado do avanço do conhecimento científico. Em suma, como examinei no capítulo quatro, a reconstituição biológica dos corpos do século XVIII, transformando inteiramente as idéias sobre a sexualidade humana, reorganizou também as idéias sobre a “concepção” que se tornou, também, uma questão da fisiologia e da biologia

humana.

Isto significa que, em última instância, o mesmo dispositivo de saber que legitimou biologicamente a diferença sexual e reconstruiu uma nova hierarquia “natural” entre os sexos foi o agenciador da liberação da mulher do *constrangimento* da maternidade a partir dos anos sessenta. Este foi um fator determinante na *reconstituição* de um imaginário de igualdade entre os sexos, a partir do qual as mulheres puderam decidir sobre se, quando e como queriam ter um filho.

Esta certeza científica sobre os processos de reprodução e, mais do que isto, o grau de intervenção possível sobre estes processos determinou, como vimos através dos discursos das entrevistadas, mudanças importantes. A idéia do filho “programado”, a questão da decisão sobre a interrupção de uma gravidez que não se quer porque ainda não é o momento, a discussão sobre as condições *ideais* a partir das quais *pode-se desejar* um filho, são questões absolutamente novas, ligadas a esse imaginário de controle construído a partir das tecnologias contraceptivas.

Neste imaginário de “liberdade” de opção, entretanto regulado biologicamente, o desejo de filho como manifestação *inconsciente* se impôs, resultando em um acontecimento (a gravidez improvável) que foi inesperado por oposição a um querer sempre planejado.

Neste sentido, diferentemente do *desejo*, a *decisão* de *querer* ter ou não o filho, não necessita passar pela decisão do parceiro. Este é o segundo aspecto a ressaltar e que aparece nos discursos das mulheres quando se referem ao fato de que resolveram ter o filho independentemente do parceiro. Entretanto, ao mesmo tempo

em que afirmavam esta autonomia, sinalizavam, também, para a importância da participação do parceiro, inclusive na questão do ato de registrar, de dar um *nome*, que apenas em D. não foi possível. Mesmo quando, como no caso de K., o pai para o seu filho poderia ser “qualquer um”, seu parceiro registrou o filho, fato que ela considerou *natural*, já que era ele o pai natural.

Na verdade, estabeleceu-se uma hegemonia do discurso biológico que, nos seus efeitos imaginários, se insere no projeto individualista moderno. Assim, as mulheres se colocavam diante de uma decisão que não remetia a um outro, como se elas se bastassem a si mesmas para aquela decisão. Ao afirmarem sua autonomia, deixavam para o acaso, para a sorte ou para os deuses a explicação de porque tinha acontecido a gravidez que não esperavam. Ou seja, do ponto de vista da ideologia individualista, a decisão remete a cada um, independentemente do que pensa o outro. Já o desejo relança o sujeito na sua condição de incompletude, portanto, na contingência de ter que voltar-se para um outro que pode, quem sabe, completá-lo ...

Este é o dilema de fundo desta subjetividade moderna ao qual, me parece, quer responder a maternidade de “produção independente”. Biologicamente a mulher pode hoje “decidir” se quer ou não levar adiante a gravidez, já que ela não precisa do homem, senão para engravidar... Entretanto, como fazer um filho não é, para o sujeito humano, um ato meramente biológico, há todo um campo desejante *de dois* que é preciso levar em conta. E, deste ponto de vista, há sempre um outro constitutivo deste ato...

Na problemática da diferença sexual a mesma questão se coloca, ou seja, a

dominância do discurso biológico na explicação da diferença. Entretanto, o que mais chama atenção é a imagem da maternidade como definidora da mulher. Em alguns depoimentos as mulheres chegam a dizer que a mulher só se completa quando se torna mãe. Embora tenham se aberto outros espaços de circulação para a mulher, a maternidade permanece como definidora de sua feminilidade. Como diz N:

...até o momento que ela não tem, ela vai se sentir realizada em tudo, ela pode se sentir realizada em tudo, até ela não ter essa experiência (N. está falando da maternidade...).

Porque é incógnita, ela não... não passou por isso. Agora, depois que ela tem filho, ela vai ter a certeza de que foi aí que se realizou mesmo...

Na questão da conjugalidade ficou evidenciado, pelas entrevistadas, o que Sennett (1977) observou como marca desta subjetividade moderna. Assim, a não-socialização do amor físico, como uma tendência a defender-se do outro que pode ameaçar a liberdade de cada um está na raiz do impasse vivido por cada uma das entrevistadas entre voltar-se para o relacionamento com o outro ou fechar-se em si mesma para não ser “aprisionada” pelo outro. Esta tendência resulta da visão narcísica que conforma a subjetividade desta época, onde a maximização do valor individualista não permite arriscar-se a possibilidades de satisfação ou de frustração na relação com os demais. O esforço de racionalizar o sentimento com relação ao outro é transmitido em muitos momentos nos discursos. Como resultado deste acentuado olhar para si mesmo, que Sennett denomina de “mobilização narcísica”, cultivar e defender a liberdade pessoal diante das experiências sociais e amorosas que funcionam imaginariamente como instrumentos de opressão parece ter se

tornado o modo de ser, pelo menos nesta subjetividade do nosso tempo.

Ao encerrar este trabalho, gostaria de citar Clarice Lispector:

“Sou uma feroz entre os ferozes seres humanos – nós, os macacos de nós mesmos, nós, os macacos que idealizaram tornarem-se homens, e esta é também a nossa grandeza. Nunca atingiremos em nós o ser humano: a busca e o esforço serão permanentes. E quem atinge o quase impossível estágio de Ser Humano, é justo que seja santificado.

Porque desistir de nossa animalidade é um sacrifício.”

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

ARIÈS, P. A Família e a Cidade. In: FIGUEIRA, S. A. *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1981.

AULAGNIER, P. (1967). Observações sobre a Feminilidade e suas Transformações
In: CRAVREUL, J. e outros. *O desejo e a perversão*. Campinas: Papyrus, 1990.

BAUDRILLARD, J. *As estratégias fatais*. Lisboa: Ed. Estampa, 1990.

BEAUVOIR, S. (1949). *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BÉJIN, A. O Casamento Extraconjugal dos Dias de Hoje. In: ARIÈS, P. e BÉJIN, A. (1982). *Sexualidades ocidentais*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.

BIRMAN, J.A Economia do Gozo e os Impasses da Justiça. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 6 (1/2): 121-134, 1996.

_____ Se eu te amo, Cuide-se. Sobre a feminilidade, a mulher e o erotismo nos anos 80 (mimeo),1996.

_____ O Sujeito no Discurso Freudiano. In: BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____ Estilo e Modernidade em Psicanálise. In: *Sujeito e estilo em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

- BOURDIEU, P. La Domination Masculine. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Paris: Ed. Minuit, n. 84, sept. 1990, p. 4-31.
- BRESC, H. L'Europe des villes et des campagnes (XIII - XV siècles). In: BURGUIÈRE, A (org.). *Histoire de la famille*, n. 2. Paris: Armand Colin, 1986.
- BROWN, P. (1988). *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- BRUCKNER, P. (1996). La tentation de l'individualisme. *La passion des idées*, 1966-1996. Paris: Le Monde, Magazine littéraire.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. (1956). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1982.
- BURKE, P. Abertura: A Nova História, seu Passado e seu Futuro. In: *A escrita da História*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- CANDIDO, A. The Brazilian family. In: SMITH, L., MARCHANT, A. (ed.) *Brazil: Portrait of half a continent*. New York: Dryden, 1951, p. 291-312.
- CALLIGARIS, C. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo: Ed. Ática, 1996.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHATEL, M. M. Le Désir Escamoté. In: TESTARD, J. (dir.). *Le Magasin des Enfants*. Paris: Ed. François Bourin, 1990.

CHERLOK, L. & STENGERS, I. *O coração e a razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CLASTRES, P. (1978). O Arco e o Cesto. In: *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

DA MATTA, R. A Família Como Valor: considerações não-familiares sobre a família brasileira. In: ALMEIDA, A. M. et al.(org.). *Pensando a família no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/UFRJ, 1987, p. 115-36.

_____ *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1991.

DONZELOT, J. (1984). *L'invention du social*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

DUARTE, L. F. Destradicionalização e Não-Modernização, os Males do Brasil São. In: MOTTA, M. E. e FÉRES CARNEIRO, T. (org.). *A psicologia em contexto*. Rio de Janeiro:PUC, 1966.

_____ Horizontes do Indivíduo e da Ética no Crepúsculo da Família. In: RIBEIRO E RIBEIRO, A. C. (org.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

DUBY, G. Masculin - Féminin, In: DURANDEAU, A. eVASSEUR-FAUCONNET, C. (dir.). *SexualitéMythes et Culture*. Paris: L'Harmattan, 1990.

_____ (1995). *Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos*. São Paulo: UNESP, 1998.

DUBY, G. e PERROT, M. (org.). *Histoire des Femmes em Occident 5*: Thébaud, F. (dir.). Le XXe. Siècle. Paris:Plon, 1992.

DUMONT, L. (1983). *O Individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.

DURHAM, E. R. Família e Reprodução Humana. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, 3. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1983.

ELIAS, N. (1939). *O processo civilizador*, v. I e II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993

EURÍPEDES. *Medéia*. Clássicos Inquérito. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada.

FLANDRÍN, J. A Vida Sexual dos Casados na Sociedade Antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P. e BÉJIN, A. (1982). *Sexualidades ocidentais*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.

FONSECA, C. Amor e Família: vacas sagradas da nossa época. In: RIBEIRO I. e RIBEIRO, A . C. (org.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

FOUCAULT, M. & SENNETT, R. Sexuality and Solitude. Londres, *London Review of Books*, may-jun 1981.

FOUCAULT, M. (1981). Subjectivité et vérité. IN: DEFERT, D. et EWALD, F. (dir.). *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault*. Paris: Éd. Gallimard, 1994.

- _____ (1983). Usage des plaisirs et techniques de soi. In: DEFERT, D. et EWALD, F. (dir.): *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- _____ (1984). *A história da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____ (1984). *História da sexualidade 3: O Cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____ (1984a). What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?), In: DEFERT, D. e EWALD, F. (dir.). *Dits et écrits par Michel Foucault. 1954-1988*. Paris: Ed. Gallimard, 1994.
- FRAISSE, G. *La Diferencia de los Sexos*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1996
- FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M. L. e HEILBORN, M. L.: Antropologia e Feminismo. *Perspectivas Antropológicas da Mulher* n. 1. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1981.
- FREIRE COSTA, J. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREUD, S. (1893). Charcot. In: *Résultats, idées, problèmes* I. Paris: PUF, 1995.
- _____ (1893-1895). Estudos Sobre a Histeria. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, vol. II., 1974.

- _____ (1895). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. I, 1976.
- _____ (1896). A Etiologia da Histeria. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. III, 1976.
- _____ (1905). Três EnsaioS Sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. VII, 1976.
- _____ (1908). Moral Sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. IX, 1976.
- _____ (1914). Sobre o Narcisimo: uma introdução. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XIV, 1976.
- _____ (1915). Pulsiones Y destinos de pulsión. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, v. XIV, 1995.
- _____ (1917). Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XVII, 1976.
- _____ (1919). “Uma Criança é espancada”: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XVII, 1976.

_____ (1920). A Psicogênese de um Caso de Homossexualismo Numa Mulher. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XVIII, 1976.

_____ (1920). Além do Princípio de Prazer. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XVIII, 1976.

_____ (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., v. XVIII, 1995.

_____ (1923). A Organização Genital Infantil: uma interpolação de sonhos. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, vol. XIX., 1976.

_____ (1923). El yo y el ello. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., v. XIX, 1993.

_____ (1924). El Problema Económico del Masoquismo. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, v. XIX, 1993.

_____ (1925). Algumas Conseqüências Psíquicas da Diferença Anatômica entre os Sexos. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XIX, 1976.

_____ (1930). O Mal-Estar na Civilização. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XXI, 1976.

- _____ (1931). Sobre a Sexualidade Feminina. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XXI, 1976.
- _____ (1932). Feminilidade. In: Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, Conferência XXXIII. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XXII, 1976.
- _____ (1932). La Feminité In *Oeuvres complètes*, v. XIX. *Nouvelle Suite des Leçons d'Introduction a la Psychanalyse*, PUF, 1995
- _____ (1937) Análise Terminável e Interminável. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira, v. XXIII, 1976.
- FREYRE, G. (1951). *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- GARCIA LORCA, F. (1934). *Yerma*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- GAY, P. (1988). *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GIDDENS, A. (1992). O Amor Romântico e Outras Ligações. In: *A transformação da intimidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- GOODY, J. Préface de *Histoire de la Famille*, v. 3. Paris: Armand Colin, 1986.

HADOT, P. De Tertulien à Boèce, Le Développement de la Notion de Personne dans les Controverses Théologiques. In: Meyerson, I.(org.). *Problèmes de La Personne*. Paris: Mouton & Co La Haye,1973.

HEILBORN, M. L. Gênero e Hierarquia, A Costela de Adão Revisitada. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 1/93.CIEC/ECO/UFRJ.

HENRY, M. Généalogie de la psychanalyse. Paris: PUF,1985.

HÉRITIER, F. Les Dogmes ne meurent pas. *Autrement*, n. 3. Paris, 1975.

_____ La Cuisse de Jupiter. In: Héritier, F. Masculin / Féminin, La Pensée de la Différence. Paris: Ed. Odile Jacob, 1996.

_____ La valence différentielle des sexes ao fondement de la société? In: HÉRITIER, F. Masculin/ Féminin, La Pensée de la Différence. Paris: Ed. Odile Jacob, 1996a.

HERTZ, R. A Preeminência da Mão Direita. *Religião e Sociedade*, n. 6. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980, p. 99-128.

LAPLANCHE, J. (1993). Apoio e Narcisismo I. In: Freud e a sexualidade, um desvio biologizante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LAQUEUR, T. Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology. In: LAQUEUR, T. and GALLAGHER, C. *The Making of the Modern Body*. Berkeley and Los Angeles California: University of California Press, 1987.

- _____ Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur. In FEHER, M. e NADDAF, R. & TAZI, N., part III. New York: Zone, 1989.
- _____ (1990). La Fabrique du Sexe. Paris: Gallimard, 1992.
- LASCH, C. (1979). A cultura do narcisismo. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.
- LISPECTOR, C. (1971) Felicidade clandestina. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1994.
- _____ (1978). Água viva. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1994.
- _____ (1984). A descoberta do mundo. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1994.
- LORAU, N. Les expériences de Tirésias: le féminin et l'homme grec. Paris: Gallimard, 1989.
- MASSON, J. M. (1985). A correspondência completa de S. Freud para W. Fliess, 1887-1904. Rio de Janeiro: Imago ed., 1986.
- MATHIEU, N. C. L'anatomie politique: categorisations et idéologies du sexe. Paris: Côté-femmes éditions, 1991.
- MOISSEFF, M. L'indépendance entre sexualité et procréation: um mythe de la culture occidentale. In: Durandeu d'André et Vasseur-FAUCONNET, C. Sexualité Mythes et Culture. Paris: L'Harmattan, 1990.
- MONTENEGRO, A. Ser ou não ser feminista. Recife: Ed. Guararapés, 1981.

NIETZSCHE, F. Assim falava Zaratustra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

PERISTIANY, J. G. Honra e vergonha: Valores das sociedades mediterrânicas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

RENAUT, A. L'ère de l'individu. Paris: Gallimard, 1989.

RUBIN, G. The Traffic in Women; notes on the "political economy of sex". In: REITER, R. (ed.). Towards an anthropology of women. New York: Monthly Review Press, 1975, p. 157-210.

SALÉM, T. A Trajetória do "casal grávido": de sua constituição à revisão de seu projeto. In: FIGUEIRA, S. (org.). Cultura da Psicanálise. Rio de Janeiro: ed. Brasiliense, 1985.

_____ "A Despossessão Subjetiva"- dos paradoxos do individualismo

Revista Brasileira de Ciências Sociais, fev. 1992.

SCHWARZ, R. (1977). Ao vencedor as batatas. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.

SCHWARZER, A. Simone de Beauvoir hoje. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

SENNETT, R. & FOUCAULT, M. Sexuality and Solitude. London Review of Books. Londres, may-jun. 1981.

SENNETT, R. (1974). *O Declínio do Homem Público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ (1977). *Narcisismo y Cultura Moderna*. Barcelona: editorial Kairós, 1979.

SOUZA SANTOS, B. (1985/1986). *Um discurso sobre as ciências*. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1993.

SWAIN, G. *A Alma, a Mulher, o Sexo e o Corpo*. In: BIRMAN, J. e NICÉAS, C. A (coord.). *O feminino, aproximações*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1986.

TARLEI DE ARAGÃO, L. *Em Nome da Mãe. Perspectivas Antropológicas da Mulher*, n. 3. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1983.

TORT, M. *Le désir froid*. Paris: Éditions La Découverte, 1992.

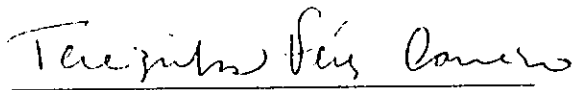
_____ *Désir d'enfant ou offre d'enfant? Cahiers de L'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*. Paris, n. 17, 1995.


VELHO, G. *Destino e Projeto: uma visão antropológica*. In: *O destino*. Rio de Janeiro: Ed. Terceira Margem, out. 1988

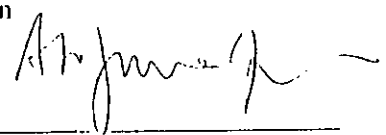
VERNANT, J. P. (1987). *O Indivíduo na Cidade*. In: VEYNE, P. e outros. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988.

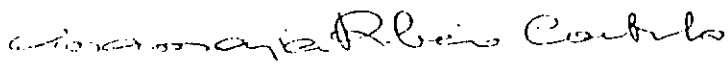
VEYNE, P. (1987). *O Indivíduo Atingido no Coração pelo Poder Público*. In: VEYNE, P. e outros. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988.

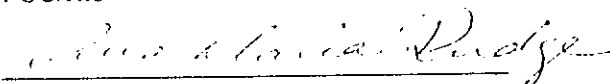
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Ana Maria Szapiro, intitulada "Percurso do feminino: Um estudo sobre a 'Produção Independente' dos anos sessenta", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:


Prof. Terezinha Féres-Carneiro (Orientadora)
PUC-Rio

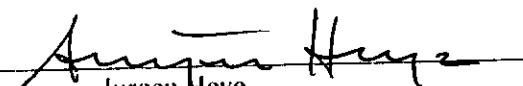

Prof. Joel Birman
UERJ


Prof. Benilton Bezerra Junior
UERJ


Profa. Anamaria Ribeiro Coutinho
PUC/Rio


Profa. Ana Maria Rudge
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 30/10/98.


Jurgen Meye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas