

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM PSICOLOGIA

THAMIRIS MAGALHÃES IORIO

**ENTRE O IDEAL E A REALIZAÇÃO: MODOS DE SER MULHER NO
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

NITERÓI – RJ
2023

THAMIRIS MAGALHÃES IORIO

**ENTRE O IDEAL E A REALIZAÇÃO: MODOS DE SER MULHER NO
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade. Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade.

ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. CRISTINE MONTEIRO
MATTAR

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Cristine Monteiro Mattar – Orientadora
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Alexandre Trzan-Ávila
Universidade Santa Úrsula - USU

Prof^a Dr^a Beatriz Adura Martins
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá (Aposentado)
Universidade Federal Fluminense - UFF

AGRADECIMENTOS

Ingressar no mestrado demandou um processo de amadurecimento que ainda tenho dúvidas se estava preparada para bancar. Mas, tenho bancado. Não sem a ajuda de pessoas que tive a sorte de encontrar pelo meu caminho. A essas pessoas, toda ocasião de agradecimento é oportuna, ainda que fique sempre com a impressão de que meus agradecimentos serão insuficientes diante da graça que permeia os nossos encontros.

À Cristine Mattar, pela leitura cuidadosa de todas as versões do meu texto. Pelo vinho português e pela macarronada que preparou para mim e para nossa equipe de extensão, na intimidade da sua casa. Pelas vezes em que chacoalhou minha cabeça e que, quando entrei em dúvida de mim mesma e do meu trabalho, me guiou novamente para a confiança, privilegiando-me com uma rica experiência de aprendizado e de amizade. Finalmente, por ser minha orientadora e ter me orientado ao longo do mestrado sempre que se fez necessário, concedendo-me liberdade de decisão nos momentos importantes;

Ao Roberto Novaes, pelo vínculo terapêutico que criamos juntos ao longo desses anos em incontáveis conversas meditantes via textos, áudios, imagens, figurinhas, chamadas de vídeo e até um almoço na Praça da Cantareira. Por nutrir com carinho e afeto a minha prática clínica e a mim mesma desde o meu começo na psicoterapia. Pela amizade verdadeira que sinto próxima diante das durezas da vida e de ser psicóloga. Por fim, pelo aceite em compor minha banca de defesa e de qualificação, concedendo-me, através de sua presença, o incentivo na jornada acadêmica que eu necessitava;

Ao Alexandre Trzan, por me acompanhar no aprofundamento dos estudos sobre gênero desde o meu trabalho de conclusão de curso, em 2019. Pelo consequente café que tomamos em Copacabana em 2020, para rascunhar um evento presencial sobre a temática de gênero. Pela parceria de *networking* nos eventos acadêmicos em fenomenologia. E pelo aceite, mais uma vez, em participar de um momento decisivo na minha trajetória profissional;

À Beatriz Adura, pela gentileza e disponibilidade em participar da minha banca;

À Luíza Oliveira, pelas contribuições na ocasião da qualificação;

À Paula Land, pela presença na ocasião da defesa e pelos apontamentos pertinentes;

A todos que seguem junto comigo, nas alegrias e nas tristezas;

A todos que não continuaram, mas que permaneceram no meu coração;

A Deus, por todo o amor que existe apesar de todos os pesares.

Não devemos jamais perder de vista que, por mais bela que seja a concordância dos fatos com nossos conceitos, nossos princípios de explicação mais não são do que pontos de vista, isto é, manifestações das nossas disposições psicológicas e das condições apriorísticas do pensamento.

Carl Jung

RESUMO

Este trabalho investiga como as sedimentações históricas em nosso tempo orientam os modos de ser mulher no contemporâneo. São questionados os pressupostos metafísicos que conferem essência ao ser enquanto mulher e que afastam-se de uma compreensão próxima à experiência concreta das mulheres. É elucidado o termo interseccionalidade e sua importância para os estudos sobre a condição das mulheres. Após exposição teórica, duas experiências significativas para a construção da mulher como identidade são analisadas: o casamento, optando-se pelo recorte do casamento heterossexual e a maternidade. O método utilizado é o fenomenológico-hermenêutico, a partir do referencial teórico de autoras mulheres como Simone de Beauvoir, Patricia Hill Collins, Grada Kilomba, bell hooks e Judith Butler. São utilizados também trechos de filmes de Ingmar Bergman, e da literatura de Conceição Evaristo, para ilustrar como aconteceria na experiência aquilo que é descrito por conceitos na teoria. Ao final do trabalho, é feita uma descrição de uma prática psicoterapêutica em grupo no Serviço de Psicologia Aplicada da UFF/Niterói. A ação esteve vinculada ao projeto de extensão “Clínica da Depressão”- PROEX e teve como público-alvo mulheres da comunidade. A análise de seus resultados visa a contribuir para os estudos acerca das possibilidades de enfrentamento do preconceito de gênero no contexto brasileiro através da ética amorosa de bell hooks.

Palavras-chave: ser mulher; fenomenologia-hermenêutica; pensamento decolonial; cuidado entre mulheres.

ABSTRACT

This work investigates how historical sedimentations in our time guide the ways of being a woman in the contemporary world. The metaphysical budgets that give essence to being a woman and that move away from an understanding close to the concrete experience of women are questioned. The term intersectionality and its importance for studies on the condition of women are clarified. After theoretical exposition, two experimental experiences for the construction of the woman's identity are analyzed: marriage, opting for heterosexual marriage and motherhood. The method used is phenomenological-hermeneutic, based on the theoretical framework of female authors such as Simone de Beauvoir, Patricia Hill Collins, Grada Kilomba and Judith Butler. Excerpts from films by Ingmar Bergman and literature by Conceição Evaristo are also used to illustrate how what is described by concepts in theory would happen in experience. At the end of the work, a description of a group psychotherapeutic practice at the Applied Psychology Service of UFF/Niterói is made. The action was linked to the extension project “Clínica da Depressão” - PROEX. Its target audience was women. The analysis of its results aims to contribute to studies about the possibilities of confronting gender prejudice in the Brazilian context through the love ethics proposed by bell hooks.

Keywords: intersectionality; decolonial thinking; care among women.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O QUE DIZEM AS MULHERES SOBRE SER MULHER?	13
1.1 A condição da mulher na filosofia de Simone de Beauvoir	14
1.1.1 <u>Uma apresentação do pensamento da filósofa</u>	16
1.1.2 <u>O “outro” do sujeito universal</u>	18
1.1.3 <u>O corpo em situação e o contraponto de bell hooks</u>	21
1.2 Patricia Hill Collins e a elucidação da interseccionalidade	25
1.3 Grada Kilomba: quem pergunta pela realidade da mulher negra?	27
1.3.1 <u>O racismo cotidiano</u>	28
1.3.2 <u>A enunciação da própria história: uma possibilidade de emancipação</u>	29
1.4 Judith Butler e a desconstrução de gênero	33
1.4.1 <u>O pensamento de Beauvoir e a sua insuficiência para o contemporâneo</u>	34
1.4.2 <u>O método genealógico</u>	35
1.4.3 <u>“Mulheres” existem?</u>	36
1.4.4 <u>A inspiração nietzscheana</u>	41
1.4.5 <u>Mulheres e gênero: uma prática discursiva</u>	43
1.4.6 <u>A dessubstancialização da noção de gênero</u>	46
1.4.7 <u>Os atos subversivos</u>	51
2. O CASAMENTO HETEROSSEXUAL: DA IDEALIZAÇÃO À POSSIBILIDADE	59
2.1 O ideal do casamento: expectativas e frustrações	61
2.1.1 <u>A violência conjugal</u>	63
2.2 Qual o valor de ser esposa no contemporâneo?	68
2.2.1 <u>A formação de uma identidade</u>	69
2.2.2 <u>A segurança material</u>	69
2.2.3 <u>A proteção contra a solidão</u>	71
2.2.4 <u>A promessa de felicidade</u>	72
2.3 Uma breve história do casamento heterossexual	73
2.4 Casamento: um amor pela repetição	77
2.4.1 <u>O tédio profundo</u>	79
2.4.2 <u>A prática da culinária</u>	79

2.4.3 <u>Um trabalho interminável</u>	81
2.5 Ruptura no casamento: uma ruptura de sentidos	84
2.6 Erotismo no casamento?	85
2.6.1 <u>Erotismo feminino: um processo de emancipação</u>	86
3. MATERNIDADE: DA ESSÊNCIA À POSSIBILIDADE	91
3.1 Desnaturalização do amor e do instinto materno	92
3.2 “Boa mãe” ou mãe em condições materiais favoráveis?	95
3.3 O ideal da maternidade	97
3.4 Dois preconceitos sobre a experiência de ser mãe	99
3.5 Toda mãe tem rede de apoio?	106
3.6 A relação consigo mesma	107
3.7 A relação com o pai	112
3.6 A culpa materna e o processo de libertação	114
3.7 Desculpando a si mesma por trabalhar	117
3.7.1 <u>Trabalho: libertação ou aprisionamento?</u>	117
3.7.2 <u>Mães de criança pequena: todas podem trabalhar?</u>	118
3.8 Mulheres e a prática da violência infantil	121
4. CUIDADO ENTRE MULHERES: UMA ÉTICA AMOROSA	126
4.1 Apresentação do projeto	127
4.2 A psicoterapia em grupo	128
4.3 Descrição da experiência	130
4.3.1 <u>Divulgação do grupo e estrutura</u>	131
4.3.2 <u>A chegada das participantes</u>	132
4.3.3 <u>Busca e oferta de soluções: um cuidado possível?</u>	133
4.3.4 <u>Conexão com a outra: uma possibilidade</u>	137
4.3.5 <u>A terapia em grupo é para todas?</u>	139
4.3.6 <u>Tensões no grupo</u>	140
4.3.7 <u>O começo do fim: o processo de autonomia do grupo</u>	142
4.4 Quando o grupo ganha vida própria e o projeto torna-se desnecessário	145
CONCLUSÕES	147
REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Aos que acreditam que há uma ideologia machista de gênero que estrutura a nossa sociedade, mas que isso é uma coisa óbvia e simples de ser observada, caberia uma pergunta: óbvia onde? Haveria neste mundo algum lugar onde o preconceito de gênero pudesse ser tomado como um problema já superado pela percepção simplista e grosseira de que ele existe e que, portanto, qualquer atenção minuciosa a ele dedicada, tanto nos relacionamentos cotidianos quanto nos ambientes acadêmicos, seria um esforço vão, infrutífero, e que mesmo pecaria por ultrapassar os limites da objetividade?

Sabemos que, ao longo da história, muitos outros problemas foram tratados com seriedade independentemente do número de informações desagradáveis que eles trouxeram para o campo do conhecimento. O fato de um assunto gerar desconforto não impedia por si só que os pesquisadores seguissem com os seus trabalhos. É o caso de algumas leituras feitas a partir dos textos de Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, filósofos que estranharam em alguma medida a suposta naturalidade das coisas que existem no mundo. Grosso modo, descobrir que as nossas escolhas não são inteiramente nossas, mas agenciadas no capitalismo, apenas instigou que muitos de nós estudássemos mais o capitalismo, até como o modo de resistência a ele. Não se ouve dizer por isso que as engrenagens do capitalismo são uma coisa óbvia de ser constatada. Pelo contrário, trata-se até com respeito essa entidade que, não se sabe exatamente como nem onde, captura com astúcia até seus estudiosos experientes.

Então, por que determinados assuntos, que também constituem o âmbito de resistência ao sistema, como os problemas de gênero, teriam a sua relevância minimizada pelo motivo de serem, supostamente, fáceis demais para a nossa compreensão? O que há de oculto nesse desconforto que faz com que algumas pessoas tenham a necessidade de silenciar os debates de gênero, dando o problema por já resolvido, na melhor das situações, ou tratando-o como algo superficial, um vitimismo e ressentimento, nas críticas mais empobrecidas?

Em 2016, em decisão oficial da Comissão dos Direitos Humanos de Nova Iorque, a categorização de gênero foi ampliada de feminino ou masculino para gênero neutro, não-binário, homem-trans, mulher-trans, travesti, gênero fluido, gênero fronteiro e tantas outras identidades que já ultrapassam o número de trinta. Já é possível perceber que transformações sociais recentes têm impactado diretamente alguns círculos acadêmicos em psicologia fenomenológica, que preconizavam, no passado, uma visão binária para o gênero.

Tendo em vista que a prática clínica de todo/a psicólogo/a deve ser regulamentada pelo Código de Ética, Trzan (2019) indica que:

É preciso que o profissional contribua com seu conhecimento para o esclarecimento sobre as questões acerca da sexualidade, permitindo a superação de preconceitos e discriminações, essas sim, as bases de muitos sofrimentos psíquicos e sociais. (Trzan, 2019, p. 21)

Em sua tese de doutoramento intitulada *Reflexões acerca da noção de identidade de gênero: performatividade, ser-aí e subversões*, Trzan (2019) se esforça para recolocar o problema do sofrimento com o gênero e com a sexualidade em bases históricas, questionando a concepção tradicional de que o desvio da norma sugeriria uma patologia subjetiva e individual.

Nos atendimentos individuais em psicoterapia, Feijoo (2015) observa que pacientes mulheres se queixam da solidão com certa frequência, como se elas precisassem conquistar ou manter um relacionamento para serem felizes. A autora questiona: “Quais são as determinações sedimentadas presentes em nosso horizonte histórico que aprisionam as mulheres a essas determinações?” (Feijoo, 2015, p. 25). Tais determinações não têm nada de natural, embora sejam experienciadas na maior parte das vezes dessa forma por todos que se colocarem em suas vidas de maneira irrefletida.

Nesse sentido, Mattar (2016) pontua que “nem todas as mulheres se mostraram adequadas aos moldes propostos por médicos e romancistas no final do século XIX e início do século XX”. (Mattar, 2016, p. 136). Ao revisitar o olhar tradicional para o sofrimento com a sexualidade e o gênero, uma nova epistemologia que leve em conta as novas identificações de gênero já é anunciada, conforme coloca Preciado (2019) em palestra para um grupo de psicanalistas em Paris: “não há órgãos sexuais, mas enclaves coloniais de poder” (Preciado, 2019, p. 39).

Assim, cabe o seguinte questionamento: o que acontece com a categoria binária de gênero, e, especificamente, com a categoria mulher, quando as sedimentações históricas que constituem tais identidades são reveladas? Para responder a essa pergunta, o presente trabalho investiga como a questão do ser mulher no contemporâneo tem sido tratada por mulheres que atuam na filosofia, na teoria política e na literatura. Duas áreas de investigação ganham destaque: o casamento heterossexual e a maternidade. Tratam-se de áreas onde são formadas identidades significativas do ser mulher no contemporâneo: uma é o papel de esposa e a outra é o papel de mãe. O presente trabalho investiga, por fim, os efeitos que uma prática psicoterapêutica questionadora das tradições têm em um grupo terapêutico de mulheres.

O primeiro capítulo busca contribuir com um aporte teórico que será a base para as análises feitas no segundo e no terceiro capítulo, assim como para a prática clínica desenvolvida no quarto. Não se trata de utilizar conceitos para analisar uma dada realidade, mas sim de preparar caminho, através do aprofundamento nos conceitos, para que uma análise possa acontecer o mais livre possível de preconceitos.

Dessa forma, no primeiro capítulo faremos uma breve introdução da discussão sobre a questão da mulher a partir do pensamento de Simone de Beauvoir. Beauvoir é pioneira nos estudos acerca da condição da mulher na sociedade ocidental e sua importância nos debates feministas e de gênero ainda hoje é inquestionável. Em seguida, faremos uma elucidação da interseccionalidade tal como proposta por Patrícia Hill Collins: uma ferramenta de análise de um contexto social. A importância de Collins é que ela mostra como a discussão teórica fica insuficiente para a compreensão dos problemas concretos da mulher se não forem levados em conta os marcadores sociais de classe, gênero, idade, etnia etc. Por isso, questionaremos também a falta de um discurso que leve em conta a realidade das mulheres negras e as práticas cotidianas do racismo, sob o ponto de vista experiente de Grada Kilomba, autora negra e professora na Alemanha. Por fim, indicaremos o encaminhamento que Judith Butler dá para a questão sobre a mulher ao questionar a própria categoria e propor uma desconstrução da binaridade de gênero. Todas as autoras propõem uma via de emancipação das mulheres do sofrimento gerado pelas tradições históricas que lhe foram impostas. Essa via de emancipação e a possibilidade de sua execução se dão através da apropriação da história.

No segundo capítulo será feita uma análise do casamento heterossexual a fim de deslocá-lo do lugar de ideal para o lugar de possibilidade. A importância no recorte heterossexual é que essa forma de casamento escancara como os preconceitos de gênero estruturam a constituição identitária e as relações entre homens e mulheres. As consequências geradas na sociedade por esses preconceitos são a violência conjugal, no nível mais grave, e um distanciamento da mulher na relação consigo mesma e com o protagonismo da sua história, no nível mais profundo. Serão apresentados aspectos históricos do casamento heterossexual e da constituição da família a fim de mostrar a quais interesses socioeconômicos e políticos a instituição do casamento serve. Além disso, será visto como o casamento heterossexual pode se reconciliar com o processo de emancipação das mulheres. Por fim, será esboçada uma via possível de emancipação das mulheres que se daria através do erotismo.

No terceiro capítulo, será feita uma investigação sobre em que bases históricas, religiosas e filosóficas se assenta a experiência da maternidade. Para isso, propomos um deslocamento da maternidade do lugar de essência da mulher para o lugar de possibilidade. Faremos uma desnaturalização do mito do amor materno a partir de Elizabeth Badinter, pioneira nos estudos sobre a maternidade. Elucidaremos alguns dos preconceitos sobre a maternidade que fazem com que essa experiência pareça um conto de fadas que fornecerá às mulheres uma justificação da própria existência mas que na realidade se mostra como um desafio tanto mais difícil quanto mais desfavoráveis forem as condições socioeconômicas das mulheres-mães. Será proposta uma via de emancipação através da desculpabilização da mulher-mãe por ter outras áreas da vida para protagonizar além da maternidade.

Por fim, no quarto e último capítulo será feita uma descrição da experiência de acompanhamento de um grupo de mulheres no Serviço de Psicologia Aplicada da UFF/Niterói. O projeto esteve vinculado ao projeto guarda-chuva Fenomenologia Clínica da Depressão cadastrado na PROEX/UFF. Ao final, o grupo ganhou vida própria, prescindindo do espaço institucional para continuar acontecendo. Por isso sua importância, pois os resultados da prática mostram a potência que um vínculo amoroso, solidário e de empoderamento entre mulheres pode ter em uma sociedade que incentiva a rivalidade e a competição.

Ao longo de todo o trabalho, serão trazidos fragmentos do cinema e da literatura a fim de ilustrar a teoria, uma vez que é difícil traduzir em conceitos a complexidade da experiência humana. Para isso, são utilizados diálogos de personagens de filmes de Ingmar Bergman, diretor sueco que explorou a existência feminina ao longo de mais de sessenta obras entre peças de teatro e filmes. Entretanto, entendendo os limites que a obra de Bergman tem na compreensão de experiências específicas do contexto brasileiro, utiliza-se também a escrita literária de Conceição Evaristo, autora que se dedica a contar a história das mulheres negras a partir da perspectiva que elas têm de si mesmas.

Ainda que seja correntemente considerado problemático, o termo mulher é usado ao longo do trabalho por uma questão de limite vocabular. Entende-se que ele não deve ser usado ingenuamente por conta do efeito opressivo que pode ter sobre aquelas experiências que não abarca. Por isso, quando estiver desacompanhado de marcadores interseccionais, o termo de forma alguma pretende universalizar uma experiência que seria supostamente a mesma para todas as mulheres na Terra. Assim, deve-se compreendê-lo como descritivo da experiência de mulheres que pertencem a nicho semelhante ao da pesquisadora: branca, jovem,

latino-americana etc. e em condições de exercício de privilégio de classe sobre outras mulheres a depender dos estratos sociais em que a pesquisadora se localiza.

Qualquer questão sobre a existência da mulher permanecerá sem resposta conclusiva, uma vez que é próprio da existência humana ser indeterminada. Por isso, o desafio do presente trabalho é, acima de tudo, sustentar a questão, em vez de fechá-la com respostas e papéis sedimentados como a tradição até hoje fez.

CAPÍTULO I

O QUE DIZEM AS MULHERES SOBRE SER MULHER?

Pouco se perguntou pelo ponto de vista das mulheres sobre qualquer coisa. Em que área o seu ponto de vista poderia contribuir se o ponto de vista universal, essencialmente masculino, já tivesse sido colocado? Atualmente, entretanto, epistemologias do sul nos mostram que a localização de um saber é fundamental para que o conhecimento produzido por esse saber seja validado. Por isso, tendo em vista o tema do presente trabalho, optou-se por trabalhar com elaborações teóricas feitas, na sua maioria, por mulheres.

1.1 A condição da mulher na filosofia de Simone de Beauvoir

O Segundo Sexo (Beauvoir, 2009) é um marco nos estudos feministas e nos debates acadêmicos acerca da desigualdade de gênero. Dividida em dois volumes, a obra localiza na literatura e na filosofia as condições de possibilidade que resultaram na superioridade histórica do homem em relação à mulher, nos âmbitos político, econômico e social, ao mesmo tempo em que confere à mulher uma atitude de convívência com essa condição:

Se a mulher se enxerga como inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno. Os proletários dizem ‘nós’, os homens dizem ‘as mulheres’ e elas usam essas palavras para se designarem a si mesmas: mas não se põem autenticamente como sujeito. (p. 19-20)

Para Beauvoir, a mulher não se coloca como sujeito da própria existência na medida em que se identifica com os papéis que lhe são socialmente destinados (como esposa, mãe, trabalhadora etc.) sem realizar qualquer reflexão crítica sobre o modo como os desempenha e mesmo se ela quer - e pode (ou não), desempenhá-los. Como consequência, não é raro ouvir mulheres se queixarem da sobrecarga em jornadas duplas de trabalho, uma vez que arcam com a maior parte da responsabilidade pela manutenção do casamento, da casa e da criação dos filhos, enquanto são exploradas e mal pagas se comparadas aos colegas do gênero masculino (para mencionar os problemas mais gerais).

Nesse sentido, Beauvoir aponta que é a falta de unidade entre as mulheres que contribui para sua submissão em relação ao homem, detentor dos privilégios nas relações de gênero. No caso da mulher branca, ela é solidária ao marido, mas não à mulher preta, na medida em que as mulheres não possuem, na história, meios concretos para se reunirem em unidade:

Não têm passado, não têm história nem religião própria; não têm, como os proletários, uma solidariedade de trabalho e de interesses. [...] Burguesas são solidárias dos burgueses, e não das mulheres proletárias. Brancas, dos homens brancos e não das mulheres negras. (ibid, p. 20)

Beauvoir chega a colocar o problema, que posteriormente será desenvolvido por bell hooks e aprofundado por Judith Butler, de se haveria uma categoria na qual todas as mulheres pudessem ser incluídas a partir de um ponto comum a todas elas, uma vez que a diferença de interesses e da história de vida de cada uma indica que as divergências se sobrepõem às identificações.

Entretanto, é no questionamento de um suposto fato, assegurado pela natureza e respaldado pela ciência, que a autora francesa se demora mais. Esse fato é o sexo biológico. O sexo biológico feminino seria, de acordo com a perspectiva corrente, suficiente para conferir uma identidade comum e anterior à existência às mulheres, por mais destoantes que fossem as realidades da vida de cada uma.

A esse respeito, Beauvoir contesta com a seguinte afirmação: “a função da fêmea não basta para definir a mulher” (ibid, p. 15), e recusa as noções metafísicas de “eterno feminino” e de “feminilidade”: “será esta secretada pelos ovários? ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia fru-fru para fazê-la descer à terra? Embora certas mulheres se esforcem por encará-lo, o modelo nunca foi registrado”. (ibid, p. 14).

Inspirada pelo método genealógico de Nietzsche, que também será utilizado por Butler para a desnaturalização da noção de gênero, Beauvoir entende que não é possível localizar a essência da mulher na origem das coisas, “antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo” (Foucault, 2005, p. 18). Se assim fosse possível, bastaria retirar o véu que encobre a verdade da mulher para que sua imagem fosse revelada no seu estado de perfeição.

Desse modo, Beauvoir rompe com a compreensão metafísica sobre a mulher e recusa sua origem antes da história. Para a autora, é justamente na história que pode ser encontrado o jogo casual das dominações que resultaram na submissão da mulher e na sua convivência com a própria condição. Nesse sentido, Beauvoir faz uso da própria subjetividade como recurso metodológico ao expor situações de opressão que sofreu nos círculos intelectuais, indicando que a desigualdade de gênero é constitutiva das relações e que o olhar da pesquisadora sobre si mesma não pecaria pela suposta ausência de neutralidade. Pelo contrário, reforçaria a pertinência de se colocar a perspectiva que a mulher tem sobre a opressão sofrida:

É significativo que eu apresente esse problema. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: “sou uma mulher.” Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação (ibid, p. 15).

Ao reconhecer que o olhar de quem pesquisa é inevitavelmente marcado pelos atravessamentos históricos de seu tempo, Beauvoir abre mão de afirmar uma verdade dogmática para, em vez disso, forjar uma perspectiva consciente das suas razões. Consciente, também, dos limites colocados pelo tempo, tal como indicado por Foucault ao se referir ao método genealógico nietzscheano:

O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. Em vez de fingir um discreto aniquilamento diante do que ele olha, em vez de aí procurar sua lei e a isto submeter cada um de seus movimentos, é um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha. (Foucault, 2005, p. 30)

Assim, ao apontar a insuficiência das verdades dogmáticas do senso comum, da ciência, e da metafísica sobre a mulher, Beauvoir dá um passo atrás e coloca o questionamento que norteará seu pensamento em *O Segundo Sexo*: “o que é uma mulher?” (Beauvoir, 2019, p. 15). Trata-se de uma pergunta que indica que o significado do ser mulher é nada evidente, e que, portanto, esse questionamento deva ser considerado como uma pergunta de criança: ingênua, mas precisa.

Nas palavras de Moraes (2003): “As perguntas de criança costumam chamar a nossa atenção: são muitas vezes dirigidas para coisas que aos nossos olhos parecem indiscutíveis, óbvias e, ao mesmo tempo, difíceis de responder” (Moraes, 2003, p. 1). Mesmo a resposta usual de que bastaria nascer com o sexo biológico feminino para ser considerada mulher torna-se falha, uma vez que deixa à margem dessa definição indivíduos que nascem com esse sexo, mas também com o masculino, e que representam, portanto, verdadeiro desafio para os médicos que realizam a cirurgia ao optarem pelo sexo a ser mantido.

Desse modo, ao cultivar uma atenção especial às constituições históricas e evitar os preconceitos do senso comum e as verdades dogmáticas da ciência – já que ambos se mostram insuficientes para qualquer um que pretenda tratar com seriedade os problemas concretos do ser mulher no cotidiano – Beauvoir oferece caminhos de reflexão que visam menos a um fechamento conclusivo sobre o que seria a mulher e mais a uma relação de abertura e de compreensão.

1.1.1 Uma apresentação do pensamento da filósofa

Simone de Beauvoir nasceu na França, em Paris, no ano de 1908. Sua ascendência burguesa lhe proporcionou o tempo para poder se dedicar aos estudos e frequentar a Universidade de Paris, onde cursou filosofia e se formou no ano de 1929. Atuou como professora e publicou diversas obras sobre a temática da condição das mulheres na sociedade burguesa, sendo *O Segundo Sexo* uma obra reconhecida internacionalmente e para além dos círculos da academia. A importância do pensamento de Beauvoir para a abordagem da questão de gênero no presente trabalho é que a autora demonstra como a condição “inessencial” da mulher não corresponde a nenhum destino biológico ou fato natural, mas às condições históricas do nosso tempo, que permitem a determinados grupos exercerem seus privilégios em detrimento de outros.

Essa condição “inessencial” posicionaria, de fato, uma essência fixada e comum a todos os entes definidos como “mulher”. Ou seja, ao mesmo tempo em que se apontaria a inessencialidade da mulher, esta seria descrita necessariamente do ponto de vista do sujeito branco, patriarcal, heteronormativo: aquele que se coloca como possuindo essência e como o que confere à mulher sua “essencial inessencialidade”.

Sua inessencialidade seria colocada pela perspectiva do homem branco, portanto, e atestada pelo sexo biológico e pela natureza. Conforme a autora desenvolve, no entanto, trata-se de argumentos pressupostos e fabricados ao longo da história. Nas palavras de Trzan “a filósofa Simone de Beauvoir (1908-1986), denuncia que o gênero masculino se confunde com o modelo ideal de gênero”. (TRZAN, 2019, p. 35)

É principalmente a partir da leitura de discursos filosóficos da tradição metafísica que Beauvoir percebe o artifício pelo qual o gênero masculino é considerado superior em relação ao gênero feminino “por mais longe que se remonte na história” (Beauvoir, 2009, p. 19). Conforme a autora demonstra, geralmente a mulher não é considerada como sujeito, mas como o outro do homem, esse, sim, o sujeito universal e que, portanto, prescinde das marcas do tempo e da história para que seu discurso tenha legitimidade.

Nesse sentido, se, por um lado, a demarcação de gênero torna-se desnecessária no caso do homem, uma vez que ele constitui o que há de absoluto, no caso da mulher, quando a marcação da subjetividade feminina é operada, tem-se sempre o sentido de retirar a validade e a pertinência de seus pensamentos e ações:

Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem a mim: ‘Você pensa assim porque é uma mulher.’ Mas eu sabia que minha única defesa era responder: ‘Penso-o porque é verdadeiro’, eliminando assim minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: ‘E você pensa o contrário porque é um homem’, pois está subentendido que o fato de ser um homem

não é uma singularidade; um homem está em seu direito sendo homem, é a mulher que está errada (ibid, p. 16)

É possível perceber na passagem acima que Beauvoir estabelece uma relação dicotômica entre homem e mulher, como se cada um deles representasse um polo oposto numa disputa pela razão ou pelo direito à verdade. Nesse sentido, o esforço de Beauvoir vai em direção de questionar por que coube ao homem a vitória, questionamento esse que só se faz possível na medida em que a mulher se coloca na condição de sujeito e realiza o exercício pleno de sua razão e de sua verdade.

1.1.2 O “outro” do sujeito universal

Ao descrever a constituição histórica da mulher enquanto “o outro”, é notável que Beauvoir mantenha uma postura dualista e que afirma a lógica binária dos gêneros: ou se é homem, ou se é mulher. Em termos próximos aos da autora, ou comporta-se bem, ou comporta-se como mulher. Ou, de outro modo, só é possível comportar-se bem sendo mulher (leia-se: obedecer) se o comportamento estiver de acordo com a expectativa masculina.

Do ponto de vista do homem, comportar-se diferentemente do ideal seria algo necessariamente ruim, ao passo que, para a mulher, deixar de comportar-se como uma mulher representaria a resistência. Um ato de resistência, vale ressaltar, que só pode acontecer em relação ao homem, o universal, já que é ele quem, de início, detém a razão do discurso sobre a subjetividade da mulher.

A este respeito, há uma cena da peça de teatro Casa de Bonecas (IBSEN, 1879), que ilustra essa questão. Os personagens Helmer e Nora são casados e têm três filhas. A família leva uma vida confortável, até que Helmer tem um problema de saúde que muda tudo. Helmer passa a ter dificuldades financeiras para custear o padrão de vida da família e realizar o tratamento indicado. Então, sua esposa, preocupada com a situação do marido e da família, resolve fazer um empréstimo com agiota para quitar as dívidas. Porém, Nora mente para o marido ao dizer que o dinheiro foi dado pelo pai. Ao descobrir que Nora se comportou como achou melhor e sem o consultar, Helmer fica irado. Ele fica irado com a atitude independente da mulher, mas, principalmente, com as consequências negativas que tal atitude traria para a sua reputação, na hipótese de serem descobertos pela alta sociedade. Enquanto provedor da família, a reputação de Helmer estaria em jogo por ele ser fraco o bastante para necessitar do auxílio financeiro da sua “bonequinha de luxo” (IBSEN, 1879, p. 13). Então, ele a inferioriza

para compensar o fato de estar aquém do ideal masculino em que se projeta. Nas palavras do personagem para a esposa:

Você me amou como uma mulher deve amar seu marido. Só que você não teve discernimento suficiente para julgar os meios que você usou. Mas você acha que eu vou querê-la menos só porque você não tem capacidade para agir por sua própria conta? Não, não, basta apoiar-se em mim, eu a aconselho e a oriento. Eu não seria homem se essa sua inferioridade feminina não a fizesse duplamente sedutora aos meus olhos. (ibid, p. 82)

Helmer não vê sua mulher como sujeito livre para realizar suas ações, mas como incapaz, que precisa de sua orientação para agir e para pensar. É na posição de inferioridade que a mulher existe em relação ao homem e na condição de outro. Nessa relação, ela precisa ser conivente com sua inferioridade, a fim de que possa tomar de empréstimo do homem, o universal, seu juízo perfeito. Dessa forma, orientada em direção ao suposto comportamento ideal, a mulher torna-se capaz de realizar algum governo sobre si mesma, ainda que longe de se colocar como sujeito da própria existência.

Esse recorte do posicionamento de Beauvoir remete à dependência que a mulher tem da relação com o homem para emancipar-se. Tal perspectiva será, posteriormente, criticada por Butler, que dirá que o binarismo de gênero não é um fato de ordem biológica, mas uma construção social naturalizada nos comportamentos cotidianos. Por outro lado, Butler concorda com Beauvoir em que a emancipação da mulher se dá pela afirmação daquilo que a diferencia do ideal metafísico.

Há outro diálogo, dessa vez no cinema, que ilustra bem a dicotomia e hierarquia do homem como sujeito e a mulher como o outro. A cena está presente no filme *Cenas de um Casamento* (BERGMAN, 1973), do cineasta sueco Ingmar Bergman. Um casal, Marianne e Johan, concede uma entrevista para uma matéria de uma revista feminina. Eles são convidados pela entrevistadora a revelarem o segredo do sucesso do casamento, que já dura dez anos.

Em uma das perguntas, a entrevistadora muda o foco e lhes pede para falarem de si mesmos individualmente. Enquanto que para Johan é natural falar sobre si, pois ele se adequa ao ideal masculino, para Marianne é muito difícil, pois ela pouco se desenvolveu como sujeito da própria história:

Sra. Palm: [...] A pergunta é: como gostariam de descrever a si próprios em poucas palavras?

Johan: Não é nada fácil.

Sra Palm: Sim, claro, mas difícil também não é.

Johan: Quero dizer, pode dar margem a um mal-entendido.

Sra. Palm: Você acha?!

Johan: Sim, claro, pode parecer pretensioso se eu descrever a mim próprio como extremamente inteligente, bem-sucedido, jovial, equilibrado, sensual. Um homem com consciência universal, culto, letrado, boa companhia. Vamos ver se eu acho mais alguma coisa para dizer: bom camarada, bom camarada de uma maneira agradável mesmo para gente em piores condições. Sou desportista, um bom pai de família. Um bom filho. Não tenho dívidas e pago os meus impostos em dia. Respeito o nosso governo independentemente dos caminhos para onde ele vai, e adoro a nossa corte. Saí da Igreja do Estado. É suficiente ou ainda quer mais algum detalhe, talvez?! Ah! Sou um magnífico amante, não é verdade, Marianne?

Sra Palm (sorri): Talvez a gente volte a esta questão. E você, então, Marianne, o que vai dizer?

Marianne: Ah, sim. O que é que eu vou dizer agora? Sou casada com Johan e tenho duas filhas.

Sra Palm: Ah, é?

Marianne: Não sei mais o que dizer agora, de momento.

Sra Palm: Pense bem.

Marianne: Acho Johan bastante bom.

Johan: Obrigado, é muita gentileza da sua parte.

Marianne: Já estamos casados há dez anos.

Johan: E eu acabo de prolongar o contrato.

Marianne: Eu não tenho talvez a mesma noção clara e evidente da excelência das minhas qualidades como Johan das suas. Mas, se tentar ser honesta, posso dizer que estou bastante satisfeita com a vida que levo. É uma vida boa, se é que entende o que quero dizer. É isso aí. O que é que eu tenho mais a dizer, agora?... Ah, como foi difícil! (BERGMAN, 1973, pp. 14-15)

Ocupando o papel de outro do homem, Marianne se comportou bem e atendeu às expectativas masculinas sobre seu comportamento: tornou-se uma boa esposa e uma boa mãe. O preço pago por Marianne é não ter palavras para falar sobre si mesma e sobre quem ela é, pois, ela ainda não se conhece. Contudo, esse preço pago por ela é experienciado apenas como um leve desconforto.

Beauvoir ressalta que a relação entre o sujeito (homem) e o outro (mulher) é tão original quanto a ideia de consciência. A autora resgata algumas dicotomias das sociedades primitivas, como direita/esquerda, dia/noite, bom/mau e Deus/Lúcifer, para dizer que “a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano” (Beauvoir, 2009, p. 17).

Ao resgatar a noção da consciência de si enquanto cisão entre o eu e o outro, a autora reconhece a legitimidade de uma eventual disputa entre homem e mulher, na qual um necessariamente tenha de vencer às custas da derrota do outro. Isso é algo compreensível, uma vez que é próprio da consciência um esforço constante de autopreservação e de discernimento dos limites na relação com o outro.

A questão que Beauvoir busca desenvolver é por que coube à mulher o polo inferior: Compreende-se que, se um dos dois conseguisse impor sua superioridade, esta deveria estabelecer-se como absoluta. Restaria explicar por que o homem venceu desde o início.

Beauvoir recusa o argumento de que aquele que dispuser de maior força física será vencedor de uma eventual disputa de poder. Para a autora, a inteligência é um atributo que, se bem utilizado, possibilita ao homem ou à mulher a neutralização do adversário sem que um confronto físico seja necessário.

Então, se o homem foi vencedor desde o princípio é porque a mulher acreditou ser submissa a ele, outorgando-lhe o direito de presidir sua vida e, com isso, usufruir dos ganhos que os papéis de esposa, mãe etc., lhe conferem. Nesse sentido, quando os privilégios não mais compensarem sua condição submissa, a libertação tornar-se-á possível na medida em que a mulher fizer do corpo feminino menos uma essência definidora de si mesma e mais um instrumento de liberdade, ou, nos termos de Beauvoir, um “instrumento de domínio no mundo” (ibid, p. 65).

1.1.3 O corpo em situação e o contraponto de bell hooks

Para Beauvoir, a “mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveriam definir suas *possibilidades*.” (ibid, p. 67). Por isso, é em situação que o corpo da mulher pode realizar relações diferentes daquelas previstas pela tradição. A questão a ser colocada inicialmente seria então como produzir um corpo capaz de libertar a si mesmo: um corpo existência, linguagem e resistência.

Nesse sentido, Bergman (1973) pode nos dar uma indicação através de sua personagem Marianne, de “Cenas de um Casamento”. Marianne se dedicou por dez anos aos cuidados com o marido, as filhas e o lar. Então, diante da realidade do divórcio, ficou perdida de si mesma e insegura quanto ao seu destino. Ao ser perguntado pelo então ex-marido se ela estaria disposta a dar uma nova chance ao casamento, ela lhe dá uma resposta vacilante.

Você não entende que toda essa situação me enche de medo? Sinto a tentação terrível de estender a mão e picar em pedacinhos esse contrato de divórcio. Penso e repenso: por que razão me considero no direito de levar uma vida própria, egoísta? Será que estou realmente convencida de ter uma missão que não inclui nem você nem as crianças? Não seria tentador recomeçar tudo, juntos? Me sinto muito mais forte agora e mais independente. Poderia ser realmente útil a você que está em dificuldades. (Com as mãos no rosto.) Sinto tanto carinho por você, Johan! (Desesperada.) Eu devo estar com a cabeça fora do lugar. Eu tenho certeza que a gente tem de se divorciar. Tudo que há de inteligente e sábio me diz que a gente precisa se divorciar. (Pega nas mãos dele.) É insuportável. (Bergman, 1973, p. 168).

Dessa vez, em lugar de Marianne renunciar à própria liberdade em detrimento da segurança familiar do casamento, ela se afirma no encontro consigo mesma e com seu desejo, estendendo o sentido de sua existência para além do papel de esposa e da maternidade.

É de modo semelhante à Marianne que a personagem Nora, de Ibsen (1879) se dá conta de que não será possível aproximar-se de si mesma enquanto permanecer dedicada à vida dos filhos e do marido, uma vez que há pouco espaço para que ela possa conhecer sua própria vontade diante das obrigações de dona de casa que lhe tomam todo o tempo. É radical a ruptura que ela realiza ao deixar o lar. Ao sair de casa, ela explica suas razões para o marido:

Eu preciso tentar educar a mim mesma. E você não é o homem que pode me ajudar nisso. Eu tenho que fazer isso sozinha. E é por isso que agora eu vou deixá-lo, vou embora. Eu preciso ficar sozinha, se eu quiser compreender a mim mesma e se possível todo o resto. E por essa razão que eu não posso mais ficar com você. (Ibsen, 1879, p. 85).

Tanto Nora, em “Casa de bonecas” (1879) quanto Marianne, em “Cenas de um casamento”(1973) não conhecem a elas mesmas, embora tenham sido bem-sucedidas perante a sociedade ao realizarem um bom casamento. Esse desconhecimento passou a ser um problema para elas quando experimentaram uma ruptura no modo como viviam até então. No caso de Marianne, a ruptura veio na forma de um divórcio, pedido pelo marido. Para lidar com essa ruptura, Marianne precisou ouvir o que ela realmente queria da vida e assumir a responsabilidade pela própria existência. O casamento deixou de fazer sentido e, assim, ela se emancipou da tradição que até então presidira o seu destino.

No caso de Nora, foi a reação do marido que rompeu com a familiaridade do seu cotidiano. Quando ela percebeu que a reputação de Helmer era mais importante para ele do que o próprio bem-estar no casamento, Nora entrou em crise com o que acreditava até então, e a vida boa que levava passou a não mais compensar o desconhecimento de si mesma e dos próprios desejos. E foi isso que ela disse a Helmer. Incrédulo, Helmer, responde à mulher que ela enlouqueceu e que perdeu o respeito pela moral e pela família, na medida em que Nora busca aprender a respeitar a si mesma pela primeira vez.

Diante dos exemplos supracitados, é importante colocar que não há uma fórmula dada que garanta a experiência de libertação para as mulheres que adotarem certos comportamentos em detrimento de outros. Embora as personagens Marianne e Nora encontrem no encerramento do casamento e do lar uma decisão favorável para o caminho de aproximação consigo mesmas, é recorrente o fato de que, para muitas mulheres, o casamento representa justamente a situação de libertação.

Seja da solidão, do peso de ter de justificar o sentido da própria existência, ou mesmo da escassez de recursos materiais, o que restringe, objetivamente, suas possibilidades. Nesse sentido, como bem ressaltado pela professora norte-americana bell hooks (2018), o rompimento do casamento nem sempre é uma possibilidade para a mulher. A mulher que é financeiramente autossuficiente rompe o relacionamento porque pode. Ela pode seguir com sua vida independentemente do homem. No entanto, “Várias mulheres aderem ao pensamento feminista, escolhem a libertação, mas são economicamente presas a homens patriarcais, de maneira que sair do relacionamento se torna difícil, senão impossível”. (hooks, 2018, p. 69).

De fato, a limitação de recursos financeiros, que também é produzida, constitui um limite objetivo e difícil de ser ultrapassado em muitas situações, por mais que haja força de vontade e esforço da mulher para realizar o divórcio. Entretanto, há outra espécie de limitação que dificulta a emancipação da mulher de uma situação difícil: a vulnerabilidade emocional, que se, por um lado, é um limite subjetivo, por outro, seu efeito aprisionador pode ser equiparado às restrições da dependência financeira.

Um desses casos é quando a mulher pensa que seu papel é lidar com o sofrimento diário de conviver com um marido ou companheiro adúltero. Por mais que saiba que sua situação é desvantajosa, a mulher a experencia com toda a compreensão e aceitação, pois assim ela pode preservar os ganhos de uma familiaridade cotidiana.

Em “Adelha Santana Limoeiro” (Evaristo, 2016), conto literário da escritora negra brasileira Conceição Evaristo, Adelha é traída pelo marido com o conhecimento de todos da vizinhança. Entretanto, a personagem descreve a experiência de realização que é envelhecer ao lado do marido. Ainda que ele seja adúltero e ainda que ela disponha de recursos financeiros para viver sem ele, Adelha opta por ajudar o marido nas aventuras extraconjugais, cuidando do corpo fragilizado dele após tentativas malsucedidas de relação sexual.

Ela compreende o desejo do marido de se afirmar através da virilidade, e por isso age como companheira ao buscá-lo na casa das amantes quando ele fica cansado demais para retornar sozinho. Adelha lamenta que ele não seja capaz de aceitar o próprio envelhecimento, e que precise recorrer ao sexo para poder se sentir mais jovem. A consciência que Adelha tem do sofrimento do marido é suficiente para que ela permaneça no casamento com alguma conformação:

Me doeu, mas fiz o que acreditei ser preciso fazer. Eu mesma aconselhei ao meu velho que fosse em frente. Que buscasse rejuvenescer o que lhe era tão caro. E fingidamente, inventei estar em mim uma limitação que não era e nem é a minha. Quem sabe, não estaria no meu corpo a causa de sua anunciada morte? Quem sabe não viria de mim a causa de um desejo tão amolecido dele? - perguntei, ou melhor, quase afirmei para ele. E, desde então, dei asas ao velho, para que ele, na ignorância,

na teimosia, no orgulho ferido de macho, voasse em busca daquilo que não se recupera, o vigor da juventude [...] E assim fiquei com ele algumas semanas, na casa, do outro lado do córrego. Ele, as jovens mulheres e eu. (EVARISTO, 2016, p. 40)

Assim, mesmo tendo condições materiais para se sustentar, a mulher permanece no casamento porque faz parte da estrutura social de uma sociedade patriarcal que o homem seja protegido das consequências do seu “orgulho ferido de macho” (ibid). No caso de Adelha, a consciência da própria escolha em cuidar do marido, mesmo diante das aventuras extraconjugais, atenua seu sofrimento na medida em que, para ela, não se tratava de um destino amargo contra o qual ela não tinha o que mudar, mas de emancipar-se através da aceitação.

Aceitação, vale ressaltar, que juntamente com o cuidado, a renúncia e o sacrifício constituem “naturais femininos” no contexto da sociedade patriarcal. A recusa ou o distanciamento desses papéis pode gerar culpa e inadequação, se não forem acompanhados por uma reflexão do sentido da própria existência, tal como feito pelas personagens Nora e Marianne.

No caso de muitas mulheres, por outro lado, um casamento infeliz é a realidade e as possibilidades de resistência são praticamente inexistentes. Mesmo quando elas conseguem romper com o casamento, esse é só o primeiro passo diante de muitas dificuldades que estão por vir, como resalta Mattar (2016), que acompanhou uma mulher sobrecarregada pela culpa ao tentar romper com um casamento no qual sofria violência doméstica. O acompanhamento e os relatos da mulher aconteceram em um serviço de assistência social no estado do Rio de Janeiro:

Pra mulher tomar uma atitude dessas, ela tem que ser muito corajosa, porque não vai enfrentar coisa boa pela frente, a única coisa que ela vai deixar pra trás é a violência, a violência psicológica e a violência física, mas ela vai enfrentar muitas e muitas coisas, discriminação, ela vai ficar muito deprimida, e vai ficar totalmente perdida sem saber - se eu fiz certo, se eu fiz errado - (ibid, p. 167)

O relato de Maria indica que os desafios da mulher que sofre violência doméstica começam no próprio casamento, mas não acabam depois que o casamento termina. Muitas vezes, a mulher não conta com uma rede de apoio para ajudá-la, inclusive nos cuidados com os filhos. Tampouco lhe é garantido o reconhecimento de seus direitos pelas instituições jurídicas e sociais.

Assim, por um lado, é de se considerar que a noção de corpo em situação, tal como colocada por Beauvoir (2009) e tal como ilustrada nas cenas de Ibsen (1879) e de Bergman

(1973) indiquem uma possibilidade de emancipação diante das prescrições tradicionais que afastam a mulher de si mesma e de suas possibilidades. O corpo feminino é, nesses casos, a ocasião de libertação da mulher diante da sua condição histórica de inferioridade e de submissão em relação ao homem, em razão de um movimento crescente de protagonismo da própria história.

Por outro lado, não se deve esquecer-se do contraponto indicado por hooks (2016) e ilustrado por Evaristo (2016), de que nem sempre é possível se identificar com possibilidades concretas de emancipação quando a realidade da mulher se impuser com infundáveis restrições materiais. As restrições às quais nos referimos a partir de hooks e de Evaristo são geradas nos marcadores de classe, raça, idade, etnia etc., que marcam toda experiência humana, ainda que eles nem sempre estejam claros o suficiente para o sujeito que experiencia seus efeitos na sociedade.

A emancipação do corpo feminino, desse modo, nem sempre é uma possibilidade. Ou pelo menos sua possibilidade não depende da vontade da mulher, uma vez que a mulher pode até querer resistir na situação em que se encontra, mas não dispor dos recursos necessários para a libertação. Apostamos que as pistas para a saída para esse impasse possam ser encontradas nos estudos acerca da interseccionalidade.

1.2 Patricia Hill Collins e a elucidação da interseccionalidade

Em muitos círculos acadêmicos, o tema da interseccionalidade tem se mostrado popular e de simples compreensão. Entretanto, desde que foi utilizado pela primeira vez, na década de 1980 pela professora Kimberly Crenshaw, ele ganha compreensões que nem sempre são semelhantes entre si, como nos mostram as recentes pesquisas. Por uma questão de proximidade à perspectiva fenomenológico-hermenêutica e ao pensamento decolonial, utilizaremos no presente trabalho a compreensão de Patricia Hill Collins (2021), que estuda o fenômeno da interseccionalidade nos movimentos feministas das mulheres afro-brasileiras.

É de conhecimento geral ser constitutivo da sociedade capitalista que algumas poucas pessoas tenham condições materiais infinitamente maiores do que a maioria. Entretanto, não se trata de forma alguma de uma diferença que se daria meramente no âmbito financeiro. Se assim fosse, teríamos mais pessoas negras ocupando os lugares hierárquicos de poder, uma vez que elas contabilizam parte significativa da população mundial.

Nesse sentido, a elucidação do fenômeno da interseccionalidade se faz pertinente no presente trabalho uma vez que ele mapeia como as relações de poder mantêm os privilégios

dos brancos à custa da opressão e, conseqüentemente, do sofrimento de mulheres brancas, negras, indígenas, deficientes, assim como da opressão de homossexuais, transexuais e dos demais grupos que representam a *minoría* desprivilegiada.

O que se encontra no fundamento das opressões é a origem nacional, a etnia, o gênero, a idade, a classe e a orientação sexual do indivíduo. Esses marcadores moldam os padrões de oportunidades e de desvantagens que cada indivíduo terá ao longo da vida. Dependendo do lugar em que nasceu, uma pessoa jamais poderá se tornar uma atriz de Hollywood, por exemplo, e enriquecer nesse trabalho, uma vez que ela dificilmente superaria a aplicação injusta de normas que favorecem grupos privilegiados. É sobre esse fenômeno que se debruça a interseccionalidade.

Collins (2021) define a interseccionalidade como “ferramenta analítica” que busca “entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (Collins, 2021, p. 17) a partir da experiência que determinada pessoa tem do mundo e de si, buscando se aproximar o máximo possível dessa experiência e de como ela se dá. Trata-se, portanto, de uma ferramenta que é analítica, crítica e de acesso àquelas experiências que são invisibilizadas nos debates que universalizam a concepção do que é ser mulher.

Para um entendimento que seja o mais próximo possível da experiência que se dá na realidade de uma pessoa, é fundamental que a análise interseccional de uma situação leve em conta as etnias envolvidas, assim como a classe social, o gênero, a sexualidade, dentre outros marcadores que possam localizar o sujeito no contexto social em que ele se encontra, uma vez que tais categorias são interligadas e constitutivas de todo problema social.

Nesse sentido, uma questão que é ampliada pelas análises interseccionais é que um único fator, como a diferença de gênero, raramente é suficiente para gerar opressão e desigualdade social. O poder se dá, como colocado por Collins, a partir de um entrecruzamento das categorias identitárias: não se é oprimida apenas por ser negra, mas se é oprimida como mulher e, ainda, como negra. Poder-se-ia colocar ainda: como favelada, idosa, deficiente, imigrante etc.

O que está em jogo nesse entrecruzamento de camadas é que ele revela com mais clareza o grau de justiça social (ou de sua falta) em determinado contexto do que uma análise feita sobre apenas uma categoria, como o gênero, revelaria. Assim, numa análise que é caracterizada como interseccional, trata-se menos de analisar separadamente cada fator (afinal, a realidade não pode ser decomposta em partes simples sem que, com isso, o todo seja

perdido) e mais de visualizar como os fatores (como gênero e raça) estão interligados numa dada experiência.

Por isso, consideramos importante o aprofundamento na filosofia empreendida por Beauvoir, uma vez que ela é pioneira no desenvolvimento da condição social da mulher. Mas, consideramos igualmente, ou até mais importante, localizar qual é a mulher de que Beauvoir está tratando. Se considerarmos que se trata da mulher branca, europeia, de classe social favorecida, que é a condição da qual a própria Beauvoir parte, então, faz-se necessário uma análise interseccional sobre os marcadores de classe e de raça que possam evidenciar as diferenças de todas aquelas mulheres que, em alguma medida, não se identificam com a mulher descrita por Beauvoir. Para evidenciar quais são essas diferenças, os contrapontos empreendidos por autores como bell hooks, assim como a escrita literária de Conceição Evaristo, mostram-se fundamentais.

No Brasil, foram as mulheres negras as pioneiras do uso do método de análise interseccional. Como resposta aos desafios que elas enfrentavam, não somente em seus trabalhos como pesquisadoras, mas, sobretudo, nas suas experiências cotidianas, a interseccionalidade foi para elas a condição de resistência diante de um cenário em que suas vozes não eram ouvidas. O valor do movimento delas, como destacado por Collins, é revelar “como as pessoas comuns se organizam para se opor às relações de poder que as prejudicam” (ibid, p. 49). Assim, a interseccionalidade é uma possibilidade de emancipação de um corpo que sequer é visto nos estudos mais tradicionais sobre a condição da mulher.

1.3 Grada Kilomba: quem pergunta pela realidade da mulher negra?

Uma contribuição para a discussão sobre a importância da análise interseccional para os estudos sobre gênero e sobre a condição da mulher é feita por Grada Kilomba, psicóloga portuguesa e teórica nos estudos de gênero. Inicialmente, Kilomba adota uma linha de pensamento próxima à de Beauvoir, ao falar que a mulher é conivente na aceitação do seu lugar do outro do homem. Kilomba fala da “necessidade de tornar-mo-nos sujeitos” da própria experiência (Kilomba, 2019, p. 29). Porém, Kilomba rompe com Beauvoir ao considerar que a noção do outro do homem seria insuficiente para abordar a realidade das mulheres negras, que seriam o outro do outro do homem uma vez que sofrem tanto a opressão de gênero quanto a racial.

A importância de Kilomba para o presente trabalho se dá por duas razões. A primeira é que a autora marca um contraponto importante diante da noção universal de mulher. A

segunda é que a autora afirma (nesse ponto, em concordância com Beauvoir) que somente a partir da enunciação da própria história é que mudanças objetivas podem acontecer na vida da mulher e que ela poderá produzir um corpo capaz de emancipá-la.

1.3.1 O racismo cotidiano

Grada Kilomba é uma mulher negra que deixou sua casa, em Portugal, para realizar o doutorado na Alemanha, na Universidade Livre de Berlim. Lá, ela atuou também como professora de filosofia. Grande parte das reflexões desenvolvidas em sua tese de doutorado é fruto das experiências pessoais que viveu enquanto mulher preta numa cidade majoritariamente branca e colonial.

Nesse sentido, Kilomba também afirma a importância da explicitação da experiência enquanto pensadora para a localização do seu pensamento. E, no caso de Kilomba, trata-se de uma experiência profissional que é marcada tanto pelo preconceito de gênero quanto pelo racismo. Mas, o que seria racismo? Para Kilomba, o problema do racismo é que ele é estrutural e está impregnado nas relações cotidianas. Nas palavras dela:

O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como “Outra/o” - a diferença contra a qual o sujeito branco é medido - mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca; Toda vez que sou colocado como ‘outra’ [...] estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o ‘Outra/o’ da branquitude, não o eu - e, portanto, a mim é negado o desejo de existir como igual. (ibid, p. 78)

Ou seja, de acordo com Kilomba, o dualismo eu-outro é verificado na realidade das pessoas negras de forma agravada em decorrência do racismo. Na medida em que as características negativas que a pessoa branca não reconhece em si são projetadas na pessoa negra de maneira a desqualificá-la, é assegurado ao branco um sentimento honroso em relação a si mesmo.

A própria concepção histórica da pessoa preta enquanto selvagem e da branca enquanto civilizada permitiu ao sujeito branco se esquivar de ver a sua prática como opressiva, ao mesmo tempo em que se protege da sobrecarga de sentimentos como culpa e vergonha. Dessa forma, “O sujeito negro torna-se então a tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo” (ibid, p. 37).

Kilomba ilustra sua teoria com uma situação pessoal de racismo cotidiano. Em seu primeiro dia na biblioteca da universidade alemã, enquanto tentava se localizar no ambiente recém-descoberto, uma funcionária a interpelou, informando-a de que a biblioteca era um espaço destinado apenas para os universitários de Berlim.

A esse informe, a funcionária acrescenta a observação de que Kilomba aparentava não pertencer àquele lugar. Foi preciso que Kilomba apresentasse a carta escrita pela orientadora autorizando-a a frequentar a biblioteca, enquanto seu cartão de identificação não ficava pronto, para que a funcionária lhe desse a permissão de utilizar o espaço.

Na atitude da funcionária, Kilomba é vista como a outra, uma estrangeira, e é precisamente nessa condição que ela vê sua história ser contada: não a partir dela mesma, mas do discurso branco: “Toda vez que sou colocada como ‘Outra’, estou experienciando o racismo, porque eu não sou a ‘outra’. Eu sou eu mesma”. (ibid, p. 80).

Mais sutil, e nem por isso menos violenta, é a prática racista por parte da funcionária: “Discursos me colocam como ‘Outra’ quando dizem que não posso ser daqui porque sou *negra*. (ibid, p. 80)”. Ou seja, Kilomba é tratada, duplamente, como a outra em relação ao sujeito universal, o branco: primeiro em decorrência do gênero e, segundo, pela prática racista.

Ao reivindicar que o lugar de sujeito independe das condições materiais, Kilomba denuncia os meios de comunicação que permanecem contando a história das pessoas pretas sem reconhecerem seu direito de falar de si: “não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação *branca* e seus *verdadeiros* nacionais”. (ibid, p. 73, grifo da autora)

Na medida em que a mulher perde o direito de contar sua própria história e, conseqüentemente, de poder se colocar como protagonista de sua vida, ela é impedida de se responsabilizar pela sua existência, uma vez que estará subordinada ao discurso e ao poder exercido pelo outro.

1.3.2 A enunciação da própria história: uma possibilidade de emancipação

Há um conto escrito por Conceição Evaristo (2016) que ilustra bem como a impossibilidade de contar a própria história impede que mulheres negras ocupem o lugar de sujeito da própria existência.

O conto se chama “Maria do Rosário Imaculada dos Santos” (EVARISTO, 2016). Nele, Evaristo demonstra as consequências graves que a destituição de Maria do Rosário do lugar de sujeito da própria história tiveram para a sua vida.

Maria do Rosário tinha cerca de sete anos quando brincava na porta de casa, no interior de uma cidade brasileira. Um carro para e um casal branco convida Maria do Rosário e o irmão para passear nas redondezas, o que é autorizado pela família. Após algumas voltas de carro, eles deixam o menino numa beira de estrada e seguem em frente com a menina. Maria do Rosário nunca se esqueceu desse dia que mudou drasticamente a sua vida:

E foi preciso que passassem muitos dias e muitas noites de viagem, nas estradas, para que eu entendesse que a moça e o moço estrangeiros tinham me tomado de meus pais. E, quando alcancei a gravidade da situação, por muito tempo pensei que fosse acontecer comigo, o que, muitas vezes, escutei os mais velhos contar. As histórias de escravidão de minha gente. Eu ia ser vendida como uma menina escrava. (Evaristo, 2016, p. 46)

Embora Evaristo nomeie o conto como “Maria do Rosário”, a história que ele conta não é de forma alguma a história de uma só pessoa. Trata-se da história de uma opressão secular que acometeu e acomete meninas e mulheres negras. Como Evaristo (2016) desenvolve adiante, são mulheres que experimentam, ainda hoje, os efeitos dessa opressão.

Assim, numa viagem que durou um sem número de dias, Maria do Rosário foi levada para uma fazenda onde passou a realizar trabalhos domésticos. Certo dia, ao escutar uma estação de rádio local, descobriu que a fazenda estava localizada no sul do país. Como chegou à casa no mês de maio, foi chamada de Maria. Como presente de aniversário, lhe deram alguns papéis, lápis e um cachorro. Porém, Maria jamais ouviu novamente qualquer coisa sobre sua família de origem. Com o passar do tempo, a sua história ia sendo apagada das suas lembranças e da realidade dos fatos, uma vez que não havia objetos, pessoas e nada que pudesse atestar que seu passado realmente havia acontecido. Era como se ela não tivesse existido antes:

Eu tinha um desejo enorme de falar de minha terra, de minha casa primeira, de meus pais, de minha família, de minha vida e nunca pude. Para eles, era como se eu tivesse nascido a partir dali. Todas as noites, antes do sono me pegar, eu mesma me contava as minhas histórias, as histórias de minha gente. Mas, com o passar do tempo, com desespero eu via a minha gente como um desenho distante, em que eu não alcançava os detalhes. Época houve em que tudo se tornou apenas um esboço. Por isso, tantos remendos em minha fala. A deslembração de vários fatos me dói. Confesso, a minha história é feita mais de inventos do que de verdades... (ibid, p. 48)

Se, como colocado por Kilomba, o racismo cotidiano expõe duplamente a mulher à violência do discurso do outro, ao destituí-la do direito sobre a própria história e ao projetar na mulher negra todo o desgosto que o branco tem de si mesmo ainda que não o assuma, Evaristo demonstra a profundidade que as marcas da submissão têm no caso de uma menina, cuja consciência de si em relação ao outro ainda está em desenvolvimento quando suas referências lhe são tiradas.

Conforme Kilomba, o racismo cotidiano diz respeito a eventos recorrentes, uma “constelação de experiências de vida”, uma ‘exposição constante ao perigo’, um ‘padrão contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém” (ibid, p. 80). Nesse sentido, a identidade de Maria é construída a partir do vazio de tudo que lhe foi tirado, assim como do que lhe foi imposto na nova existência.

Porém, ao escrever sua vivência, passa a ser possível para Maria o desenvolvimento de algum senso de unidade de si mesma, embora, como ela mesma coloca, com dificuldades de discernimento entre o que é inventado e o que é verdade.

A libertação, ou, nas palavras de Beauvoir, a utilização do corpo feminino enquanto instrumento de liberdade, acontece para Maria justamente no encontro com outra mulher. Ao participar de um ciclo de palestras sobre “Crianças desaparecidas”, Maria sente profunda identificação ao ouvir uma mulher contar a sua história de vida, cuja irmã também tinha sido roubada da família de origem.

Pela primeira vez desde que fora roubada da casa dos pais, Maria experimenta o sentimento de pertencimento. Nutrida pelo vínculo afetivo na relação de identificação com a mulher, Maria se autoriza a existir e a poder contar sua história nos termos que lhe são possíveis:

Uma força maior me comandava, entretanto. A força do desejo dos perdidos em busca do caminho de casa. Fui para escutar, eu não sabia nem dizer da minha perda. Nunca tinha relatado minha história para ninguém. Inventava sempre uma história sobre as minhas origens. Uma espécie de vergonha me consumia. Vergonha e culpa por ter me apartado dos meus. Nesse dia, cheguei no local da palestra, no momento em que algumas pessoas começaram a contar casos de desaparecimentos, sequestros, sumiços e fugas de crianças. Mais angustiada fui ficando com tudo que ouvia. Parecia que estavam contando a minha história, em cada acontecimento da vida de outras pessoas. Eu não estava suportando mais, o ar me faltava, tinha a sensação que ia morrer. Foi então que resolvi sair da sala, mas, quando levantei, ouvi uma voz que me pareceu familiar. De chofre, reconheci. Era o tom da voz de minha mãe, a síntese de todos os sons de uma curta infância, junto aos meus. Ri da minha perturbação. O que estaria a minha mãe fazendo ali no colégio? Mais resoluta fiquei na minha determinação de sair. Precisava ir embora. Eu estava fazendo uma brincadeira de mau gosto comigo mesma? E me pus de pé. Lá na frente, o corpo que imitava a voz de minha mãe, acintosamente, contava uma história acontecida na família dela. A história de uma irmã, que ela nem conhecera, pois tinha sido roubada ainda menina e nunca mais a família dela soubera qualquer notícia. Não consegui sair e, entretanto, não fiquei. Não me assentei também, apesar dos pedidos. Depois, eu soube que

soavam à minha volta. Fui ajuntando os pedaços do relato que eu pude escutar, em meio a uma profunda tontura. Porém, não era o relato de minha irmã que eu ouvia. Não era a fala dela que me prendia. E sim o jipe. Lá estava o jipe ganhando distância, distância, distância... Lá estava meu irmão chorando no meio da estrada e eu indo, indo, indo... Quando acordei do desmaio, a moça do relato segurava a minha mão; não foi preciso dizer mais nada. A nossa voz irmanada do sofrimento e no real parentesco falou por nós. Reconhecemo-nos. Eu não era mais a desaparecida. E Flor de Mim estava em mim, apesar de tudo. Sobrevivemos, eu e os meus. Desde sempre. (pp. 53-54)

Através do conto sobre Maria do Rosário Conceição Evaristo revela, através da escrita, a história verdadeira vivida por mulheres negras. Evaristo conta a história não somente através dos fatos, mas também do olhar subjetivo da personagem Maria, capaz de enxergar o acontecimento e, além dele, as marcas da opressão na pele das mulheres que a sofreram.

Assim, a importância de afirmar as marcas e a história no processo de emancipação da mulher e também das mulheres negras já aparecia no pensamento da autora pioneira nos estudos feministas, Beauvoir, ainda que de forma não explicitada. Em *Kilomba*, sua história ganha papel central, a partir do uso que a autora portuguesa faz das ferramentas de análise interseccional, revelando as marcas do racismo cotidiano. As ilustrações de Evaristo retiram da história o caráter de individual para localizá-lo num coletivo, indicando o caráter histórico das opressões de gênero e racistas.

Nesse sentido, uma menção à Lélia González (1988), pioneira nos estudos sobre a condição das mulheres negras, é oportuna. Segundo a autora, foi justamente no interior da comunidade escravizada que foram desenvolvidos modos de resistência políticos e culturais, que são, até hoje, o que possibilita especialmente às mulheres negras “continuar uma luta plurissecular de liberação” (González, 1988, p. 18). Foi preciso que as mulheres negras, desamparadas pelas brancas e pelos brancos, desenvolvessem um senso de comunidade para que sua emancipação fosse possível, uma vez que elas contariam com o próprio discurso para afirmar-se.

Esse senso de comunidade é o que pode ser visto no conto “Maria do Rosário”, entre as personagens de Maria e a palestrante. Uma vez que foi através da opressão que a história de Maria foi apagada, é somente através da afirmação dessa opressão, legitimada pela história parecida da sua irmã, que a resistência pode ser operada.

Lélia Gonzalez também reforça essa perspectiva ao dizer que “para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região -assim como para as ameríndias - a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial” (ibid, p. 18). Assim, a compreensão do

processo histórico que estrutura as práticas de opressão é importante para a desindividualização do sofrimento de mulheres e, sobretudo, de mulheres negras. Nesse sentido, caberia a pergunta: em que condições de possibilidade uma prática opressora pode ocorrer?

Conforme Beauvoir (2009) já indicava, a opressão de mulheres e as práticas racistas são estruturadas no dualismo metafísico, que constitui o pressuposto de que o mundo pode ser compreendido pelas categorias binárias de pensamento, como inferior/superior, bem/mal, polos que são “a fundamentação ideológica de todas as formas de opressão de grupos, sexismo, racismo, etc.” (Beauvoir, 2009, p. 119).

Grupos que acreditam na sua superioridade natural se autorizam a oprimir os direitos de quem for considerado inferior. Nos contextos dos estudos acerca das categorias de gênero, Butler amplia a questão, ao compreender que o poder “parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero” (Butler, 2003, p. 8).

Nesse sentido, Butler também questiona as ideias propostas inicialmente por Beauvoir, dando um passo além e rompendo com a noção de “substância” de gênero. A autora americana situa nas relações de poder, e no acúmulo de propriedade privada, o fundamento das práticas discursivas e coercitivas que geram opressão sobre o gênero feminino e que geram a própria definição de algo como gênero.

1.4 Judith Butler e a desconstrução de gênero

O livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (Butler, 2003) de Judith Butler, é uma das principais referências nos estudos de gênero na atualidade. A importância da obra para o presente trabalho é que nela Butler desenvolve um olhar crítico para a questão de gênero, apontando a construção das categorias binárias e revelando o modo pelo qual elas assumem o efeito do natural na vida cotidiana. Desse modo, as investigações empreendidas por Butler abrem caminhos para a transformação daqueles e daquelas que não se identificam com os comportamentos de gênero estabelecidos como normais pela tradição.

No caso do gênero feminino, ao longo da tradição inúmeros comportamentos têm sido considerados como necessários e naturais para a suposta essência feminina. Os papéis sociais de mãe e esposa são alguns deles. Nesse sentido, a desconstrução de gênero empreendida por Butler desloca tais comportamentos do âmbito do natural para recolocá-los no âmbito do possível.

Assim, aquelas mulheres que quiserem corresponder de modo mais livre às imposições tradicionais que lhes vierem ao encontro têm na desconstrução de gênero uma fundamentação possível. Nas palavras de Trzan (2019), “ler Butler lança-nos para um horizonte de dúvidas, de incertezas, quebra de paradigmas e reflexão crítica; ela nos desafia e nos convida a ir contra o bom senso e os argumentos sedimentados de nosso tempo”. (Trzan, 2019, p. 12)

1.4.1 O pensamento de Beauvoir e a sua insuficiência para o contemporâneo

Judith Butler é uma filósofa, teórica e acadêmica norte-americana, que atua como professora de Literatura Comparada na Universidade de Berkley e como professora da cátedra Hannah Arendt na European Graduate School, Suíça. É reconhecida internacionalmente pelas suas contribuições para o feminismo e pela sua militância pelos direitos de pessoas trans, gays e lésbicas.

Ao longo de suas reflexões em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (1990) e “Os atos performativos e a constituição de gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista” (1988), Butler recoloca algumas ideias de Beauvoir presentes em “O Segundo Sexo” (2009) reforçando sua pertinência, mas, também, demonstrando sua insuficiência para uma compreensão adequada dos problemas do contemporâneo.

Butler concorda com Beauvoir em que a verdade íntima do desejo feminino não deve ser encontrada na origem, antes do tempo e da história. Porém, para Butler, tampouco a história pode fornecer todas as respostas para o que é ser mulher, porque é a própria noção de identidade que deve ser o objeto de investigação e de questionamento, ou, nas palavras de Butler, “de uma crítica genealógica” (Butler, 2003, p. 9).

Sob inspiração foucaultiana, Butler indica que, se há a impressão de uma identidade sexual genuína, ou um sentimento autêntico de identificação da mulher ao gênero feminino, deve-se expandir os limites de compreensão para além do dualismo metafísico que encerra as coisas nas categorias de verdadeiro ou falso, de certo ou errado etc., para que se possa compreendê-las como efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são “múltiplos e difusos” (ibid, p. 9).

Desse modo, Butler empreende uma genealogia da categoria mulheres, radicalizando o questionamento inicial de Beauvoir sobre o que é ser mulher na medida em que a autora

norte-americana assume a tarefa de determinar as operações políticas que produzem a divisão binária dos sexos e do que se qualifica como mulheres.

1.4.2 O método genealógico

A importância da elucidação do método genealógico no presente trabalho é que, através dele, Butler demonstra como as noções de gênero feminino e masculino tal como as conhecemos hoje são, na verdade, construídas através da linguagem e do discurso. O método tem sua força em nos demonstrar, através da investigação histórica, como os sentidos de antes não permaneceram no tempo, assim como os sentidos de hoje podem também não permanecer. Para a investigação da condição da mulher, feita aqui através dos estudos de gênero, o método genealógico evidencia o caráter quase arbitrário que resultou nos comportamentos tidos como naturalmente femininos tal como os conhecemos hoje.

De acordo com o dicionário, genealogia significa “a história de alguma coisa com ênfase nas continuidades ou descontinuidades”¹ (Burnham, 2015, p. 147, tradução nossa). Ou seja, a história de algo contada a partir das relações de sentido que estavam em jogo numa situação. A história contada a partir do método genealógico não se dá a partir da relação de causa e efeito, tal como os fatos são contados na história linear.

Segundo Burnham, o termo é recorrentemente atribuído a Nietzsche, embora o filósofo o tenha utilizado raramente e sua proeminência se deva mais ao título de uma de suas obras, “Genealogia da Moral” (Nietzsche, 2009). Ao realizar a história da gênese de um valor moral, como o bom, Nietzsche procura demonstrar que o que consideramos como tendo valor hoje, não necessariamente era visto dessa forma no passado, uma vez que as palavras não carregam o seu sentido no tempo.

Como colocado por Burnham “há uma tendência em assumir a validade de um valor atual e então projetá-lo para trás no tempo” (Burnham, 2015, p. 147, tradução nossa).² Ou seja, aquilo que se compreende hoje como sendo “bom” também seria compreendido como sendo “bom” no passado. A ideia de “bom” seria tão perfeita que resistiria às mudanças da história. No caso das mulheres, os valores “bons” e tradicionais de feminilidade, como usar rosa, ter um corpo considerado esbelto etc., seriam essenciais, por terem resistido ao tempo.

Então, se hoje eles são valores que parecem trazer consigo o sentido do bom, Nietzsche nos demonstra através do método genealógico que o seu sentido, como o sentido de todas as coisas, é na verdade transformado na história. Essa transformação atenderia,

¹ the history of something, with an emphasis on the continuities or discontinuities

² is a tendency to assume the validity of a current value and then project it backwards in time

sobretudo, às exigências normativas de cada tempo. Como Beauvoir já colocou, o estranho seria que em todos os tempos o sentido da opressão tenha permanecido, que foi acontecer pelos homens sobre as mulheres.

Uma das características do método genealógico que o diferencia dos métodos de investigação tradicionais da história é que ele marca a singularidade dos acontecimentos “longe de toda finalidade monótona” (Foucault, p. 15). Isto é, longe de toda finalidade que antecipe por si mesma o sentido daquilo que só poderá ser revelado na investigação.

Ao contrário da história linear, que é contada de modo a evidenciar as causas e as consequências de um fato datado e materializável, o método genealógico se debruça sobre aquilo que compõe o sentido do acontecimento, mas que é imaterial, e tido como não possuindo uma história, como “os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos” (ibid, p. 15).

Por isso, para a pesquisa genealógica, é “indispensável demorar-se” (ibid, p. 15) na compreensão do sentido do acontecimento, em contraste com o que Foucault chama de “pesquisa de origem” (ibid, p. 16), que investiga o “desdobramento meta-histórico das significações ideais”, imputando no fato um sentido que, na verdade, revela mais sobre o olhar do historiador e sua pretensão de desvendamento da verdade do que propriamente as relações de força que compuseram aquele acontecimento.

Desse modo, a genealogia “restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”. (ibid, p. 23). Interessa a Butler desvendar os sistemas de submissão que operam as relações de gênero, e que lhes imputam uma finalidade natural ao mesmo tempo em que encobrem seu caráter construído e histórico.

1.4.3 “Mulheres” existem?

Conforme visto anteriormente na elucidação da interseccionalidade, considerar que a análise de uma única categoria, como o “gênero”, é suficiente para dar conta das especificidades das experiências concretas das mulheres é algo que pode ter efeitos opressivos e neutralizar a diferença. Por isso, o questionamento que Butler coloca à própria noção de “mulheres” se faz pertinente, já que a utilização ingênua do termo, no sentido de afirmar uma experiência comum a todas as mulheres, pode incorrer em uma série de preconceitos.

Nesse sentido, vale ressaltar que não se trata de abolir, ou mesmo evitar, o uso do termo mulheres, o que acarretaria uma enorme dificuldade no trânsito pelas relações

cotidianas e nas lutas específicas. Considera-se no presente trabalho muito mais importante ter consciência sobre os problemas e as implicações de seu uso do que, simplesmente, trocar uma palavra por outra.

Em *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade* (Butler, 2003) e em *Os atos performativos e a Constituição do Gênero: um Ensaio sobre Fenomenologia e Teoria Feminista* (Butler, 2018), Butler reconhece em diversas passagens a influência do pensamento de Beauvoir em seus questionamentos acerca da naturalização das categorias de gênero: “Simone de Beauvoir foi muito importante para mim. Foi ela quem me deu, quem deu pra tantos de nós, a formulação “Não se nasce mulher, torna-se uma”. (Butler, 2015, entrevista). Contudo, Butler radicaliza a formulação do problema tal como empreendida por Beauvoir, em “*O Segundo Sexo*” (Beauvoir, 2009), ao questionar a razão de se pressupor gratuitamente uma categoria das mulheres.

Reconhecendo a importância de uma análise mais detida sobre o argumento da biologia para binariedade dos sexos, assume-se neste ponto do trabalho a perspectiva geral do próprio feminismo, de que haveria uma representatividade comum a todas as mulheres que se expressaria na identidade mulher, e que sua visibilidade seria imprescindível para a realização das pautas sociopolíticas do movimento.

Nesse sentido, “movido por um desejo compreensível de forjar laços de solidariedade” (Butler, 2018, p. 8) o discurso feminista muitas vezes tende a aproximar dores, raivas, silêncios e percepções que podem até aparentar similaridades entre si, mas que, na verdade, são distintos e devem ser marcados interseccionalmente em razão das diferentes histórias de vida que os constituem. São os privilégios de raça e de classe que fazem com que seja opressivo comparar as experiências de mulheres de maneira a ressaltar o comum e neutralizar a diferença, como se, do ponto de vista das mulheres com restrições concretas de liberdade, fosse uma justa comparação.

Na década de 1940, Beauvoir já alertava para a falsa promessa de uma solidariedade entre mulheres de diferentes classes, ao observar que uma burguesa branca é solidária ao marido, mas não à proletária branca e/ou preta, como visto anteriormente. A esse respeito, Butler complementa o pensamento de Beauvoir ao dizer que a “insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (Butler, 2003, p. 35). Nesse sentido, há acontecimentos que levam o mesmo nome e que, portanto, aparentam dar-se de forma semelhante para qualquer mulher que os tenha experienciado.

Entretanto, em uma análise mais cuidadosa revelam-se as singularidades de cada experiência, colocando até em dúvida se poder-se-ia falar na mesma experiência.

Há uma situação que ilustra bem como um mesmo acontecimento se dá de maneira diferente na experiência de cada mulher. Trata-se de um acontecimento que atravessa desde sempre a vida das mulheres, mas que tem sentidos diferentes na experiência de vida de cada uma, a depender da faixa etária, da condição social, étnica etc., Esse acontecimento é o aborto. O aborto é um tema que gera polêmica nos debates acadêmicos e na mídia tradicional, por isso deve ser tratado com todo cuidado e profundidade possível. No presente trabalho, o tema do aborto será apenas tangenciado, com o fim de que a breve descrição das experiências recortadas possam nos revelar como a categoria “mulheres” (que abortam) é insuficiente para abarcar a realidade e os múltiplos sentidos que a experiência de abortar pode ter.

No Brasil, só em 2022, dois casos midiáticos de aborto chamaram a atenção, sobretudo pela a intolerância à diferença que eles revelam. Uma atriz de vinte e um anos teve sua intimidade exposta por alguns veículos de imprensa ao entregar seu bebê, concebido durante um estupro, para adoção. Ela preferiu gestar e parir a criança a realizar o aborto. Porém, diante das inúmeras acusações recebidas, ela precisou se explicar e lembrar a todos que a adoção é um dispositivo previsto em lei, e que, portanto, qualquer juízo emitido sobre sua ação pertence unicamente ao domínio das opiniões.

Antes dela, uma menina de onze anos, que também foi estuprada, recebeu autorização para o aborto apenas semanas antes de parir. Inicialmente, o hospital não assumiu a responsabilidade pelo procedimento, ainda que ela o tivesse procurado com a mãe dentro do período indicado. Por ser uma criança, alegaram risco à saúde e, uma vez acionada a justiça, a juíza do caso expôs a menina a uma série de questionamentos constrangedores a fim de persuadi-la a ter o bebê, algo que pareceu expressar mais a visão de mundo da juíza do que propriamente a ética de sua profissão. Por fim, a menina foi autorizada a realizar o aborto.

Segundo bell hooks, em situações como as citadas, a “questão do aborto chamou atenção da mídia de massa porque realmente [...] desafiou diretamente a noção de que a razão da existência de uma mulher é gerar crianças” (hooks, 2018, p. 46)³. Nesse sentido, para as mulheres que têm a opção de fazer o aborto, tanto as vítimas de estupro com respaldo na lei, quanto as que interrompem uma gravidez indesejada e custeiam o procedimento, o aborto é

³ A elucidação dos fundamentos que sustentam a crença de que a mulher tem uma essência e essa essência aponta para a maternidade será desenvolvida no terceiro capítulo.

experenciado com autculpabilização, uma vez que a mulher é educada para tornar-se capaz de ser uma boa mãe e exercer, assim, o sentido de sua existência.

Ingmar Bergman (1996) trata da culpa gerada pelo aborto, no filme “Quando Duas Mulheres Pecam”. Nele, a personagem Alma se sente culpada e entra em conflito consigo mesma por, ao mesmo tempo, superdimensionar o significado que o aborto teria e, depois, o minimizar:

Fiquei grávida, é claro. Karl-Henrik estudava medicina e me levou a um colega que fez o aborto. Ficamos satisfeitos. Não queríamos ter filhos. Não na época. Não faz sentido. Nada disso se encaixa. Nos sentimos culpados por pequenas coisas. Entende isso? E o que acontece com as coisas que você acredita? Você tem que fazer? É possível ser a mesma pessoa ao mesmo tempo? Quero dizer, duas pessoas? Deus, que bobagem! Por que estou chorando? Vou pegar um lenço. (Bergman, 1966)

Alma sabe que poderia ter escolhido ter a criança, por isso, após a realização do procedimento, não consegue se assegurar de que fez a escolha certa porque sua angústia remete à indeterminação essencial de si mesma e ao aberto próprio da existência. Não é claro para Alma que ela devesse ser mãe, ainda que ela tivesse sido educada pela família dessa maneira. Mas, tampouco, Alma demonstra firmeza na decisão pelo aborto, porque a maternidade ainda ocupa o âmbito da possibilidade, ainda que destituída de seu caráter essencial.

Nesse sentido, hooks dá um encaminhamento para a questão do aborto que interessa à desconstrução da ideia de que haveria uma experiência abortiva igual para todas as mulheres, e que se poderia, portanto, falar numa suposta categoria “mulheres” (que realizam o aborto). hooks argumenta que o aborto deve ser compreendido como uma questão de escolha reprodutiva da mulher, assim como o uso de pílulas anticoncepcionais e demais métodos contraceptivos também o são.

Ou seja, para além da proteção do Estado através da garantia dos direitos das mulheres em casos específicos e, também, para além da discussão sobre a legalização ou não do procedimento (o que por si só renderia toda uma discussão aprofundada) a importância de perspectivar a questão do aborto sob a lógica de uma escolha reprodutiva é evidenciar que, embora todas as mulheres que abortam tenham em comum o rompimento com a noção de que a razão da sua existência é a maternidade e, com isso, acarretem uma consequente culpabilização de si mesmas após o procedimento, para cada mulher o grau de restrição e de liberdade para realizar essa escolha será distinto e muitas vezes contrastante com a sua vontade.

Como destaca hooks, as mulheres que possuem privilégios de classe “não se sentem ameaçadas quando abortos podem ser feitos somente quando se tem muito dinheiro, porque elas ainda podem fazê-los. Mas há uma multidão de mulheres que não tem poder de classe” (hooks, 2018, p. 47). Ou seja, há uma divisão de classe que separa as inúmeras mulheres pobres das mulheres privilegiadas, indicando que “grande parte do poder de classe que grupos de mulheres de elite têm em nossa sociedade, principalmente aquelas que são ricas, é alcançado em detrimento da liberdade de outras mulheres” (ibid, p. 72).

Nesse sentido, hooks demarca que não é propriamente o Estado que nega a liberdade de escolha reprodutiva da mulher ao não legalizar o aborto, mas sim a manutenção dos privilégios de classe por parte daqueles que não abrem mão de sua condição privilegiada. Dessa forma, “mulheres de todas as raças que têm privilégios de classe continuam a ter acesso a abortos seguros – continuam tendo o direito de escolher –, enquanto as mulheres em desvantagem material sofrem” (ibid, p. 47).

A análise de hooks para a questão do aborto é consonante com o argumento de Butler de que as opressões de gênero são instituídas pelas relações de poder e que, dentro da categoria de gênero, a opressão entre mulheres se dá a partir da diferença nos marcadores interseccionais. Butler afirma: “O pessoal, assim, é implicitamente político, no sentido de que está condicionado por estruturas sociais compartilhadas” (Butler, 2018, p. 6).

Assim, a situação do aborto nos revela os desafios em estabelecer uma categoria que abarque as singularidades das mulheres, uma vez que um mesmo procedimento pode se mostrar de forma diferente na realidade concreta de cada mulher, ao ponto de ser plausível o questionamento de se há homogeneidade o suficiente para nomear uma categoria única.

Ou seja, se, por um lado, a unificação das mulheres em uma categoria gera o reconhecimento da sua presença e influência na história, num contexto cultural onde o homem é pressuposto como o universal, por outro, ao desconsiderar as especificidades da condição social/racial de cada mulher, o discurso feminista corre o risco de “tornar visível uma categoria que pode não ser representativa das vidas concretas das mulheres” (ibid, p. 8), bem como da opressão sofrida por elas.

Nesse sentido, Butler questiona o sentido de estender uma representação a “sujeitos” (ibid, p. 23) cuja constituição só pode se dar na medida da exclusão “daqueles que não se conformam às exigências normativas não explicitadas do sujeito” (ibid, p. 23). O próprio sujeito *mulheres* não poderá ser compreendido como algo estável e permanente enquanto o

uso dos termos mulher e feminino estiverem descontextualizados da constituição de raça, classe e demais eixos interseccionais que constituem a identidade.

Por fim, Butler indica que “a ideia de “representação” (ibid, p. 23) só fará sentido “quando o sujeito ‘mulheres’ não for presumido em parte alguma” (ibid p 24) e chega mesmo a falar em “erro” diante da compreensão das mulheres enquanto categoria: “Seria errado supor de antemão a existência de uma categoria de ‘mulheres’ que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa”. (Butler, ibid, p. 36).

É importante destacar que tanto Butler quanto Beauvoir, Kilomba e hooks, apontam para a interseccionalidade como analisador fundamental para os estudos sobre gênero, mulher e feminino. Entretanto, há uma distinção que pode ser observada no modo como cada autora encaminha sua compreensão dessa ferramenta de análise. Em diversas passagens, Beauvoir, Kilomba e hooks utilizam os termos “mulheres”, “mulher”, “mulher negra”, ainda que destacando as especificidades que condicionam o seu uso, como classe, etnia etc., e considerando que existem mulheres na Terra.

De certa forma, Butler também o faz, mas, diferentemente das demais autoras, radicaliza sua argumentação ao questionar as mulheres não somente enquanto categoria, mas também enquanto sujeitos, falando em “ficções fundacionistas” (ibid, p. 20) que sustentam uma identidade comum e *a priori* para o termo mulher (e também para os homens).

As ficções fundacionistas no pensamento de Butler seriam o pressuposto de que há um sujeito antes da experiência. Nesse pressuposto, considera-se que haveria uma mulher antes mesmo da experiência de ser, de falar, de se comportar e de se identificar como mulher. Não seria no ato de existir que uma mulher seria considerada existente.

Antes da experiência, a mulher já estaria lá, e a experiência seria apenas a ocasião na qual ela agiria de acordo (ou não) com seu ser. Butler chama essa compreensão de ficção, pois se a mulher não pode ser encontrada na experiência, ela só pode então ser encontrada no âmbito das ideias. O fundamento filosófico no qual a autora se apoia para essa concepção é o pensamento de Nietzsche.

1.4.4 A inspiração nietzscheana

Butler comenta em alguns trechos da obra que sua inspiração é nietzscheana. Conforme referência da comentadora Rosa Dias (2011), Nietzsche critica a ideia de que a vontade seria suficiente para mobilizar uma ação. Nietzsche critica, sobretudo, a ideia de que

haveria um sujeito, no sentido de uma intenção, que delibera sobre a vontade: “Originalmente, toda vez que presenciou um evento, o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no mundo”. (Nietzsche *apud* Dias, 2011, p. 41).

Para Nietzsche, muitas vezes a vontade é inserida na ação apenas posteriormente a ela. No momento em que a ação se realiza, a vontade não necessariamente é atuante, podendo estar presente ou ausente. O que há, para Nietzsche, são relações de força e disputa entre diferentes instintos⁴ pelo domínio sobre os demais. Tais relações instintuais serão tão menos claras para a consciência quanto mais esta intuir, gratuitamente, um sujeito por trás do ato, isto é, uma vontade soberana ao ato.

A pertinência de Nietzsche nas investigações empreendidas por Butler é que a autora desenvolverá suas reflexões acerca da identidade de gênero a partir do questionamento do sujeito como soberano em seus atos, como proposto por Nietzsche. Para Butler, não se poderia falar em sujeito sem recair numa ilusão. O que se pode falar, segundo a autora, é numa sucessão de atos performativos. Ainda que o ato que alguém performa dependa de atores individuais para ser reproduzido enquanto realidade, ele já foi realizado, antes mesmo que alguém “entrasse em cena” e atuasse sobre sua vontade, (Butler, 2018, p. 11) uma vez que “um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele” (*ibid*, p. 11).

Ou seja, para Butler, não há ninguém por trás do ato e o ato é tudo, na medida em que é assegurado não pela vontade de alguém, mas pela continuidade da reprodução histórica por parte de seus atores. É nesse sentido que Nietzsche colocou antes que o “agente da ação” (Dias *apud* Nietzsche, p. 42) é incluído na cena posteriormente a ela, de modo que o sujeito do ato não passa de uma ficção: “Não há nenhum ser atrás do fazer, do atuar, do devir, o ‘agente’ foi ficticiamente acrescentado ao fazer, o fazer é tudo” (*ibid*, p. 43). Ou seja, para Nietzsche, o sujeito é uma ilusão, e essa radicalidade será empreendida por Butler na sua compreensão da existência de mulheres e do gênero feminino.

Nas palavras da autora, dizer que o “corpo de cada um é feito por um ‘nós’ ou um ‘eu’, como se uma agência desencarnada precedesse e governasse um exterior corporificado, é claramente uma gramática infeliz” (Butler, 2018, p. 5).

Por outro lado, ainda que Butler questione a realidade concreta e anterior ao ato do sujeito mulheres, em algumas passagens ela relativiza o problema, marcando uma diferença entre o uso do termo desde que “ciente de sua insuficiência ontológica” (*ibid*, p. 15) e um uso

⁴ Para saber o que Nietzsche compreende como *instintos* ver “Nietzsche, vida como obra de arte (Dias, 2011) livro da autora Rosa Dias que trata da obra de Nietzsche.

que “celebre ou emancipe uma essência, natureza ou realidade cultural comum impossível de ser encontrada” (ibid, p. 15).

Seria razoável, ao que a passagem indica, conceber que mulheres existem, ainda que pouca coisa sobre sua existência possa ser inferida a partir disso. Os eixos interseccionais da identidade, como etnia e classe, são localizadores necessários e que sugerem caminhos de resposta (ou a permanência da impossibilidade da resposta) para a pergunta que Beauvoir colocara em “O Segundo Sexo”:

Se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também a explicá-los pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: o que é uma mulher? (Beauvoir, 2009, p. 15)

Ao retirar a ideia de sujeito da ação e ao propor a ideia de sucessão de atos performativos, Butler, de certa forma, mantém em aberto o questionamento colocado por Beauvoir sobre o que seriam as mulheres. Se não se poderia falar em um sujeito anterior ao ato, mas se ainda assim fala-se na existência de mulheres, como então compreender essa categoria? Segundo Butler, a categoria das mulheres não pode ser compreendida através da metafísica, como já visto em Beauvoir, mas a partir da noção das práticas discursivas.

1.4.5 Mulheres e gênero: uma prática discursiva

A partir do questionamento aberto por Beauvoir (2009) sobre o que seria a mulher, e ao consequente desenvolvimento que a autora propõe na sua obra, Butler concordou com o deslocamento da verdade sobre a mulher da tradição metafísica para as condições históricas de um tempo. Contudo, as condições históricas são insuficientes para a compreensão da categoria *mulheres* se não se levar em conta a análise interseccional, como visto anteriormente em Patrícia Collins e bell hooks.

Butler, por sua vez, coloca que as condições históricas são insuficientes para propor uma compreensão mais próxima da realidade do que seriam as mulheres se as práticas discursivas não forem levadas em conta. Nesse sentido, após suspender a compreensão das mulheres enquanto categoria no sentido metafísico, Butler utiliza o termo “mulheres” com a ressalva que ele seja compreendido, enquanto categoria, como práticas discursivas.

Mas o que seriam as práticas discursivas? “Práticas discursivas” é uma terminologia utilizada por Foucault, homem, branco, europeu e homossexual, ao longo de sua obra, construída em Paris, na França, e na Califórnia, nos Estados Unidos, principalmente nas décadas de 1970 e 1980. O autor partiu de pesquisas e de visitas a prisões, hospitais e escolas

para elaborar filosoficamente a história dos discursos de poder, sendo essa uma das fontes em que Butler, nos Estados Unidos, assumidamente se inspirou.

Para Butler, para uma compreensão realista do ser mulher, é fundamental que se considere o processo de “regulação e reificação inconsciente das relações de gênero” (Butler, 2003, p. 23). Não há mulher para além das relações binárias que a marcam como alteridade em relação ao homem, como Beauvoir colocou antes. A proposta de Butler é demonstrar como não somente a mulher, mas também a própria estrutura binária de identidade de gênero é performada de ato em ato e construída na história e no tempo.

Nesse sentido, mais do que compreender a mulher e o gênero como construções históricas e culturais, Butler afirma que a própria naturalidade com que os atores performam seus atos é discursivamente construída, uma vez que o gênero oculta sua própria gênese na medida em que é construído. A autora questiona: “Que outras categorias fundacionais da identidade - identidade binária de sexo, gênero e corpo - podem ser apresentadas como produções a criar o efeito do natural, original e inevitável?” (ibid, p. 9). Se o sexo e o gênero são questionados enquanto um fato natural, uma vez que sua própria naturalidade é efeito estratégico da sua construção, caberia perguntar como a naturalidade é construída.

Segundo Butler, é através das relações de poder, nas quais se opera uma produção discursiva que oculta, estrategicamente, a si mesma ao mesmo tempo em que produz “o efeito de um sexo pré-discursivo” (ibid, p. 25), isto é, de uma essência a ser expressa e externalizada nos comportamentos de gênero e na intuição de um sexo biológico. Trata-se de relações de poder operadas nas instituições, na família e no Estado que estão em “conformidade com um modelo de verdade e falsidade que não só contradiz a sua própria fluidez performativa, mas serve a uma política social de regulação e controle do gênero” (Butler, 2018, p. 13).

Nesse sentido, e diante da realidade da configuração discursiva das relações de gênero, Butler indaga sobre o grau de livre arbítrio dos atores em relação às estratégias das práticas discursivas de terem o efeito do natural e em relação a seus atos performativos. Uma vez que não há uma finalidade essencial nos atos e que, portanto, são os atos performados pelos atores que criam a ideia de gênero, sem os atos não haveria gênero.

Nas palavras de Butler: “se gênero é construído, poderia sê-lo diferentemente, ou implica algum determinismo que exclui necessariamente a possibilidade de transformação?” (Butler, 2003, p. 25). A noção de construção assume importância na problematização de Butler para a questão de gênero porque é através da subversão dos atos performativos construídos tradicionalmente que a emancipação das mulheres, ou, nas palavras de Butler, dos

atores, pode acontecer. Assim como Beauvoir, Butler utiliza o termo corpo para se referir ao instrumento pelo qual a subversão é possível, compreendendo-o não como possibilidades, no sentido de um *porvir*, mas como construção em si mesmo:

O corpo não é passivamente roteirizado por códigos culturais, como se fosse um recipiente sem vida de todo um conjunto de relações culturais anteriores. O “eu” corporificado, no entanto, tampouco pré-existe às convenções culturais que dão fundamentalmente significado aos corpos. (Butler, 2018, p. 11)

Butler se inspira em termos específicos do teatro, como palco, atores, roteiro, performance, papel e interpretação, para elaborar a relação do corpo com a cultura. Se, por um lado, há certo grau de liberdade na encenação de um roteiro, por outro, o espaço para o ator variar sua interpretação é relativamente restrito, uma vez que “uma peça requer tanto texto quanto interpretação” (ibid, p. 11).

Nesse sentido, Butler recusa de saída qualquer posição que afirme a polaridade filosófica entre livre arbítrio e determinismo. Nem o corpo é um objeto passivo onde é inscrita a cultura, nem é através da vontade que o ator pode modificar a cultura e o corpo, conforme inspiração nietzscheana. Ou seja, não se pode reduzir o gênero a uma escolha, no sentido de um projeto, que reflita uma escolha individual, mas também não se pode dizer que o gênero é imposto ao indivíduo e que esse o aceita passivamente.

Assim, diante da recusa de Butler em assumir qualquer uma das posições opostas entre livre arbítrio e determinismo no que tange à construção de gênero a partir das práticas discursivas, caberia a seguinte questão: qual o grau de decisão que teria o ator sobre a sua vida tendo em vista que ele se encontra em um contexto que é repleto de sedimentações históricas?

Sob inspiração fenomenológica, Butler dá pistas para a resposta. Para a autora, uma vez que as normas de gênero são sedimentadas na tradição, os fenômenos do que seria uma verdadeira mulher e do que seria um sexo natural assumiriam a aparência do natural apenas porque os atores sociais existem necessariamente em relação com outros atores, os quais também vivem numa realidade estruturada por sedimentações. (Butler, 2018)

Assim, é exigência de se conviver com outros atores sociais, que também teriam seu grau de decisão sobre a própria vida, que será a ocasião para que o ator responda sobre si, incluindo sobre sua identidade de gênero. Como visto anteriormente, a desconstrução da naturalidade da identidade de gênero é a temática que interessa no presente trabalho, para que a partir dela seja possível desconstruir as tradições sedimentadas que orientam o modo de ser mulher.

Assim, ao empreender uma genealogia das categorias de gênero para revelar as relações de força que as constituem, e ao comparar os atos performativos de gênero a uma peça de teatro, onde o roteiro existe antes mesmo do ator, Butler examina “quais as possibilidades de transformação cultural do gênero por meio de tais atos.” (Butler, 2018, p. 4)

Ou seja, Butler quer alcançar, através da genealogia das categorias de gênero, a possibilidade de emancipação daquilo que a tradição prescreve como necessário e obrigatório. Para isso, seu procedimento poderia ser dividido em dois momentos: a dessubstancialização da noção de gênero e a realização do que a autora chama de atos subversivos.

1.4.6 A dessubstancialização da noção de gênero

Conforme aponta Butler, no imaginário popular o gênero é tomado como substância, no sentido de ser um correlato psicológico ou espiritual para o sexo biológico. Em suas palavras, ao ser compreendido enquanto substância, gênero é “a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um ‘eu’ generificado permanente.” (ibid, p. 3). Se a proposta de Butler em desmembrar a aparência substantiva de gênero em seus atos constitutivos for bem sucedida, será possível localizar no interior dos atos as estruturas compulsórias que dão forma à aparência de gênero, e, conseqüentemente, facilitar os atos de subversão.

Butler desloca a correspondência implícita entre gênero e sexo para colocar que a materialização do gênero se dá através do corpo. Não é no sexo biológico que o gênero é expresso, mas no corpo, entendido aqui como “materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática” (ibid, p. 5). Por dramática, Butler indica que o termo corpo diz respeito não somente à matéria, mas a “uma materialização contínua e incessante de possibilidades” (ibid, p. 5).

Ou seja, é no corpo que se dá a relação entre ator, roteiro e interpretação das significações culturais, seja de forma tradicional, ao repetir os atos da tradição, seja de forma singular, ao subvertê-los em favor de gestos que produzem ruptura.

Nesse sentido, é no corpo que os atos de gênero são performados, deslocando o conceito de gênero de uma substancialidade, de uma identidade permanente, para uma temporalidade histórica e construída. Por isso, gênero não deve ser entendido como uma identidade estável, mas como identidade constituída no tempo e “por meio de uma repetição estilizada de atos” (ibid, p. 3). Conforme Butler afirma, há um objetivo estratégico na

naturalização coletiva do gênero, que é manter sua estrutura binária, na medida em que a “plateia social cotidiana” (ibid, p. 3), incluindo os próprios atores, acredita na naturalidade dos atos que performa.

Uma vez que é na performance que a realidade do gênero é constituída, não se pode falar em essência de gênero verdadeira que deve ser realizada nas performances. Na verdade, como ressalta Butler, “o gênero de uma travesti é tão plenamente real quanto o de qualquer pessoa cuja performance atenda às expectativas sociais” (ibid, p. 12), ainda que, diante das coerções sociais para o gênero, seja alto o preço a ser pago para realizá-lo em toda a liberdade. Uma história real, que ficou conhecida após ser contada no cinema e na literatura, mostra como a identificação a um gênero não tem continuidade necessária com o sexo biológico, não tendo, portanto nenhuma substância que seja essencial. Trata-se de uma história que gerou polêmica nos posicionamentos dos médicos e especialistas da época, e que a geram ainda hoje.

No início do século XX, na Dinamarca, um artista reconhecido, Einar Wegener, foi levado a se vestir de mulher em algumas ocasiões fortuitas, e o sucesso foi tão grande que ele passou a fazê-lo mais vezes. Até então, com cerca de vinte anos de idade, ele era casado e descrito como saudável, física e psicologicamente. Até que: “Gradualmente, ele começou a sentir uma mudança acontecendo. Ele começou a sentir que ‘Lili’ era um indivíduo real, que dividia o corpo com sua identidade masculina - Einar” (Hower, 1933, p. 12, tradução nossa)⁵. Lili foi se tornando cada vez mais importante e Einar foi convencido de que ele era como um casal de gêmeos em um só corpo, sendo uma parte masculina e outra feminina.

Einar chegou a se consultar com alguns médicos, mas negou que seu diagnóstico fosse homossexualidade (considerada uma patologia na época). Conforme a personalidade feminina, Lili, assumia cada vez mais importância, Einar sentiu que se nenhum médico o ajudasse em seu desejo de se tornar uma mulher, e de permitir que Lili vivesse, ele seria levado a planejar o suicídio. Um médico alemão então o submeteu a uma série de exames e concordou em realizar a cirurgia, pois encontrou em Einar resquícios de ovários que não puderam se desenvolver por conta dos seus testículos, confirmando, cientificamente, o sentimento de Einar de que algo de feminino habitava em seu interior.

Nesse sentido, ainda que a ciência atue como respaldo seguro para teorias pessoais, como no caso de Einar, vale lembrar o questionamento filosófico de Beauvoir sobre a suficiência de folículos de ovário para atestar a essência do feminino. Como se, ao existirem

⁵Gradually he began to feel a change taking place in himself. He began to feel that ‘Lili’ was a real individual, who shared the same body as his male self - Andreas.

em verdade, os ovários pudessem dispensar seu portador da responsabilização pelo próprio sentimento, seja feminino em homem, masculino em mulher, ou qualquer outro.

Em todo caso, após a realização de quatro cirurgias, Einar se sentia completamente uma mulher, de modo que as autoridades dinamarquesas lhe concederam um passaporte com sua nova identidade feminina e o Rei da Dinamarca anulou seu casamento. Assim, Lili Elbe foi uma das primeiras pessoas a se submeterem à cirurgia de mudança de sexo na história para remover os testículos, implantar o útero e a vagina e fazer o tratamento hormonal.

Nascida na Dinamarca, viajou para a Alemanha na década de 1920 para realizar os procedimentos, permanecendo no hospital ao longo da sua recuperação sob os cuidados de uma equipe médica pioneira. Durante o período em que esteve internada, Lili escreveu um diário e trocou cartas com amigos. Após sua morte por parada cardíaca, o material foi reunido e publicado, como era de seu desejo:

Quando eu não estiver mais aqui, quero que meu livro triste sobre o amor seja meu legado, um testemunho de que eu vivi. Imagino que esse livro seja lido, como poucos livros o são, por todos que estiverem infelizes no amor, em cujas mãos cairá ano após ano, e eu sinto como se eu pudesse apertar a mão de todos eles [...] (Hoyer, 1933, p. 338, tradução nossa)⁶

Do ponto de vista de Norman Haire, médico e sexólogo que contribuiu nas primeiras edições de *Man Into Woman* (ibid) - livro que conta a história de Lili, o que sucedeu a Einar foi o domínio de uma patologia sexual, agravada pela falta de tratamentos psicoterápicos eficazes que o ajudassem a resolver o problema da personalidade duplicada e, desse modo, se adaptar a uma vida feliz sem ter que demandar quatro cirurgias de risco, as quais, por fim, culminaram em sua morte catorze meses após o primeiro procedimento.

Conforme Haire argumenta, já foram realizados experimentos científicos para investigar a fisiologia sexual em animais como ratos e pássaros, incluindo transformações para estimular o desenvolvimento de glândulas mamárias em um rato masculino, de modo que filhotes de ratos puderam até ser alimentados com o leite produzido pelo animal. Entretanto, no caso de humanos, embora mudanças parciais sejam possíveis e pacientes tenham o direito de assim demandar, a alteração completa do sexo biológico é, para Haire, um procedimento arriscado em razão da insuficiência de conhecimento científico sobre as especificidades da sexualidade humana.

⁶ When I myself am no longer here, I want my sad book of love to be my legacy, a testimony that I once lived. I imagine that this book will be read, read as few books are, by all who are unhappy in love, into whose hands it shall fall year after year, and I feel as if I could shake them all by the hand

Vale ressaltar que Haire viveu na primeira metade do século XX, em que a ciência avançava nas suas descobertas acerca do desenvolvimento embrionário humano. Uma delas é a de que a maior parte das pessoas carrega resquícios do órgão sexual oposto ao que nasceu, uma vez que o embrião, até certa fase de seu crescimento, desenvolve ambos os sexos até que apenas um deles continue se desenvolvendo. Caso o desenvolvimento ocorra “normalmente” (ibid, p. 9), a diferença sexual será proeminente o bastante para que o indivíduo seja classificado em um dos sexos, masculino ou feminino.

No caso de Einar, nessa perspectiva científica da época, os resquícios de ovários teriam sido suficientemente preponderantes para exercerem influência psíquica e comportamental no paciente, acrescido ao ambiente facilitador para torná-lo feminino. Ou seja, na perspectiva de Haire, a substância de gênero seria atestada na presença dos resquícios de ovários, que exerceriam, conseqüentemente, influência na experiência de si e do mundo de Einar. Poderia parecer uma perspectiva em desuso nos dias de hoje diante de pautas libertárias, mas a própria psicologia mostra não ser o caso.

No contemporâneo, ponto de vista semelhante ao de Haire é o de Rosângela Justino, psicóloga brasileira que teve o registro profissional cassado após defender a “cura gay”. Em fevereiro de 2023, o Conselho Regional de Psicologia do Distrito Federal anunciou a cassação de Justino, após mais de uma década de disputa nos âmbitos político e social. Na época, o conselho afirmou levar em conta o “compromisso da categoria de psicólogas e psicólogos, com a defesa da diversidade, das liberdades e da democracia” (Brasil de Fato, 2022).

Antes, Rosângela havia movido ação para suspender a Resolução do CFP de 1999, que condena aos psicólogos exercerem “qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas”. (ibid). Na ocasião, em 2017, ela fundamentara seu argumento na Bíblia e na sua religião, colocando: "Ou não sabeis que os injustos não herdaram o reino de Deus?" (Exame, 2017).

Nesse sentido, como contraponto à perspectiva de Haire e ao posicionamento contemporâneo de Rosângela, vale ressaltar os trechos, ainda atuais, escritos por Lili Elbe, que ao descreverem sua experiência oferecem uma perspectiva diferente daquela tradicional do médico e de Rosangela:

Se eu sucumbisse espiritualmente e procurasse o suicídio, todos teriam razão em dizer que o que me aconteceu foi contrário à Natureza, um desafio audacioso do antinatural e do artificial ao natural e à Natureza; uma criatura nascida como hermafrodita deve permanecer como hermafrodita, especialmente se viveu como hermafrodita por toda a vida. Se não fosse a operação realizada pelo professor, eu deveria ter morrido com Andreas [pseudônimo de Einar] há mais de um ano. Isso

não os incomoda. Mas que eu, Lili, sou vital e tenho direito à vida, provei vivendo por quatorze meses. Pode-se dizer que quatorze meses não é muito, mas me parecem uma vida humana plena e feliz. O preço que paguei me parece muito pequeno (ibid, p. 329, tradução nossa)⁷

A fala de Lili destaca que a preocupação de todos os que querem exercer opinião sobre sua mudança de gênero é não propriamente com sua vida, mas em fazer valer a própria visão de mundo. Por isso, segundo Butler, qualquer desvio na expressão de gênero em relação ao sexo biológico será tomado como patologia pelas práticas coercitivas e reguladoras de gênero, e deverá, conseqüentemente, receber tratamento e, em muitos casos, punição.

Isso porque as configurações discursivas de gênero pressupõem que suas possibilidades de expressão se realizem nos termos do discurso hegemônico cultural, e de acordo com a viabilidade de realização na cultura. Desse modo, ao ser tomada enquanto substância, a expressão gênero será classificada como normal ou patológica.

A fronteira entre uma categoria e outra é regulada por normas de gênero altamente rígidas que representam a racionalidade universal, de modo que “as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada.” (Butler, 2003, p. 28). Ou seja, a coerção se dá através da própria linguagem, “ou naquilo que a linguagem constitui como domínio imaginável do gênero” (ibid, p. 28), nas palavras de Butler.

Nesse sentido, toda expressão de gênero que se dê de acordo com as normas reafirma a garantia implícita de que existe uma identidade de gênero essencial. Mas, como argumenta Butler, uma distinção entre expressão e performatividade de gênero precisa ser feita, a fim de que toda a potência produzida em ato possa ser remetida ao corpo, e não a algum ideal metafísico. Como a autora coloca, a realidade performativa do ato é tudo que existe.

Por isso, a noção de expressão de gênero não passa de uma ilusão, fundamentada por uma ilusão anterior de que o gênero é substância. Na medida em que alguns tipos de práticas culturais não sustentam a aparência de um gênero essencialista, como as cirurgias e mudanças de identidade empreendidas por Lili Elbe entre tantas outras, torna-se claro que há descontinuidades e dissonâncias entre gênero, sexo e desejo, e que isso “deveria bastar como

⁷ If I should succumb spiritually and seek suicide, everybody would be right in saying that what had happened to me had been contrary to Nature, an audacious challenge of the unnatural and the artificial to the natural and to Nature; a creature born as an hermaphrodite must remain as hermaphrodite, especially if it has lived as an hermaphrodite for a life-time. That without the operation performed by the Professor I should have died with Andreas more than a year ago does not trouble them. But that I, Lili, am vital and have a right to life I have proved by living for fourteen months. It may be said that fourteen months is not much, but they seem to me like a whole and happy human life. The price I have paid seems to me very small.

sinal de que, em algum nível, existe o conhecimento social de que a verdade ou falsidade de gênero são apenas socialmente impostas, e de modo nenhum ontologicamente necessárias” (Butler, 2018, pp 13-14).

Desse modo, a relação entre gênero e sexo pode ser questionada em sua suposta naturalidade, assim como os limites das práticas reguladoras de gênero que operam discursiva e coercitivamente nos corpos e que têm como objetivo manter a estabilidade binária do gênero.

1.4.7 Os atos subversivos

Os atos subversivos, como visto anteriormente, constituem no presente trabalho o segundo momento da investigação genealógica empreendida por Butler. Ao retirar da noção de gênero seu caráter substancial, Butler abre caminhos para a possibilidade de emancipação do sofrimento gerado pelas tradições sedimentadas sobre os comportamentos das mulheres e de todos que queiram se beneficiar dos efeitos de uma vida mais autêntica.

Embora Butler indague sobre quais práticas podem subverter a imposição dos comportamentos de gênero, e que o próprio caso de Lili Elbe e de pessoas trans e gays tratados por Butler, possam sugerir possibilidades de emancipação, é importante ressaltar que é na naturalidade com que os atores performam seus atos que Butler situa o problema. Ou seja, no modo irrefletido com que usualmente atuamos em nosso cotidiano, desempenhando papéis e interpretando roteiros que nos foram designados.

Essa distinção é importante para que a estratégia de emancipação, através de atos subversivos, não acabe por impor uma forma qualquer que garantiria a solução do problema para todos que por ela procurassem. Assim, trata-se muito mais de estabelecer modos de correspondência mais livres com o que vêm ao encontro do que de realizar algum comportamento específico.

Há uma passagem no filme de Ingmar Bergman (1973) que ilustra bem essa distinção. Em *Cenas de um Casamento* (Bergman, 1973) demonstra como a subversão começa na consciência que o ator tem da relação com o próprio papel que desempenha e com os atores do seu entorno. Marianne e Johan, personagens das cenas anteriores, estão vivendo uma crise conjugal que, embora eles não saibam ainda, ameaça a continuidade de seu casamento. Essa atmosfera é suficiente para envolvê-los em angústia, pois é uma situação pouco familiar na história do casal, na qual seus papéis entram em xeque. Marianne percebe que o sentido dos papéis que até então desempenhava não seria tão natural como ela acreditou até então:

Pense bem você mesmo. Todos os dias, todas as horas, todos os minutos da nossa vida estão enquadrados. E em cada quadrado está escrito o que é que nós vamos fazer. Os quadrados são cheios, à medida que o tempo passa, e com boa antecipação. Se de repente aparece um quadrado vazio, ficamos angustiados e enchemos esse quadrado rapidamente com rabiscos. (ibid, p. 50)

O desentendimento do casal tem início quando Marianne revela ao marido que está grávida do terceiro filho e o convoca para uma decisão compartilhada, ponderando junto com ele o melhor caminho possível para o casal e para a família, já que eles são pais de duas meninas de onze e treze anos. Johan demonstra alegria com a notícia, mas não o suficiente para convencer Marianne de que ele é realmente favorável a um novo filho.

Há pouca sinceridade durante a maior parte da conversa, tanto por parte de Marianne, que quer ter o bebê, quanto por parte de Johan, que acha que o aborto é a melhor solução, uma vez que ambos assumem posições contrárias diante um do outro. Até que, ao sentir o peso da responsabilidade de ter se *desprotegido* conscientemente nas relações com o marido, e o aparente descontentamento dele com a consequência disso, Marianne chora compulsivamente e assume que quer a criança.

Johan explica que, a seu ver, eles já passaram da fase de cuidar de um recém-nascido, tendo em vista que ambos trabalham bastante e sustentam duas meninas, o lar em que vivem, a casa de campo, os dois carros, empregados e toda a rotina cotidiana. Por fim, Marianne opta pelo aborto e, logo após o procedimento, se arrepende, o que funda um sentimento de solidão e um conseqüente distanciamento em relação a Johan. A crise se instaura quando Johan revela a Marianne que tem uma amante, que está apaixonado e que planeja deixar o lar para viver com ela. Diante do sofrimento gerado em Marianne, que entra em crise existencial, poder-se-ia colocar a seguinte questão: quais seriam as tradições (traições) sociais que, ao serem rompidas, ocasionam que Marianne entre em crise ao ser deixada pelo marido?

Butler fornece uma pista na regulação binária de gênero e sexualidade. Conforme Butler, a regulação social da sexualidade, uma vez que não é natural, se dá através do discurso hegemônico da heterossexualidade e da reprodução. Conforme a autora demarca, trata-se de um domínio pré-discursivo e anterior à cultura, como “uma superfície neutra sobre a qual age a cultura” (Butler, 2018, p. 25).

Ou seja, a naturalização da heterossexualidade como fundamento das relações de gênero prescinde da cultura para permanecer solidificada, uma vez que é através da heterossexualidade compulsória, marcada pelo ideal reprodutivo, que se dá a regulação.

Nesse sentido, ao elucidar a regulação de gênero enquanto pertencente a um domínio pré-discursivo (o ideal reprodutivo estaria nesse domínio, pois estaria necessariamente antes de qualquer discurso), Butler aponta aquela que seria sua principal finalidade: sustentar, através de regimes de poder, a reprodução do sistema de parentesco e, conseqüentemente, da propriedade privada “dentro dos limites de um sistema de casamento de base heterossexual” (Butler, 2018, p. 8) que garantam a continuidade de seres humanos para levar adiante a reprodução do sistema, através dos modos normalizados de comportamentos de gênero.

O filme deixa claro esse princípio do casamento heterossexual que está no domínio pré-discursivo. Conforme o diretor, Bergman, analisa, o casal Johan e Marianne é composto por “filhos de convenções precisas e formados dentro da ideologia da segurança material. Jamais consideraram os princípios burgueses em que vivem como restritivos ou falsos” (Bergman, 1973, p. 7). É durante a crise conjugal que Marianne e Johan percebem que o conforto material em que vivem não é suficiente para protegê-los da verdade ontológica do gênero enquanto construção, assim como do caráter performático dos roteiros, papéis e interpretações cotidianas.

Se, por um lado, eles assinam o divórcio e rompem com o casamento pela falta de sentido nos bens materiais acumulados e no relacionamento, por outro, encontram novas possibilidades de se relacionarem ao tornarem-se amantes, dez anos após o divórcio, e explorarem juntos uma nova relação até então desconhecida. Na medida em que Marianne conscientiza a si mesma de que o sentido de sua existência não é necessariamente subordinado ao casamento, ela torna-se capaz de ver o processo de naturalização e o “caráter construído do sexo e do gênero” (Butler, 2016, p. 58) na sua história.

A seguinte fala de Marianne descreve um ato subversivo e de resistência às regulações sociais de gênero. Mas, descreve também como sua emancipação se dá através da enunciação da própria história, como indicado por Kilomba. Descreve ainda o corpo em situação de Beauvoir, que deixa de ser conivente com sua submissão para ocupar o lugar de sujeito:

Repentinamente, voltei-me e olhei para a fotografia antiga da minha classe na escola, quando eu tinha dez anos. Julguei que eu tinha encontrado algo, que há muito tempo tinha estado à minha disposição mas, mesmo assim, intangível. Com surpresa sou obrigada a constatar que eu não sei quem eu sou. Nem um pouco. Eu sempre fiz aquilo que as pessoas me disseram para fazer. Que me lembre, ao longo dos nossos tempos, sempre fui obediente, conformada, o mais bem-educada possível. Pensando bem, acho que tive algumas explosões violentas de personalidade ainda quando menina. Mas recordo-me também que a mamãe punia todas essas escapadas das convenções com dureza exemplar. Toda a minha educação e a de minhas irmãs estava baseada no princípio segundo o qual devíamos ser agradáveis. Eu era bastante feia e desajeitada e era constantemente informada a respeito desse fato. Entretanto, descobri que se eu conservasse o segredo do que pensava e em contrapartida fosse

ajustada e previdente, essa atitude dava resultado. A grande e verdadeira falsificação aconteceu justamente na puberdade. Todos os meus sentimentos e ações andavam à volta do erotismo. Não traí isso nem com uma palavra sequer com os meus pais, ou para qualquer outra pessoa mesmo. Depois, as mentiras, os segredos, as escapadas, aumentaram que só vendo. Meu pai queria que eu fosse jurista como ele. Dei a entender, certa vez, que acima de tudo queria ser atriz. Ou, pelo menos, queria me dedicar ao teatro de qualquer maneira. Lembro que se riram de mim. Depois, continuou tudo na mesma. Nas minhas relações com os homens. As mesmas constantes dissimulações. As mesmas angustiadas tentativas para ficar dentro da ordem. Nunca cheguei a pensar: o que é que eu quero. Mas sempre: o que é que ele quer que eu queira. Não se trata de uma espécie de desprendimento como eu acreditava antes, mas pura covardia, e, o que é ainda pior, um completo desconhecimento de quem eu própria sou. Eu nunca vivi uma vida dramática, me falta todo o talento para tal. Mas pela primeira vez sinto uma tensão violenta diante do pensamento que consiste em procurar saber o que é que eu afinal quero de mim mesma. No mundo cor-de-rosa em que tanto Johan como eu vivemos maquinal e inconscientemente, existe uma brutalidade e uma crueldade implícitas que me fazem medo, cada vez mais, à medida que eu penso nelas. O preço de uma segurança superficial é muito alto: é aceitar uma rápida despersonalização (eu acho, em especial, que essa regra diz respeito às mulheres, os homens têm saídas marginais um pouco melhores) É fácil, já desde o início, deformar as tentativas de imposição de uma criança recém-nascida. Isso aconteceu no meu caso com injeções de um veneno que é cem por cento eficaz: a consciência pesada. Primeiro, em relação à mamãe, depois em relação ao ambiente, e por último, não menos importante, em relação a Jesus e a Deus. Repentinamente, reconheço deslumbrada que espécie de pessoa eu teria sido, se eu não me tivesse deixado passar por uma lavagem cerebral. E eu gostaria de saber agora se estou irrecuperavelmente perdida. Se todas as possibilidades de alegria por mim e pelos outros, que originariamente existiam inculcadas em mim, estão mortas ou se elas apenas dormem e podem ser acordadas para a vida. Gostaria de saber que espécie de esposa e mulher eu teria sido se tivesse podido usar os meus recursos tal como eles estavam dispostos. Será que Johan e eu, nessas alturas, apesar de tudo, estaríamos casados um com o outro? Sim, claro que teríamos nos casado, porque se eu analisar com toda a honestidade a situação, nós estávamos realmente enamorados um do outro de uma forma profunda e calorosa. O nosso erro foi o de não termos rompido com o ambiente de nossas famílias, o de não termos fugido para longe, e não termos criado qualquer coisa de fundamental segundo nossas próprias concepções. (Bergman, 1973, p. 128)

Embora a fala seja de uma personagem feminina, o roteiro foi escrito e assinado por um homem, o cineasta sueco Ingmar Bergman (1918-2007). Bergman é homem branco, europeu, assumidamente heterossexual. Tendo em vista esses marcadores, poder-se-ia colocar o seguinte questionamento: como concebê-lo descrevendo com autoridade a experiência de subversão feminina? Para responder a essa questão, recorremos a Beauvoir.

Sob inspiração da autora francesa, poder-se-ia colocar a seguinte questão: o que é um homem? É verdade que no contexto de uma sociedade patriarcal os homens são muitas vezes privilegiados. No caso de Bergman, seus privilégios são afirmados ainda pelas categorias de nacionalidade, como europeu. Entretanto, os homens brancos também são marcados pelas sedimentações históricas que lhes conferem uma série de imposições, por vezes opressivas.

Não ser livre para expressar emoções, ter de se impor pela força para ser respeitado, precisar ser provedor para se legitimar diante de si mesmo na própria existência são algumas situações geradoras de sofrimento para homens brancos. A nosso ver, elas legitimam a utilização do trabalho de Bergman na análise das situações de opressão de gênero.

Considerado um dos maiores artistas de todos os tempos, Bergman se dedicou ao cinema e ao teatro ao longo de sessenta anos de profissão, dirigindo mais de sessenta filmes e séries, incluindo os clássicos *Morangos Silvestres* (1957), *O Sétimo Selo* (1959) e *Persona* (1966). Foi premiado em diversos festivais europeus de cinema, embora tenha desprezado recorrentemente comparecer às premiações, alegando que se tratava de “um mercado de carne e uma humilhação mental” (Bergman *apud* Lima, 2020). A respeito do Oscar, prêmio da Academia de Artes e Ciências Cinematográficas, de Hollywood, Bergman foi indicado na categoria de melhor roteiro original para *Morangos Silvestres* em 1959, mas declinou o convite:

Muito obrigado pela gentileza de sua carta e convite para a 32ª Premiação Anual por Mérito. Em razão de eu estar trabalhando em meu novo filme, eu devolvo o convite para a Apresentação do Prêmio da Academia, assim como para o baile em Beverly Hilton. Cumprimentos pessoais⁸. (ibid, tradução nossa).

No ano seguinte, Bergman foi convidado novamente, em razão do filme *A Fonte da Donzela* (1960), respondendo impacientemente:

Caros senhores, como *Morangos Silvestres* não pretendia competir ao OSCAR, acho que é equivocado indicá-lo, e, portanto, desejo devolver o CERTIFICADO DE INDICAÇÃO. Penso que as indicações ao Oscar são uma humilhação para a arte cinematográfica e peço para ser liberado das atenções do júri no futuro. Sinceramente⁹ (ibid, tradução nossa).

A carta, contudo, não impediu que Hollywood indicasse Bergman a mais sete nomeações ao longo de vinte anos, e que o premiasse pelo “Conjunto da Obra” no ano de 1971. O trabalho de Bergman é reconhecido porque o diretor foi, sobretudo, implicado na arte cinematográfica e nas técnicas de cinema que o cineasta dispõe para contar uma história. Se, por um lado, sua escolha de se retrair na Suécia contribuiu para que o diretor trabalhasse com liberdade nos seus filmes, por outro, Bergman se manteve distante do cinema de bilheteria, do público de Hollywood, e da receita milionária que favorece, acima de tudo, as produtoras.

Como pontua Ginzburg, escritora e crítica italiana, “Bergman contou a vida humana inteira: a maternidade, a velhice, a loucura, o adultério, a guerra, mas, sobretudo, contou a

⁸ As I cannot, owing to the work of my latest picture, come myself, I return the cards for the Academy Awards Presentation and even for the following Ball at the Beverly Hilton. With kindest personal regards.

⁹ Dear Sirs, As “smultronstallet” (“Wild strawberries”) didn’t compete for “Oscar” I think it is wrong to nominate the picture and therefore I want to return the “Certificate of nomination”. I have found, that “Oscar”-nomination is one for the motion picture art humiliating institution and ask you to be released from the attention of the jury for the future. Sincerely.

morte.” (Ginzburg, 2018, p. 7). Vale ressaltar que a morte aqui não deve ser vista enquanto acontecimento biológico, mas sim como passagem e transformação, próximos aos sentidos conferidos por Butler à subversão. “Da morte, ele não se preocupa em contar os adereços exteriores, os detalhes grotescos e macabros [...] o que lhe interessa é a ideia da morte atônita e árida e, na dimensão da morte, a caridade ou a covardia do homem” (ibid).

Assim, a pertinência do pensamento de Bergman para o presente trabalho, expressado através da história de alguns de seus personagens, é que torna possível realizar através da arte uma aproximação da noção de subversão descrita por Butler, da emancipação indicada por Kilomba e do corpo em situação indicado por Beauvoir. Isso se deve também ao contexto em que viveu Bergman.

Abalado pelos efeitos da Segunda Guerra Mundial na Europa, Bergman desenvolve reflexões sobre a falta de determinação do ser e a conseqüente liberdade do ente humano. Embora seu gênero seja masculino, a sensibilidade de Bergman permitiu que seu trabalho se voltasse para o universo do feminino em diversos momentos, colocando suas personagens não num lugar de *femme fatale*, como era recorrente na época, mas como indivíduos angustiados com o próprio modo de ser.

Por fim, o monólogo de Marianne expressa como o modo com que ela foi educada serviu para adaptá-la, com sucesso, às expectativas dos outros, embora ela tenha se afastado de si mesma e da consciência das suas próprias necessidades. Nas palavras de bell hooks, “A criança ferida dentro de muitas mulheres é uma menina que foi ensinada desde os primórdios da infância que deveria se tornar outra coisa que não ela mesma e negar seus verdadeiros sentimentos, para atrair e agradar os outros.” (hooks, 2021 p. 77).

É quando o marido foge com a amante, além da traição de ter pressionado pelo aborto do filho que ela desejava e depois tê-la abandonado, que a sensação de segurança advinda do casamento cai por terra e Marianne assume o protagonismo de sua vida. . Tal como colocado por Beauvoir, trata-se de uma fuga que, ainda assim, é relacionada ao marido. Mas que propicia que Marianne deixe de ser conivente com sua submissão ao Outro, no sentido do Universal, encarnado tanto na figura do marido quanto em todos que lhe exigiram um modo de ser mulher ideal.

A transformação de Marianne é profunda, uma vez que o casamento deixa de fazer sentido para ela mesmo quando o marido tenta uma reconciliação, um ano mais tarde. Também na vida cotidiana, a transformação de Marianne reverbera na mudança dos móveis e

da cortina do escritório do ex-marido, a fim de alterar a disposição do espaço para que suas necessidades de trabalho em casa fossem atendidas.

Com a separação do marido e com a decisão pelo aborto, Marianne rompe com a crença de que o ato reprodutivo é essencial, e que a relação heterossexual é necessária na sua existência. Aqui, o necessário tem a ver com o regime compulsório de que fala Butler e no qual Marianne e Johan viveram durante dez anos sem sequer se questionarem. Assim, pela importância em se demorar sobre os fundamentos que sustentam o ideal do casamento no contemporâneo, e sobre as consequências que esse ideal tem na vida de mulheres, é que o casamento heterossexual é o tema abordado no segundo capítulo.

No presente capítulo, foi introduzida a discussão sobre o que seria a mulher, tendo como referência o pensamento da autora francesa e pioneira Simone de Beauvoir. A história de seu pensamento mostrou que a mulher a que Beauvoir trata tem nome e classe: é a mulher branca e de classe privilegiada. Para romper com a submissão com a qual é historicamente conivente, caberia à mulher o papel de emancipar-se e tornar-se sujeito de sua própria história. Mas, só é possível emancipar-se se a mulher construir um corpo em situação: o corpo construído por Nora e Marianne, personagens fictícias de Ibsen e Bergman, respectivamente.

A professora norte-americana e mulher negra bell hooks contrapõe, entretanto, que nem todas as mulheres encontram possibilidades concretas de emancipação. A personagem Adelha, de Evaristo, tem o grau de emancipação restrito em função da dependência emocional em relação ao marido. Sua emancipação se dá, conforme a personagem, pela via da aceitação de sua realidade, o que já se mostra libertador na perspectiva da personagem.

Foi visto o acréscimo que Grada Kilomba confere à expressão de Beauvoir: a mulher é o outro do outro do sujeito universal, primeiro por ser mulher e em segundo por ser negra. Mulheres que vivem o racismo cotidiano sofrem pelo menos dois tipos de opressão. A emancipação será possível a partir da enunciação da própria história, em comunhão com a história coletiva daquelas que compartilham e legitimam a ocorrência das opressões, como visto na personagem Maria do Rosário, de Evaristo. Elucidamos a noção de interseccionalidade, ferramenta descrita inicialmente por Patrícia Hill Collins e que se mostra fundamental na luta democrática com os problemas do contemporâneo.

Por fim, introduzimos o pensamento de Judith Butler, que radicaliza a questão inicialmente proposta de Beauvoir ao questionar a própria categoria “mulheres” e propor a desconstrução de gênero. Lili Elbe, figura histórica, demonstrou em seus diários que a experiência que uma pessoa tem de seu gênero não apresenta continuidade necessária com seu sexo natural. Assim, Butler propõe os atos subversivos como modos de resistência, numa

linha semelhante àquela proposta por Beauvoir. A autora não define, contudo, quais seriam os atos subversivos, mantendo-os em aberto para possibilitar a criação das/os atrizes/atores.

CAPÍTULO II

O CASAMENTO HETEROSSEXUAL: DA IDEALIZAÇÃO À POSSIBILIDADE

Neste capítulo, serão investigadas as bases históricas que conferem estrutura ao casamento heterossexual no contemporâneo. Poder-se-ia colocar de saída a questão: por que investigar o casamento, especificamente, hererossexual? Primeiramente, porque seria somente nessa forma de casamento que a relação da mulher com o homem poderia aparecer inclusive nas nuances de submissão de que Beauvoir trata. Em segundo, porque é na relação com o homem, o sujeito universal, que a mulher perde o lugar de sujeito da própria existência, como já indicado por Beauvoir. Então, seria na relação com o homem, que no presente capítulo tem o recorte do casamento heterossexual, que a mulher poderia reconstruí-lo.

Nesse sentido, caberia a seguinte questão: se a emancipação da mulher acontece na relação com o homem como colocado por Beauvoir, mas não somente, como colocado por Butler através da noção de atos performativos de que outro modo a emancipação poderia acontecer ao mesmo tempo em que o casamento, enquanto instituição, fosse preservado? E qual seria o lugar do casamento diante da emancipação, quando consideramos que ele não precisaria necessariamente acabar?

Nesse sentido, hooks tensiona a discussão, ao revisitar um dos temas mais caros para o feminismo, que é o questionamento do casamento heterossexual e seus desdobramentos na existência da mulher. Segundo a autora, “Hoje em dia, a mídia de massa continuamente nos bombardeia com a mensagem de que o casamento voltou. O casamento jamais saiu de moda.” (hooks, 2018, p. 100).

Como a autora destaca, o que está em jogo atualmente é resistir ao casamento enquanto tradição que submete a mulher a comportamentos machistas sem que seja preciso romper com casamento, uma vez que o rompimento seria uma estratégia semelhante àquela empreendida pelo feminismo. Romper ou não romper, casar-se ou não, serão escolhas apropriadas, desde que suspensas as prescrições normatizadoras: São apenas possibilidades. hooks chega a destacar o valor do casamento, desde que ele seja baseado em “princípios de igualdade, respeito e crença de que a satisfação mútua e o crescimento são necessários para a relação ser satisfatória e duradoura” (ibid, p. 101).

E indica que a tendência dos movimentos feministas futuros é “mostrar alternativas” (ibid) significativas de relacionamento em detrimento dos laços matrimoniais patriarcais. Nas palavras dela:

Se, no passado, a insatisfação de mulheres em relacionamentos domésticos catalisou uma ‘rebelião feminista’ (ibid), hoje, muitas vezes o casamento é fundamentado em bases que se quebram rapidamente por si mesmas, tendo em vista que as ‘pessoas se casam cedo e se divorciam cedo. (ibid).

Entendemos que o primeiro movimento na investigação das bases históricas do casamento é o questionamento da heterossexualidade enquanto fundamento necessário nas relações conjugais. Segundo Butler, o regime heterossexual é compulsório na medida em que os sujeitos que o performatizam não possuem consciência de seu caráter histórico e, portanto, contingente. Nesse sentido, na constituição do regime heterossexual pelas categorias homem e mulher, é presumida uma essência original cuja expressão no indivíduo se dá através da forma normal ou patológica, ou uma de suas gradações.

Por isso, investigar os fundamentos da prática reguladora da heterossexualidade compulsória implicaria nos atos subversivos que poderiam gerar uma relação mais livre com e no casamento. Esses atos se dariam através do corpo, que é entendido aqui enquanto instrumento de emancipação e de abertura de sentido. Butler coloca:

O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas? (Butler, 2018, p. 8)

O encaminhamento que a questão ganha no presente capítulo seria o de como constituir-se como um corpo capaz de produzir atos subversivos que afirmam o casamento enquanto possibilidade, não como destino, ainda que sua instituição obedeça a fatores de ordem política, discursiva, econômica e social que o colocam no campo do necessário. Como produzir, portanto, um corpo que escape da tradição imposta do casamento?

Entendemos que a tradição é necessariamente geradora de sofrimento, uma vez que ela incentiva um ideal que não pode ser garantido para aqueles que o quiserem realizar. Nesse sentido, caberia perguntar sobre as consequências para a vida das mulheres de um casamento que desrespeite a igualdade de direitos, como indicado por bell hooks. E perguntar sobre o que se abre de possível para essas mulheres e para todas que perceberem que ser esposa não precisa ser um papel essencial na sua vida.

2.1 O ideal do casamento: expectativas e frustrações

Uma das realizações pessoais mais incentivadas na sociedade contemporânea é o casamento, seja no formato institucional, em que marido e mulher oficializam a união perante a Igreja ou o Estado, seja em suas variáveis mais modernas, em que a união dos companheiros é estável e, portanto, reconhecida tanto jurídica quanto socialmente. No presente capítulo, será realizada uma breve investigação das condições de possibilidade do casamento moderno tal como compreendido por Simone de Beauvoir: “uma união livremente consentida por duas

individualidades autônomas” (2009, *ibid*, p. 547), cujas obrigações são “recíprocas e pessoais” (*ibid*, p. 547), e cujo “divórcio pode se obtido por uma ou outra das partes em idênticas condições” (*ibid*, p. 547).

A importância de realizar um olhar crítico sobre o casamento é evidenciar a sua construção histórica, questionando o caráter essencial que ele representa para a maioria das pessoas que buscam uma vida feliz e que, conseqüentemente, sofre em alguma medida ao não realizá-lo. São pessoas que sofrem, sobretudo, por frustrarem as expectativas sociais e familiares, ainda que eventualmente elas não correspondam à sua expectativa. No caso da mulher, o sofrimento gerado é mais delicado pelos preconceitos de gênero que permeiam desde sempre a sua condição.

Basta observar que enquanto ao homem que não se casa é destinado o rótulo respeitável de “solteiro convicto”, à mulher aplicam-se termos pejorativos como “encalhada”, “a que ficou para titia”, ‘solteirona’ etc., como se o ato de não se casar indicasse um defeito incurável em vez de uma possibilidade que pode ocorrer ou não, uma vez que não depende da vontade individual simplesmente.

Nesse sentido, possibilitar que a mulher em sofrimento se desidentifique do papel de ter ser uma esposa, se ele for um imperativo à sua existência, pode contribuir para liberá-la do peso do que seria considerado fracasso diante das cobranças sociais. De fato, em relação ao casamento, mulheres nas seguintes situações sofrem em decorrência das imposições sociais de gênero: as que pagam suas contas, mas se sentem em dívida consigo mesmas por não terem um relacionamento estável; as que estão num relacionamento ruim, mas têm medo de terminar e ficarem sozinhas; as que estão em um relacionamento satisfatório, mas simplesmente não querem morar junto com seu par e dividir o mesmo espaço; as que foram deixadas.

Outra consequência negativa gerada na idealização social do casamento é que mulheres são agredidas por seus maridos, namorados e companheiros e essas agressões são naturalizadas, como se fizessem parte do ‘contrato’. Essas mulheres sofrem duplamente, tanto pela dificuldade que é permanecer no relacionamento, quanto pelas inúmeras dificuldades que enfrentarão ao tentar, e eventualmente conseguir, se libertar dele. A maioria dos feminicídios é cometida por parceiros e ex-parceiros inconformados com o fim do relacionamento e que não aceitam que a mulher possa decidir romper.

Nesse sentido, a realização de um olhar crítico sobre o casamento tradicional e sobre o modo como ele é idealizado socialmente, principalmente pelas mulheres, nos possibilita

também uma compreensão empática do sofrimento das mulheres que estão em relacionamentos disfuncionais, porém, com uma margem de ação bastante limitada. Diante do extremo grau de restrição em que muitas se encontram, muitas vezes pode parecer ser somente isso que resta, o que paralisa diante de ações possíveis.

2.1.1 A violência conjugal

Ao realizar uma pesquisa com mulheres em um serviço de assistência social, Mattar (2016) observa: “Eram comuns as falas que traduziam valores e condutas ‘tradicionais’ em relação ao amor e ao casamento” (Mattar, 2016, p. 23). Dentre as falas, uma em específico chama a atenção: a mulher casada “deveria suportar as agressões para manter o casamento e a família” (ibid).

É possível perceber que o ideal do casamento como sinônimo de felicidade muitas vezes aprisiona mulheres em uma situação de violência que, na verdade, muito se distancia daquela à qual elas se propuseram viver ao iniciar o relacionamento. Seja porque o companheiro pode *mudar de atitude* e se tornar uma pessoa *melhor*, seja porque a mulher, por sua vez, pode assumir a culpa pela agressão e agir “corretamente” no futuro de modo a evitá-la; a violência doméstica é pautada em crenças e ilusões que encobrem as sedimentações históricas que estruturam as agressões às mulheres.

Segundo bell hooks, a força do movimento feminista contemporâneo reside na revelação e na exposição da “contínua realidade da violência doméstica” (hooks, 2016, p. 79). No Brasil, registros recentes divulgados no Portal de Violência Doméstica indicam que 1.577 pessoas foram registradas em situação de violência doméstica no país entre julho e setembro de 2022, sendo 54% mulheres, 44% crianças e 1% homens. Na mesma linha, Mattar observa que, no Brasil, “O véu que encobria a violência e, de maneira mais ampla, a vida que se leva por ser mulher [...] começou a ser rasgado.” (Mattar, 2016, p. 15).

Investigar as determinações históricas que resultam na violência de gênero implica, necessariamente, desconstruir a crença de que é “aceitável que um indivíduo mais poderoso controle outros por meio de várias formas de força coercitiva” (hooks, 2016, p. 79), nas palavras de hooks. Como a autora indica, muitas vezes a violência patriarcal em casa é justificada por essa crença, tanto na sociedade quanto nos setores jurídicos.

Uma vez que o companheiro é uma pessoa de confiança da mulher, quaisquer atos que ele venha a ter contra a mulher são compreendidos como destempero, e, ainda, como um direito, na medida em que a mulher for compreendida como um objeto de sua posse. Se, por

um lado, tal dinâmica é consonante com as relações de poder estabelecidas no patriarcado, por outro, para a mulher que sofre violência doméstica, a agressão recebida é desestruturante psíquica e emocionalmente, como demonstra Evaristo (2016) ao contar a história de Aramides Florença, em “Insubmissas Lágrimas de Mulheres”.

Aramides, mulher realizada e feliz, trabalhava como chefe de um departamento de pessoal quando iniciou um relacionamento com um homem (a ele, Aramides se refere como o pai de seu filho, não revelando o seu nome, indicando que poderia ser qualquer um). Em certo momento, o casal decide engravidar. O relacionamento é descrito como saudável e feliz, apoiado por amigos e familiares que acompanham a gravidez do casal com alegria e entusiasmo.

A felicidade do pai é descrita da seguinte forma: ele "se desmanchava em alegrias, quando percebia, com o toque de mão ou com o encostar do corpo no ventre engrandecido da mulher, a vital movimentação da criança" (ibid, p. 7).

Até que, durante uma noite, Aramides está deitada na cama do casal, se movimentando de um lado para outro a fim de encontrar uma posição que seja confortável para sua barriga, quando é surpreendida de maneira dolorosa:

Lá estava um desses aparelhos de barbear, em que se acopla a lâmina na hora do uso. Com dificuldade para se erguer, gritou de dor. Um filete de sangue escorria de um dos lados de seu ventre. Aramides não conseguiu entender a presença daquele objeto estranho em cima da cama. (ibid, p. 8).

Ao pedir explicações ao marido, ele apenas respondeu que não sabia como o objeto fora parar ali, que poderia ter caído na hora em que ele foi preparar a cama dos dois. Quem sabe? Poderia ser simplesmente um acidente, afinal, era um pai inexperiente e sem muito jeito. Contudo, cerca de três semanas depois, enquanto Aramides olhava o próprio corpo no espelho, o marido a abraçou por trás. O que era para ser uma experiência prazerosa de um casal que admira a barriga da mulher grávida teve um desfecho diferente:

Ele, que pouco fumava, e principalmente se estivesse na presença dela, acabara de abraçá-la com o cigarro aceso entre os dedos. Foi um gesto tão rápido e tão violento que o cigarro foi macerado e apagado no ventre de Aramides. Um ligeiro odor de carne queimada invadiu o ar. Por um ínfimo momento, ela teve a sensação de que o gesto dele tinha sido voluntário. (ibid, p. 9)

Diante dos dois acontecimentos e da falta contínua de cuidado do homem, a confiança de Aramides no marido foi corrompida. Quando a bolsa de água estourou, o homem ligou para um amigo, pedindo-lhe para dirigir o carro até o hospital, pois ele estava muito

“nervoso” (ibid, p. 10). Do mesmo modo, se esquivou de acompanhar a esposa durante o parto, pois “a sua coragem masculina não lhe permitiria tal proeza” (ibid, p. 10).

Diante do abandono do marido num momento decisivo como o parto, Aramides entendeu com clareza a importância de sua presença nos cuidados com o filho recém-nascido, e tratou de realizar a maternidade com uma grande dedicação, destinando a maior parte de seu tempo para amamentar e suprir as necessidades do bebê numa fase tão vulnerável que são os primeiros meses de vida. A atenção destinada ao bebê despertou ciúmes no marido, ao ponto de ele ver o próprio filho como um rival. O homem passou a disputar a atenção e o afeto da mulher.

Mais de uma vez, durante a amamentação do bebê nas primeiras semanas após o parto, ele questionou Aramides sobre quando ele teria de volta para ele sua mulher. Em processo de adaptação à maternidade e a toda mudança que o momento representa na vida de uma mulher, Aramides estranhou profundamente a preocupação egoísta do marido. Mas, o estopim aconteceu quando ele a violentou sexualmente, arrancando o bebê de seus braços enquanto ela amamentava e praticamente arremessando-o no berço:

Estava eu amamentando o meu filho - me disse Aramides enfatizando o sentido da frase, ao pronunciar pausadamente cada palavra - quando o pai de Emildes chegou. De chofre arrancou o menino de meus braços, colocando-o no beicinho sem nenhum cuidado. Só faltou arremessar a criança. Tive a impressão de que tinha sido esse o desejo dele. No mesmo instante, eu já estava de pé, agarrando-o pelas costas e gritando desesperadamente. Ninguém por perto para socorrer o meu filho e a mim. Numa sucessão de gestos violentos, ele me jogou sobre nossa cama rasgando minhas roupas e tocando violentamente com a boca um dos meus seios que já estava descoberto, no ato de amamentação de meu filho. E, dessa forma, o pai de Emildes me violentou. E, em mim, o que ainda doía um pouco pela passagem de meu filho, de dor aprofundada sofri, sentindo o sangue jorrar. Do outro seio, o que ele não havia tocado, pois, defensivamente, eu conseguia cobrir com parte do lençol, eu sentia o leite irromper. Nunca a boca de um homem, como todo o seu corpo, me causara tanta dor e tanto asco, até então. (ibid, p. 12)

O relato choca pela vulnerabilidade de Aramides e do bebê durante o ato de violência, que veio de uma pessoa razoavelmente confiável - seu marido e pai da criança. Ao dar voz a essa vivência, Evaristo fala por muitas mulheres que sofrem caladas situações como essa no casamento e nos demais relacionamentos cotidianos.

Ao nomear o ato do homem como violência, por mais doloroso que seja, a mulher pode ter um contorno minimamente estruturante da sua experiência. Afinal, no caso de Aramides, a personagem se encontra confusa uma vez que é agredida por quem ela menos espera. Na entrevista com mulheres que sofriam alguma forma de violência, Mattar constata

que “mulheres correm mais riscos de serem agredidas por aqueles que lhe são íntimos, com os quais convive, ou já conviveu no dia, em relações afetivas.” (MATTAR, 2016, p. 17).

Dados informam que a cada quatro mulheres, uma pelo menos já sofreu violência pelo parceiro entre 2002 e 2018, de acordo a Organização Mundial de Saúde (OMS) em fevereiro de 2022 pelo periódico científico *The Lancet*, do Reino Unido. Dentre as formas de violência, a física é uma delas, mas não a única: “Ameaças de morte, cárcere privado, proibições, imposição das tarefas domésticas, estupro conjugal, acusações de adultério, humilhações, espancamentos, queimaduras, fraturas, separações e reconciliações frequentes...” (Mattar, 2016, p. 23) compõem uma lista que parece não ter fim para qualquer mulher que viva na pele a dor física e emocional.

Ao levantar as formas de violência mais recorrentes, de forma alguma Mattar busca propor uma essência para a experiência da violência doméstica, mas, ao contrário disso, “questionar algumas premissas, práticas, e discursos que a essencializam” (ibid, p. 25) e, desse modo, retirar a mulher “do lugar de vítima passiva em oposição ao homem-vilão [...] percebendo que essa violência se dá em uma relação” (ibid).

Nesse sentido, ao deslocar a mulher da posição de apenas vítima para uma posição de responsabilização de si, Mattar caminha de acordo com a proposição de Beauvoir e de Kilomba ao requisitarem para as mulheres justamente o lugar de sujeito da existência. Ainda que muitas vezes o lugar da vítima possa ser eficaz terapeuticamente para o alívio da sobrecarga da culpa e precise ser reconhecido, perceber-se a si mesma enquanto vítima exclusivamente apenas restringe as possibilidades de vida da mulher, mantendo-a conivente, diante de si mesma, com a sua condição.

Uma condição que não é individual, mas singular e ao mesmo tempo social, uma vez que é estruturada na tradição patriarcal. Ainda sobre a questão da violência contra as mulheres, hooks acrescenta que é essencial ampliar a questão para “um movimento maior pelo fim da violência”. (hooks, 2016, p. 81). Para a autora, além de retirar a mulher do lugar de vítima, é necessário conceber a mulher como ente que também perpetua e exerce violência, uma vez que “Em uma cultura de dominação, todo mundo é socializado para enxergar violência como meio aceitável de controle social”. (ibid, p. 82).

hooks aponta que a concepção dos homens como violentos e das mulheres como vítimas apenas proporciona credibilidade para estereótipos sexistas, além de nos fazer ignorar até que ponto mulheres praticam atos violentos com outras pessoas. E pondera:

O fato de que mulheres talvez não cometam atos de violência com tanta frequência quanto os homens não nega a realidade da violência feminina. Devemos enxergar

tanto homens quanto mulheres nesta sociedade como grupos que apoiam o uso de violência, se quisermos eliminá-la. (ibid, p. 81)

A violência feminina de que hooks fala pode ser ilustrada por outra cena de “Cenas de um Casamento”. Os personagens já vistos Marianne e Johan estão no escritório de Johan para assinar os papéis de divórcio, até que Johan hesita em assinar e Marianne, que sofreu adultério e abandono do marido, fica inconformada em mais uma vez ver seu destino ser orientado pelos interesses do marido. Como demonstra o seguinte diálogo, ela reage fazendo uso da força física:

Johan: [...] Quero apenas é olhar para você.

Marianne: Faça o favor. (Sorri de gozação.) Na realidade, acontece precisamente o que eu devia ter esperado de uma pessoa como você. Gostaria de saber quantas vezes eu, profissionalmente, tenho avisado às esposas que se divorciam que não fiquem sozinhas com os seus maridos ofendidos. Tenho de confessar que nunca acreditei que um dia iria cair na mesma situação.

Johan: Cale essa boca!

Marianne: Acha que eu estou com medo! (Abana a cabeça.) Se quer saber, estou pouco me importando para o que você possa fazer.

Johan: Cale essa boca, já disse! (Dá-lhe uma bofetada.)

Marianne: Você está doido. (Esbofeteia-o também.)

Uma luta corpo a corpo irrompe. Uma luta brutal, impetuosa, odiosa, que continua, continua, até os dois esgotarem suas forças. Ambos ficam sangrando e enfurecidos, mas exausto. Acabam sentados, cada um no seu canto da sala, arquejantes e esgotados.

Marianne: Me dê a chave, por favor, que é para eu ir ao toalete e tentar parar o sangue.

Johan: Não vou deixá-la sair, não.

Marianne: Jogue a chave, seu porco maldito! Seu asno duas vezes maldito! Ele a joga no chão e dá-lhe pontapés, completamente fora de si. Ela procura defender o rosto com as mãos.

Johan: Eu poderia matá-la! (Grita.) Eu poderia matá-la! Eu poderia matá-la!

Aí, ele se cansa. Ela fica deitada, imóvel, o corpo encolhido. De repente, fica tudo muito quieto na sala, branca e fria. A lâmpada brilha fortemente no teto. Móveis tombados. Manchas de sangue no tapete. Os objetos da mesa jogados por toda parte. Silêncio.

Johan: Como está você?

Marianne: A culpa é toda minha. Quer fazer o favor agora de me deixar sair?

Johan abre a porta com a chave e ela desaparece no corredor escuro. Ele fica sentado, suas mãos tremendo violentamente e com a respiração profunda, muito forte, como se estivesse com falta de ar, em uma atmosfera rarefeita.

Johan (grita): Posso ajudá-la?

Marianne (de fora): Não, não venha aqui, por favor.

Ele se levanta lentamente e vai até a mesa. Procura, por alguns instantes, os papéis do divórcio. Ao encontrá-los, assina o seu nome no original e nas cópias. Marianne entra mal recomposta. Ela assina o seu nome ao lado do dele. Aí, ela dobra os papéis e mete-os na pasta, que fecha em seguida. Põe as luvas.

Marianne: Vou providenciar para que os papéis sejam entregues na justiça o mais breve possível.

Johan: Obrigado. Por favor, faça isso.

Marianne: Até logo, então.

Johan: Até logo.

Marianne: (volta-se ao chegar à porta): Devíamos ter começado a bater um no outro há muito tempo. Teria sido muito melhor. (Bergman, 1973, pp 171, 172, 173).

Embora apanhasse do marido mais de uma vez, afinal, ele começou, Marianne em momento algum se colocou no lugar de vítima e foi conivente com sua condição de mulher agredida. Pelo contrário, reivindica para si o lugar de sujeito e, por sua vez, agiu também com violência ao bater no marido, ainda que com força física irremediavelmente desproporcional.

Entre conversas e encontros íntimos, os personagens levaram mais de um ano após a saída do marido de casa para oficializar a separação. Mattar elenca os motivos pelos quais a mulher muitas vezes tem dificuldade em romper uma relação que já não lhe faz bem: “vinculação afetiva com o agressor, vergonha de procurar ajuda, dependência financeira, medo, número de filhos, dificuldade em admitir o fracasso do projeto de casamento, crença de que tudo iria melhorar etc.” (Mattar, 2016, p. 24).

Trata-se da estruturação da identidade de gênero, em que as mulheres são educadas desde a tenra idade para cuidar do relacionamento antes até do que de si mesmas. Chama a atenção que a personagem Marianne não era dependente do marido, mas seu projeto existencial era fortemente sustentado pelas identidades de mãe e de esposa, ainda que ela fosse uma profissional reconhecida e valorizada na sua área.

2.2 Qual o valor de ser esposa no contemporâneo?

Na sociedade contemporânea, tanto o ideal da família quanto os cuidados cotidianos com o lar são ainda aspectos constitutivos da “identidade da mulher”¹⁰. Não essencialmente, uma vez que sua essência não pode ser determinada, mas através dos comportamentos estabelecidos pela tradição. Ainda hoje para as mulheres que correspondem a esses ideais, as demais áreas da vida, como o trabalho e as relações sociais, não representam mais do que uma extensão da vida do marido ou companheiro, ou mesmo uma contingência, no caso dele ter uma economia abastada que permita à mulher se abster de se sustentar pelos próprios meios e de construir sua própria rede de relações para além do *lar*.

Já na década de 1940, Beauvoir destacava que o movimento feminista e a crescente autonomia econômica da mulher produziam transformações na instituição do casamento em seu sentido tradicional. Os aspectos tradicionais como a dependência financeira em relação ao

¹⁰ Quando o termo “mulher” não vier acompanhado de analisadores interseccionais, ele não deverá ser compreendido no sentido metafísico, como se abarcasse em si a realidade de todas as mulheres. Ele deverá ser compreendido em acordo com os analisadores interseccionais que correspondem à realidade da pesquisadora, explicitados neste ponto do trabalho: mulher branca, na faixa etária entre vinte e trinta anos, de classe social média etc.

marido e o confinamento ao lar não necessariamente constituem a identidade da mulher que vive no contemporâneo.

Gradativamente, mesmo o trabalho doméstico deixa de ser compreendido, hoje em dia, como de responsabilidade exclusiva da mulher. Conforme colocado por hooks: “tantos homens reconhecem que deveriam fazer trabalho doméstico [...] que mulheres jovens não veem necessidade em falar da divisão de tarefas domésticas como uma questão; apenas aceitam isso como norma” (hooks, 2018, p. 97).

Nesse sentido, no presente recorte da pesquisa o enfoque no casamento incidirá sobre tudo aquilo que teria permanecido no ideal social do casamento, pelo qual as mulheres são, ainda hoje, atraídas. Desse modo, mapear os fatores que contribuem para que o casamento adquira importância na modernidade nos parece um primeiro movimento necessário na direção das condições históricas que estruturam a instituição do casamento. O primeiro deles é o valor social que o *ser esposa* confere para as mulheres ante a sociedade.

2.2.1 A formação de uma identidade

O casamento heterossexual implica na constituição de uma identidade que é valorizada socialmente, por mais que seja forjada no tempo. Essa identidade assume o caráter de natural e de essencial. A esse respeito, Mattar (2016) concorda que o casamento, enquanto realização social, ainda é fortemente valorizado na sociedade contemporânea, mesmo que de forma velada. E pontua que mesmo a independência financeira da mulher não a liberta do imperativo social de ter que encontrar um marido para sentir-se completa: “Basta observar que o refrão ‘trabalhar para não depender de marido’ já pressupõe um marido.” (Mattar, 2016, p. 15).

2.2.2 A segurança material

O segundo fator é que o casamento assegura uma comodidade material para ambos os membros do casal. Os bens são somados e, então, compartilhados pelo casal, colaborando para a multiplicação de riquezas e favorecendo a prosperidade, ao mesmo tempo em que previne o casal da ruína. Para as mulheres que vivem em uma família tradicional, essa segurança é reforçada para o gênero feminino quando o homem identifica em si o papel de provedor. Nesse caso, ele assume a responsabilidade de prover as necessidades materiais da esposa e da família uma vez que acredita ser essencial fazê-lo. A esposa, por sua vez, torna-se

dependente do marido. Ele também é dependente do bom funcionamento do lar para que seja capaz de trabalhar bem, mas o leque que a sua liberdade de decisão abrange é consideravelmente maior que o da mulher.

Por isso, ao trabalhar fora, a mulher a princípio também se equipara ao homem na tomada de decisão pelo divórcio ou pela continuidade do casamento: ela não depende dele para continuar existindo. Há outra cena em "Cenas de um Casamento" (Bergman, 1973) que mostra como ao trabalhar fora a mulher pode se equiparar ao homem no que diz respeito à liberdade de decisão.

O casal formado por Katarina e Peter, que são os melhores amigos do casal já tratado na pesquisa, Johan e Marianne, sempre levam seu patrimônio em conta ao ponderar sobre o divórcio durante os momentos de crise no casamento, pois sabem que sua vida está solidificada na união. Abrir mão do casamento significa não apenas abrir mão da identidade de esposa ou de marido e do valor que ela confere na sociedade, mas dos bens materiais que são de posse conjunta do casal e que fazem parte de sua rotina e padrão de vida. Nem sempre é desejável, ou, na cena escrita por Bergman, financeiramente vantajoso, decidir pelo fim do casamento tanto para o homem quanto para a mulher:

Katarina (bêbada): Infelizmente, Peter sempre se arrepende antes de ficar sóbrio. É que, antes, começa a máquina do caixa a trabalhar. E o caixa diz assim: eu concedo o divórcio se Katarina não fizer exigências a respeito de nosso patrimônio na Suíça. E, então, respondo eu: na realidade, esse dinheiro é meu. Fui eu que o ganhei, e, então, responde Peter que foi ele que o multiplicou, e que eu posso ficar com toda a porcaria da fábrica. Então, volto a responder que é muita bondade dele, mas o que é que eu vou fazer com uma fábrica na Itália que cada vez fica pior, à medida que aumentam os custos da mão-de-obra? Então, diz Peter: você pode ficar com toda essa merda na Suécia, com o apartamento e a casa de campo, com o título do clube, com os barcos e os carros, com as obras de arte, com as ações e as obrigações. E, então, respondo que obrigada, é muita bondade dele me deixar ficar com uma massa gigantesca de objetos sujeitos a impostos. Desculpem eu estragar o nosso ambiente tão agradável com questões tão triviais, mas quando Peter começa a falar que nós vamos nos separar, então sei exatamente quanto falta para chegarmos a insultos. (Bergman, 1973, p. 32)

Embora o exemplo trazido seja de um casal rico, branco, europeu e cujos membros poderiam continuar ricos ainda que individualmente, o montante financeiro do casal pode variar entre grandes e pequenas finanças, a depender do estrato social em que os membros do casal se encontram. O decisivo é que o casal estará sempre assujeitado à ordem capitalista de acúmulo de riquezas que impera no contemporâneo, ainda que os membros do par possam se submeter a ela de modo mais ou menos consciente.

2.2.3 A proteção contra a solidão

O terceiro fator que contribui para a valorização do casamento na sociedade contemporânea é a (suposta) proteção contra a solidão que ele possibilita. Nas palavras de Beauvoir, as mulheres que se casam são vistas como bem-sucedidas porque alcançam a “realização definitiva de sua existência” (BEAUVOIR, 2009, p. 554) ao se libertarem da solidão.

A daseinsanalista¹¹ Alice Holzhey-Kunz pondera que a angústia diante da solidão “é hoje um fenômeno de massa” (HOLZHEY-KUNZ, 2021, p. 162), uma vez que se torna cada vez mais difícil para o indivíduo do contemporâneo suportar a própria presença sem recorrer a distrações que o afastem de si mesmo. Ao se permitir estar aberto para a experiência da angústia diante da solidão, o ente é remetido à verdade ontológica de que o seu modo de ser é indeterminado, e que recai sobre ele, portanto, o peso da responsabilidade pela sua existência.

É nessa ocasião de desamparo existencial que o ideal do amor romântico ganha força, uma vez que ele confere ao ente um sentido para o seu existir, que é o ter sido escolhido livremente pelo parceiro. Nas palavras de Holzhey-Kunz, “A nostalgia por amor também contém em si, portanto, o desejo ontológico de ser redimido da verdade angustiante da singularização.” (ibid, p. 162).

Ou seja, o indivíduo que encontra a justificativa da existência no fato de ter sido escolhido por alguém, e de permanecer sendo escolhido ao longo do tempo, esconde de si mesmo a verdade de que só ele está presente na existência que é a sua. Ainda que o outro lhe dê apoio e segurança ao longo do caminho, sua existência não pode ser vivida pelo par, assim como não é possível transferir para ele os sentimentos ruins e bons que dizem respeito à singularidade da existência, que é única.

Ainda segundo Holzhey-Kunz, “O amado também pode esperar ainda do amor um outro ‘milagre’: a saber, ser redimido do fato fundamental angustiante do ‘jogado’ no mundo, que nos obriga a existir sem fundamento” (ibid, p. 173). Nesse sentido, o discurso do amor romântico visa remediar o desamparo existencial, seja por meio da criação de um “nós”, ainda que ilusório, seja por meio da experiência de se saber escolhido, portanto, visto pelo outro.

Na linha de Holzhey-Kunz, Mattar, Rodrigues e Sá (2006) apontam que na sociedade contemporânea a solidão é vista como “um mal que deve e pode ser evitado a qualquer custo, basta que se tenha competência para isto” (ibid, p. 112). A compreensão dos autores sobre o

¹¹ Psicoterapeuta que se dedica à prática clínica inspirada na daseinsanálise, que teve como precursores os psiquiatras Ludwig Binswanger e Medard Boss.

fenômeno da solidão é que ela consiste numa distância, necessariamente intransponível, entre o indivíduo e o outro. O discurso do amor romântico, que caracteriza a realização do casamento, assume “a tentativa de disponibilizar o outro” (ibid, p. 112) para aplacar a solidão e, assim, romper com o distanciamento.

Conforme experiência em atendimentos psicoterápicos dos autores ou com a experiência de qualquer um que tenha se aventurado em uma relação amorosa, se o ideal de amor romântico for bem sucedido os pares experimentarão, na melhor das hipóteses, o vazio na ausência do outro. Nos casos de desilusão amorosa, a distância que separa o outro de mim será percebida com mais intensidade, resultando em inseguranças profundas para o par magoado, como: “medo de envolver-se, de comprometer-se com o outro, de ser rejeitado. Assim, procura-se não se vincular a ninguém, trocando de parceiro antes que isto ocorra.” (ibid, p. 112).

Para Beauvoir, mesmo que os parceiros se unam em uma relação estável, saudável e duradoura, é impossível aplacar a solidão, uma vez que ela é constitutiva da existência. A autora radicaliza ao dizer que o casal é formado por dois indivíduos que “estão estaticamente assimilados um ao outro”, no sentido de abrirem mão de serem dois para tornar-se um, e que, por não aceitarem a realidade de sua solidão, “nada podem dar-se, nada podem trocar” (Beauvoir, 2009, p. 626) no que diz respeito aos âmbitos erótico e espiritual da existência.

Crítica do casamento enquanto instituição por nele ser erradicada a espontaneidade dos relacionamentos, Beauvoir coloca que se o ideal do amor romântico é atender a um só tempo às exigências sociais e às demandas existenciais dos indivíduos, ele necessariamente incorre em fracassar, uma vez que o casal é constituído paradoxalmente por “uma comunidade cujos membros perderam sua autonomia sem se livrar da solidão” (ibid, p. 626).

Ou seja, na medida em que o casal torna-se um ao dividir o peso das decisões, abre-se mão, voluntariamente, da autonomia. A distância entre os membros, contudo, não é totalmente anulada porque um não pode viver a existência que é do outro.

2.2.4 A promessa de felicidade

O quarto fator que explica a valorização do casamento no contemporâneo é que ele constitui, acima de tudo, um ideal de felicidade. Especificamente, a felicidade da “família do comercial de margarina”, que é reforçada por empresas capitalistas, por muitas religiões e

mesmo pelo Estado. Aqui, a felicidade no casamento é atrelada ao amor conjugal. Tal sentimento é percebido como aquele que unifica a família, ou que, na sua ausência, a dissolve.

Geralmente, ele é abordado como se fosse um sentimento ou tendência natural, presente na vida das pessoas em toda a história e cuja realização indicasse a sorte de poucos afortunados. Bergman (1973) questiona essa concepção em “Cenas de um Casamento”, indicando a construção histórica do casamento e o caráter contingente do amor através de uma discussão de relação entre o casal Johan e Marianne:

Marianne: Você acha, de fato, que duas pessoas podem viver juntas toda a vida?
 Johan: É uma pura convenção que nós herdamos, eu não sei de onde. Deveriam fazer contratos de cinco anos. Ou um acordo que se renovasse de ano para ano, um acordo que uma pessoa pudesse cancelar. (ibid, 1973, p. 35)

Ao tomar o amor conjugal como o resultado de convenções que se deram no tempo, torna-se possível retirar do indivíduo a culpa pelo fracasso do casamento para localizar na história as discontinuidades que conferem a essa instituição um caráter nada essencial e imprescindível. É através do amor conjugal que o indivíduo pode se proteger, ilusoriamente, da solidão e da falta de fundamento da sua existência, ao mesmo tempo em que ele estrutura o patrimônio em colaboração com o par no cotidiano do casal. Por isso, o fracasso da relação tem consequências necessariamente desestruturantes para o par, ao revelar que a sensação de segurança que sustentava a relação era ilusória.

Enquanto discurso que orienta as relações afetivas contemporâneas, o amor conjugal colabora para que os indivíduos construam sua biografia “no encontro com o outro” (Mattar, 2016, p. 78), tendo sua identidade validada e reconhecida socialmente dessa forma. Assim, é o ideal do amor romântico que estrutura, sobretudo, o valor de ser esposa no contemporâneo.

Nesse sentido, Beauvoir coloca que o casamento “Só pode ser compreendido à luz do passado que perpetua” (Beauvoir, 2009, p. 548). Por isso, o passado do casamento, isto é, a história que o casamento heterossexual tem, é o próximo recorte a ser analisado.

2.3 Uma breve história do casamento heterossexual

Philippe Ariès, historiador francês, realiza uma iconografia¹² das obras de arte ocidentais da Era Medieval à Idade Moderna e constata que o sentimento de família é algo recente e construído ao longo do tempo. O autor demarca que “O sentimento era novo, mas

¹² Disciplina do domínio da história que descreve imagens e símbolos em obras de arte;

não a família.” (ARIÈS, 1981, p. 222). Havia na Idade Média vida familiar, que incluía o compartilhamento de aposentos e a relação de descendência para obtenção da herança.

Porém, não havia um sentimento de amor na família, ou pelo menos suficientemente forte para inspirar artistas e poetas a retratar a família tal como ela é retratada nos dias de hoje, através da relação entre pais e filhos e do amor conjugal. Nas palavras do autor, “devemos atribuir a esse longo silêncio uma significação importante: não se conferia um valor suficiente à família” (ibid, p. 223)¹³.

Uma imagem recorrentemente observada por Ariès é a de um homem sozinho durante a refeição, comendo na mesa diante da presença apenas de seu servo, o que indica que as refeições não eram compartilhadas por todos os membros da família. A ausência da mulher nas imagens também chama a atenção de Ariès, sendo a maior parte delas composta por homens. O casamento aqui tinha o sentido de assegurar um interesse coletivo, como a linha sucessória de herança para os bens e para a garantia da continuação de uma linhagem familiar. Como o amor não fazia parte das relações sociais daquele tempo, não era por amor que os pares se casavam, mas por interesses políticos e sociais.

Sobre a relação íntima do casal nessa época, Mattar enfatiza que os “esposos tornar-se-iam no máximo amigos, relegando a relação afetiva ou o prazer sexual a relações ilícitas” (Mattar, 2016, p. 74). Ou seja, o amor conjugal não só era ausente no casamento, como o próprio erotismo não fazia parte da relação do casal, constituído por membros de uma mesma família, mas quase sempre não por amantes. Um não escolheu o outro em particular, mas sim os benefícios trazidos pelo casamento.

Nesse sentido, Beauvoir coloca outro aspecto que impossibilitava o amor conjugal e erótico no casamento: “a conversação amorosa era destruidora do dever e do respeito doméstico” (Beauvoir, 2009, p. 563). Uma vez que os aposentos do lar eram compartilhados pelos membros da família e não havia divisões entre os cômodos como na modernidade, pode-se inferir que a necessidade de um espaço íntimo e individual era ínfima se comparada aos dias de hoje e que, portanto, relações amorosas e sexuais diante do olhar familiar seriam descabidas.

Ainda, o sentido principal do casamento era manter o patrimônio familiar, não havendo espaço para o desenvolvimento de relações afetivas que pudessem resultar, eventualmente, na dissolução dos bens e da linhagem. Demonstrar afeto em público era um

¹³ A “família” aqui referida é a família branca e de origem europeia, mas também poderia abarcar famílias coloniais brasileiras.

tabu, bem ao contrário do que ocorre hoje, em que se precisa mostrar o tempo todo não apenas a afetividade, mas também expor a vida sexual como sinal de que o relacionamento vai bem.

Na Europa ocidental, é a partir dos séculos XV e XVI que passa a ser observado o “nascimento e o desenvolvimento do sentimento da família. Daí em diante a família não é apenas vivida discretamente, mas é reconhecida como um valor e exaltada por todas as forças da emoção.” (Ariès, 1981, p. 223). Esse novo sentimento tem menos a ver com as relações de descendência e de linhagem do nome, ou mesmo com a preservação do patrimônio e dos bens materiais, como no passado, e mais com um brotar “da reunião incomparável dos pais e dos filhos”. (ibid, p. 223).

Nesse período, a mulher adquire uma função importante no casamento. Para além do cuidado com o patrimônio, é seu dever ser esposa e mãe exemplar, uma vez que é por meio do casamento que as famílias podem ascender socialmente, “através das uniões entre famílias ricas e burguesas” (Mattar, 2016, p. 65). O trabalho doméstico fica sob incumbência da mulher, que ganha como recompensa “o direito de ser sustentada” (Beauvoir, 2009, p. 553) e o status de ter a identidade de esposa, de mãe e do lar, como visto anteriormente.

É o começo da história da dona de casa, que encontra no lar o seu trabalho e a realização de sua existência. Para ela, a vida social é uma extensão dos cuidados com a família, uma vez que sua individualidade é restrita ao lar e aos seus afazeres.

Há uma cena em “Casa de Bonecas” (Ibsen, 1879) na qual o casal Nora e Helmer tem uma discussão sobre a relação. Nessa discussão, Nora expressa o desejo de ir para a rua fazer outras atividades, quando Helmer lhe responde: “Nora, aqui é o seu abrigo. Aqui eu a protejo como se você fosse uma pombinha que eu tivesse salvo das garras de um falcão” (ibid, p. 82).

Na superproteção à mulher, surge o homem machista, que a trata como sua propriedade, e que reage muitas vezes de maneira violenta quando se vê em risco de *perdê-la*. Nesse sentido, o *status* social do homem é avaliado pela condição econômica e pelo sucesso que ele tiver em prover as necessidades da família. “Isso você não pode negar, não é, minha menininha? (Abraça-a pela cintura.) É incrível como um homem tem que pagar caro para ter uma bonequinha de luxo em casa!” (ibid, p. 13).

Nesse contexto, o sustento da mulher não apenas é uma das atribuições do homem, como também um dos aspectos que constituem a identidade masculina no meio social. Segundo Mattar, “A imagem do homem público dependia da imagem que a mulher [...] projetasse na sociedade, ajudando-o a manter sua posição social, embora a autoridade familiar se conservasse nas mãos de pais e maridos.” (Mattar, 2016, p. 66).

Assim, na medida em que a vida da mulher é preenchida pelo casamento e pelos cuidados com a família e com o lar, não se verifica uma relação de reciprocidade entre homem e mulher no casamento, uma vez que ele tem a vida social e profissional para além da convivência cotidiana com a família enquanto que à mulher cabe a rotina do lar. Tal dinâmica permanece presente em muitas famílias até hoje, ainda que num grau menor em razão das conquistas do movimento feminista.

A Igreja tinha um papel importante no casamento, que era sacramentá-lo e conferir segurança e legitimação à união do casal, embora não lhe desse valor espiritual como deu à família. Como o amor conjugal tampouco era incentivado, durante “muito tempo, o casamento foi apenas um contrato” (Ariès, 1981, p. 214). Até que, com o avanço científico no século XIX, as concepções da burguesia são modificadas e o “individualismo é acrescentado no casamento, surgindo a noção de ‘amor conjugal’” (Beauvoir, 2009, p. 563), fortemente influenciada pelo discurso do amor romântico. Nesse período, passa a ser exaltada na sociedade “a superioridade do estado de casado sobre o de solteiro” (Mattar, 2016, p. 75).

Caracterizado principalmente pela autonomia na escolha do par, o amor conjugal é um sentimento que diz respeito aos indivíduos que constituem o casal, conferindo uma intimidade à relação antes inexistente. Ainda que tal escolha possa ser motivada por interesses materiais, por conveniência e até mesmo pelo tédio, geralmente ela é ocasionada por sentimentos genuínos de afeição entre os pares.

Muitas vezes, a motivação da escolha não é clara para o casal, o que lhe custará um preço alto a ser pago com sofrimento nos momentos de crise. Em todo caso, o decisivo é que será o casal a arcar com as consequências da decisão que tomou, uma vez que não poderá terceirizar a responsabilidade para a Igreja ou para a família. Estão incluídos nas consequências tanto os frutos quanto os fracassos da relação e, nas últimas consequências, a própria desistência do casamento por parte de um dos membros ou do casal.

Há uma cena em “Cenas de um Casamento” (1973) que retrata a autonomia que o casal tem na decisão pelo início do casamento no contemporâneo. Diferentemente do casamento que era feito para manter a sucessão de uma linhagem, no contemporâneo o casamento visa a atender a interesses individuais, motivados pelos fatores já tratados da formação de identidade, segurança material, proteção contra a solidão e promessa de felicidade. Bergman retrata justamente como o tédio com a própria existência e a falta de um propósito claro que gere felicidade podem levar ao começo de um relacionamento:

Minha criança morreu logo ao nascer, e então nós nos separamos, meu marido e eu, com um certo alívio. Johan tinha sido “despedido” por aquela tal cançonetista e

estava um pouco menos convencido. Nos sentíamos um pouco sós e abandonados. Foi então que eu sugeri que fizéssemos companhia um ao outro. De modo nenhum estávamos enamorados um do outro, estávamos apenas aborrecidos. (Bergman, 1973, p. 17)

Houve a decisão, tanto por parte de Johan quanto de Marianne, de começar e de permanecer no relacionamento. O encontro amoroso traz a promessa da felicidade, se tudo correr bem. Seu final feliz é a consolidação do casamento, conforme aponta Mattar: “O casamento por amor era o final feliz dos romances. Todos apontavam o matrimônio como final, insígnia do amor verdadeiro que somente nele se realizaria plenamente.” (Mattar, 2016, p. 75). Assim, do casamento heterossexual realizado por contrato entre linhagens na Idade Média, ao casamento por amor na modernidade ou por sexo e realização pessoal no contemporâneo, as motivações das mulheres a tornarem-se esposa assumiram diferentes contornos ao longo da história, o que retira do casamento qualquer caráter de determinação e mesmo de essencial. Hoje se espera que meninas e mulheres sejam liberadas e abertas a experiências sexuais ousadas que correspondam às expectativas dos parceiros, frequentemente embadas por cenas da pornografia.

Se o amor romântico é o que motiva o casal a iniciar a relação e ter o final feliz do casamento, caberia a pergunta: o que faria o casamento continuar também seria a presença do amor, e se sim, do amor romântico? Segundo Beauvoir, não é somente o ideal do amor romântico que impera na continuidade do casamento, mas o amor pela repetição.

2.4 Casamento: um amor pela repetição

Beauvoir distingue o amor pela repetição da rotina do amor conjugal. A autora chama a atenção para o fato de que é vendido para a mulher um ideal de felicidade, a ser realizado não exatamente no amor conjugal, embora ele também esteja presente, mas na dedicação aos cuidados domésticos e aos cuidados com a família. De acordo com Beauvoir, o problema do “drama do casamento é que ele não assegura à mulher a felicidade que promete, mas a obriga à repetição e à rotina” (Beauvoir, 2009, p. 639).

Isso porque a rotina referida por Beauvoir é marcada pelo tédio e pela repetição de tarefas, além do trabalho constante de gerar conforto para os membros da família, embora a mulher mesma tenha pouco tempo para usufruir dos benefícios do próprio trabalho.

Nesse sentido, vale ressaltar que o casamento a que Beauvoir se refere é o modelo tradicional de relação afetiva, e de designação de obrigações, em que a mulher é responsabilizada pelo funcionamento do lar e por atender as necessidades cotidianas dos moradores enquanto que ao homem cabe efetuar o provento da família.

Na contemporaneidade, diversas relações possuem uma margem de abertura para que seus membros inventem modos de estar no mundo baseados em suas próprias concepções. Não parece ser a essas relações que Beauvoir se refere quando critica a instituição do casamento. Na verdade, a autora dialoga diretamente com a tradição metafísica, que estrutura as relações conjugais a partir do modelo ideal de amor, de felicidade e de ser mulher.

Bergman (1973) demonstra “Cenas de um Casamento” como o ideal de amor que se realiza no casamento não é somente o amor conjugal, mas o amor pela repetição e pela rotina. Ainda que o ideal de felicidade vendido no casamento se realize, ele se mostra insuficiente (nada nunca será suficiente) para que o indivíduo se sinta completo e mesmo amado pelo par ao longo dos anos.

Na cena, a personagem Sra. Jacobi é uma cliente de Marianne, advogada, que quer se divorciar do marido após vinte anos de casada. Ela é interpelada por Marianne, que não compreende a razão em se divorciar nessa altura do campeonato após tantos anos de relação. A Sra. Jacobi demonstra que está tudo bem no casamento (o amor pela rotina) embora não tão bem no amor conjugal, uma vez que ela não reconhece o amor na relação:

Sra. Jacobi: Meu marido é muito diligente. Não tenho quase queixa nenhuma a fazer contra ele. É bom e ordeiro. Tem sido um ótimo pai. Nunca brigamos. Temos um bom apartamento e uma casa de campo antiga e muito confortável que nós herdamos da minha sogra. Nos interessamos os dois por música e somos da associação de música de câmara. Quer dizer, nós tocamos música.

Marianne: Mas parece tudo muito bem.

Sra. Jacobi: Sim, parece, mas não há amor nenhum no casamento. Nunca houve. [...] Ele já me perguntou centenas de vezes o que está errado no nosso casamento, visto que eu quero me separar. Eu lhe respondi que é impossível continuar com uma situação em que não existe amor nenhum. Aí, ele me pergunta no que é que esse amor devia consistir. E eu tenho respondido a ele centenas de vezes que não sei, já que é impossível descrever uma coisa que não existe. [...] Estou convencida de que tenho possibilidade de amar, mas está tudo enclausurado num quarto fechado. Lamentavelmente, a vida que tenho vivido até agora apenas fez com que as minhas possibilidades ficassem encurraladas cada vez mais. Eu preciso, finalmente, fazer qualquer coisa para salvar a situação. Por isso, meu primeiro passo tem de ser o de conseguir o divórcio. Eu acho que o meu marido e eu tolhemos um ao outro, digamos, mortalmente. (Bergman, pp. 60-61)

Assim, se, por um lado, o amor conjugal é apoiado pelo ideal social do amor romântico, por outro, ele pode estar ausente e o casamento ainda continuar, uma vez que o amor à rotina e à repetição tem importância na continuidade do casamento. Nesse sentido, caberia a questão de como se daria essa rotina, uma vez que ela parece se diferenciar radicalmente do ideal de casamento que é vendido na sociedade, como demonstrou a cena acima através da personagem Sra. Jacobi.

2.4.1 O tédio profundo

De acordo com Beauvoir, no casamento tradicional a mulher não transcende, como o homem, para uma vida plena em realizações, permanecendo confinada nas paredes do lar numa repetição de obrigações. Por isso, o ideal de felicidade prometido no casamento quase nunca se verifica na realidade. Para que o cotidiano familiar funcione com sucesso, é necessário que a mulher se encarregue de tarefas que muitas vezes são monótonas e lhe proporcionam pouca satisfação pessoal, a não ser aquela satisfação advinda do contentamento da família ao usufruir dos frutos de seus esforços.

Além de administrar o lar, a mulher é responsável por assegurar a felicidade dos membros da família, o que faz na medida em que desempenha o papel de esposa, de mãe, e, em grande parte das vezes, de cozinheira, lavadeira, faxineira.

Atualizando a visão de Beauvoir para os dias de hoje, hooks coloca que, na medida em que as mulheres ganhavam poder de classe em seus empregos e remunerações, muitas delas lidavam com a iniquidade, contratando pessoas para trabalhar na casa e, assim, realizar as tarefas que nem elas nem o marido gostariam de fazer. A autora ressalta que, “Ainda assim, quando um casal heterossexual paga por ajuda para fazer as tarefas que o pensamento sexista define como “feminina” em geral, é a mulher que contrata a ajuda e supervisiona o trabalho” (hooks, 2018, p. 98).

Além disso, trata-se de tarefas que, mesmo quando confiadas a profissionais como as empregadas domésticas, são relegadas a mulheres, sobretudo pretas, e mal remuneradas ou sem direitos trabalhistas. O trabalho invisível da dona de casa representa mão-de-obra gratuita, portanto, exploração da força de trabalho e do tempo das mulheres, situação que é apreendida como natural e mais, desejável e sonhada.

Vale ressaltar que, com o trabalho fora e em casa, a sobrecarga para os entes definidos como mulheres, esposas, mães, profissionais etc., aumentou bastante, tornando visíveis os conflitos entre independência e realização profissional e os cuidados domésticos apontados como sendo naturalmente o papel do ente definido como feminino.

2.4.2 A prática da culinária

Um aspecto a que Beauvoir dá atenção especial, e que ainda pode ser visto nos dias de hoje, é a prática da culinária no contexto do casamento. Beauvoir observa que é por meio do

ato de cozinhar que a mulher torna-se “rainha de sua colméia” (Beauvoir, 2009, p. 582), ao dispor de um lar para ser transformado no seu reino.

Através do contentamento da família com a comida servida à mesa, o trabalho de preparo e de cozimento dos alimentos ganha um significado especial, uma razão em si mesmo. Nas palavras de Beauvoir, o “triunfo” (ibid, 598) da cozinheira é que é “na boca dos convivas” (ibid) que o trabalho encontra sua verdade, ao contrário dos famosos chefs de restaurante, que são valorizados e bem remunerados. Trata-se de um trabalho árduo, mas plenamente justificado na alegria da família durante as refeições. Sua comida é elogiada para que assim a mulher possa ser mais explorada.

O uso do termo “rainha” por Beauvoir tem uma razão: as pequenas decisões que levam à transformação química do alimento constituem o domínio absoluto de um império, a cozinha. Nesse espaço, ela tem ao seu alcance um verdadeiro exercício de poder. Nas palavras da autora, a mulher cozinheira “experimenta uma sensação de furtivo triunfo quando esvazia sobre a mesa a sacola de provisões, contemplando com satisfação a nudez dos legumes e das carnes que vai submeter a seu poder, e aceso o fogo, eis a mulher transformada em feiticeira” (ibid, p. 586).

Tendo em vista que o trabalho na cozinha e na casa é feito em grande parte pela mulher, e que a mulher trabalha no lar para deixá-lo um lugar confortável para a família, a casa deixa de ser sua prisão para se tornar um “reino” (ibid, p. 583). Contudo, trata-se de um reino que não a isenta do trabalho, pelo contrário, o multiplica, nos momentos em que os membros estão presentes na casa e a mulher tem que estar disponível para atender suas necessidades.

Difícilmente ela encontra condições favoráveis para fazer do *lar* um local de relaxamento e de prazer próprios. Como colocado por bell hooks, tradicionalmente, a “casa era um lugar relaxante para mulheres apenas quando o marido e as crianças não estavam presentes” (hooks, 2018, p. 70).

No caso do homem, o lar é um meio de ascensão ao universo. Para além de marido, outras identidades constituem sua existência, e muitas vezes tais identidades estão associadas a práticas fora do lar, como ser cidadão, profissional, sair para beber com os amigos, jogar futebol etc. Elas serão mais bem desempenhadas pelo homem na medida em que a mulher realizar com êxito seu papel de esposa, incentivando, apoiando e projetando na sociedade as qualidades do marido.

2.4.3 Um trabalho interminável

Embora as tarefas do lar sejam consideradas trabalho, ele difere dos demais principalmente pela falta de remuneração e de limite temporal: é interminável. Há mais distinções entre o trabalho doméstico e o labor realizado fora de casa, que contribuem para a sobrecarga nas mulheres donas de casa, independentemente delas trabalharem fora ou não.

hooks analisa que aspectos negativos como estresse e carga de trabalho são divididos entre os colegas no trabalho fora de casa, além de proporcionar às/aos trabalhadoras/res o sentimento de que “fazem parte de algo maior que si mesmos” (ibid, p. 70), ainda que muitas vezes os trabalhadores não sintam segurança no trabalho. Os problemas em casa, por outro lado, são difíceis de solucionar, uma vez que a solução precisa ser encontrada de forma isolada se o par não estiver em casa.

Nas palavras de Beauvoir, “a dona de casa desgasta-se sem sair do lugar, não tem a impressão de conquistar um bem positivo, mas sim de lutar indefinidamente contra o mal.” (Beauvoir, 2009, p. 588). Indefinidamente porque inevitavelmente surgirão outros problemas: um eletrodoméstico defeituoso, um encanamento danificado ou aquela que é considerada por Beauvoir como a inimiga número um da mulher que cuida do lar, a sujeira. Móveis, piso e paredes sujas denunciam que a mulher falhou na tarefa de exterminar o mal, por isso o sentimento de vitória quando a limpeza é conquistada contra a sujeira: “com que maldoso sorriso se espalha a pasta de polir sobre a torneira” (Beauvoir *apud* Bachelard, 2009, p. 586) e a dona de casa sai vitoriosa.

Nesse sentido, o trabalho doméstico é repetitivo na medida em que as tarefas a serem realizadas não se alteram, apenas perdem o “prazo de validade”. É também monótono, quando as tarefas requerem tempo para serem realizadas. É o caso do trabalho na cozinha, onde é preciso esperar que a água esteja fervida, a comida no ponto, a sopa descongelada etc.

Ainda assim, a mulher “Persuade-se de que em seu lugar ninguém poderia fazer tão bem um assado ou uma limpeza; se o marido ou a filha querem ajudá-la, ela arranca-lhes da mão a agulha e a vassoura” (ibid, p. 596). Nas situações em que a mulher se permite receber ajuda, ela permanece controlando e criticando a execução da tarefa. É importante que ela lidere o trabalho doméstico, já que é por meio dele que a mulher “realiza a apropriação de seu ninho” (ibid, p. 585) ao mesmo tempo em que “também se realiza como uma atividade” (ibid, p. 585).

O argumento de Beauvoir é que, se por um lado, a mulher tira do trabalho doméstico, e dos papéis de mãe e/ou esposa a sua justificação social, por outro, ela permanece distante de

si mesma, pois se trata de atividades que não a arrancam da sua absorção cotidiana, pelo contrário, a reforçam indefinidamente. Por isso, a mulher dona de casa dificilmente tem tempo para questionar a si mesma o sentido da sua relação com o trabalho doméstico, ela o realiza sem pensar e sempre na contramão de “uma afirmação singular de si própria” (ibid, p. 585).

Em “Casa de Bonecas” (Ibsen, 1979), há uma cena em que fica claro como a justificação da existência da mulher é vista sobretudo no papel de esposa e de mãe. Ao reivindicar a autonomia da sua existência após anos de dedicação à família e ao lar, Nora é reduzida pelo marido ao papel de esposa e de mãe:

Nora: Eu tenho outros deveres igualmente sagrados.

Helmer: Não tem não. Que deveres seriam esses?

Nora: Para comigo mesma.

Helmer: Antes de tudo você é esposa e mãe. (ibid, p. 86)

Nessas condições, não é difícil perceber porque tanto os fracassos quanto os sucessos da vida conjugal incidem com mais força sobre a mulher, já que o homem, antes de ser marido, é cidadão, enquanto que, para a mulher, a identidade de esposa se sobrepõe às demais. Mais do que perder o marido, a mulher perde o sentido que até então estruturava a sua existência quando o casamento colapsa. Tal acontecimento indica que seus esforços não se mostraram suficientes para que o lar fosse um lugar aconchegante para o marido, então, o cotidiano perde o sentido e a mulher se desespera.

2.5 Ruptura no casamento: uma ruptura de sentidos

Outra narrativa que mostra com clareza como a mulher fica desestruturada ao ter seu papel de esposa desfeito está em “Cenas de um Casamento” (1973). O personagem Johan abandona sua esposa Marianne, as filhas e o lar para viver com a amante, dez anos mais jovem que ele. . A um só tempo Marianne perde a identidade de esposa e o ninho familiar, de modo que não consegue imaginar uma vida diferente a partir daquele momento:

Johan: Talvez esteja de volta em casa dentro de uma semana, quem sabe?

Marianne: Seria bom. Começaríamos tudo de novo, do início, em todos os sentidos. Enterrariamos toda a rotina e todo o desleixo. Falaríamos a respeito de tudo o que passou. Trataríamos de saber o que foi feito de errado. Você nunca mais ouviria quaisquer acusações, eu prometo. Tudo isso é totalmente irreal. Eu não sei como é que eu irei sair desta. Você me deixa do lado de fora. Acho que qualquer solução, fosse qual fosse, seria melhor do que esta. Será que você não pode prometer-me que

voltará? Assim, eu saberia de alguma coisa. Quer dizer, você não pode me deixar sem esperança alguma. É incrível. Até mesmo se você não pensa em voltar, poderá pelo menos dizer que pensa em voltar para casa de novo. (Bergman, 1973, p. 106)

Ainda que a mulher tenha uma vida profissional estabelecida, como é o caso da personagem Marianne, “o marido resume para ela a comunidade humana e o filho, todo o futuro” (Beauvoir, 2009, p. 584), pois foi no casamento que Marianne alcançou o status social, a segurança material, a proteção contra a solidão e o ideal de felicidade.

Marianne: É tão humilhante...

Johan: O que é assim tão humilhante?

Marianne: Não sei. (Recompõe-se.) Eu penso no futuro, penso em você e em mim. Eu não entendo como você vai aguentar o mundo sem mim. Às vezes, fico totalmente confusa e penso: ‘Eu preciso tomar conta de Johan. Ele vive sob minha responsabilidade. É minha missão fazer com que Johan viva bem. Só dessa maneira minha vida terá sentido. A gente não pode viver só e ser forte. A gente precisa ter a quem segurar a mão.’ Será que você não pode me entender nem um pouco? Acho que estamos errados! Acho que você deveria se esforçar como um louco para recuperar o nosso casamento. Viver juntos, um com o outro, é, para os dois, a nossa grande e única chance. Estamos perdendo tempo. Não, você não deve ficar três anos no estrangeiro sem mim. Você não vai aguentar. Vai ficar cheio de medo e inseguro, se eu não tomar conta de você. Desculpe se estou chorando. Não era realmente a minha intenção. (Bergman, 1973, p. 135)

Em momento algum, Marianne se pergunta pelo que ela quer e pelo seu desejo. Em vez disso, volta sua atenção para a necessidade do outro, legitimando sua existência no lugar da cuidadora. Não se trata de dizer que o desejo não pode estar implicado no cuidado com o outro. O ponto é que a motivação de Marianne ao assumir que o cuidado do outro é a sua missão de vida se justifica muito mais no impessoal do que em uma escolha refletida e apropriada. Com a ruptura do contrato conjugal e a desistência de Johan, ela percebe que precisa buscar um sentido na vida, para além daqueles que foram impostos socialmente e a que ela aderiu ao mesmo tempo em que compactuava com o que Beauvoir chama de “uma fuga indefinida para longe de si mesma” (Beauvoir, 2009, p. 586).

Nas palavras de Bergman ao descrever como interpreta a posição de Johan e de Marianne após a ruptura do casamento, fica claro como é um período novo e desconhecido de tudo aquilo que eles consideraram como um modo ideal de vida. O diretor coloca: “Ambos começam um período de realfabetização em matéria de conhecimento sobre si mesmos” (Bergman, 1973, p. 10) e Marianne se apropria da raiva em relação ao ex-marido para poder seguir em frente:

Nos primeiros anos de nosso casamento não aconteceu outra coisa, tanto da sua parte quanto da parte de seus pais e da minha mãe. A única coisa que vocês conseguiram foi fazer a minha consciência pesar. Eu tinha a consciência pesada no trabalho e também quando estava em casa. Aí, era preciso que eu tivesse consciência pesada também por não ser uma boa amante. Eram exigências e falta de liberdade por todo lado. Eram resmungos, fofocas, exigências e... E o diabo que o carregue! Se eu me vingasse com o meu órgão sexual, como você diz, o que havia de estranho nisso? Eu

tinha um poder superior compacto acima de mim: você e minha mãe e os seus pais e toda essa maldita sociedade. Nunca pude fazer as coisas como queria. Sempre havia qualquer coisa no caminho. Quando penso no que aguentei e do que, finalmente, me libertei, tenho até vontade de gritar. E lhe digo uma coisa: nunca mais, nunca mais, nunca mais, nunca mais. Você está aí sentado, resmungando que passaram por cima de você e que o puseram fora da carroça. É bem feito, é fantasticamente justo. E o meu desejo é que você tenha tudo isso bem enfiado dentro da garganta, você é um parasita imprestável. (Bergman, 1973, p. 162)

Conforme Beauvoir indicava em *O Segundo Sexo*, é na medida em que a mulher se reapropria de sua história que ela pode reaparecer como sujeito da sua existência. Nas palavras de Mattar, tal processo corresponde ao “corte na situação” (Mattar, 2016, p. 29), uma vez que necessariamente envolve uma transformação na sua vida e em seu modo de ser, incluindo as implicações coletivas e os atores sociais como família, instituições, mídia etc.

2.6 Erotismo no casamento?

Uma questão aprofundada por Beauvoir em *O Segundo Sexo* é o paradoxo do casamento moderno, que deve constituir, a um só tempo, uma função social e uma função erótica, como se fosse possível, ou pelo menos simples, ambas coexistirem. Para Beauvoir, se o casamento implica em rotina de deveres e de direitos previamente acordados pelos cônjuges, necessariamente a espontaneidade dos afetos será comprometida, incluindo aqueles provenientes do erotismo.

Como a autora ressalta, foram esforços recentes que integralizaram a sexualidade no casamento já que, no passado, cabia ao casal uma relação de amizade, no máximo. No contexto da sociedade patriarcal em que a mulher é objetificada, é sobre ela que recai a maior parte da responsabilidade em satisfazer sexualmente seu cônjuge, ao menos no caso de relações heterossexuais. Em “Cenas de um casamento” (1973), um diálogo acontece entre a personagem Marianne e sua mãe sobre como a mulher é educada para agradar o homem, antes mesmo de agradar a si própria:

Marianne: Como é que se davam na cama, você e papai?

A mãe: Papai sempre foi mais interessado do que eu.

Marianne: Como assim/?

A mãe (irritada): O que é que você quer saber mais? Ele obteve o que queria e eu deixei-me possuir. Nunca o evitei. Achei que era a minha obrigação colocar-me à disposição dele. Aliás, ele tinha outras mulheres. Às vezes, era bastante odioso. (Bergman, 1973, p. 178)

Ao não reivindicar para si o lugar de sujeito, a mãe de Marianne se coloca submissa ao marido, na medida em que ele ocupa o lugar de sujeito universal. A mãe diz que seu marido sempre foi mais interessado em sexo do que ela, mas caberia a seguinte questão: havia espaço no casamento para que ela colocasse seus próprios interesses? Se não havia, se instalara então um problema. O problema é que, conforme observado por Beauvoir, “O casamento tradicional está longe de criar as condições mais favoráveis ao despertar e ao desabrochar do erotismo feminino” (Beauvoir, 2009, p. 558).

Tal como compreendido por Beauvoir, o erotismo constitui um movimento importante no processo de emancipação da mulher. Esse movimento é realizado de um para o outro, antevendo uma individualidade que se relaciona com alguém que é necessariamente à parte de mim. Acontece que, na relação do casal, ambos tendem a se tornar um mesmo. São poucas as decisões tomadas individualmente, e aquelas que o são, estão previstas no contrato acordado entre o casal.

Na maior parte das vezes, pensa-se por dois quando se decide caminhar ao lado de alguém. Se, por um lado, tal comprometimento protege os membros do casal da solidão e do desconforto das angústias existenciais, conforme apontado por Holzhey-Kunz, por outro, não favorece as relações eróticas, ou pelo menos o desejo por elas, no caso da mulher.

Beauvoir chega a dizer que “Muitas mulheres, com efeito, tornam-se mães e avós sem nunca ter conhecido o prazer, nem mesmo uma perturbação.” (ibid, p. 575), denunciando que a instituição do casamento, na verdade, “assassina” (ibid) o erotismo feminino sob a presunção de regulá-lo. O erotismo tem pouco espaço nas relações heterossexuais na medida em que o homem se abstém da responsabilidade pela prática erótica, transformando-a em simples direito ao sexo e relegando à mulher o dever de praticá-lo, como se fosse sua obrigação. Em outro diálogo “Cenas de um casamento” (1973) ilustra essa questão:

Marianne: Você acha que eu lhe dou carinho de menos?

Johan: Carinho toma tempo

Marianne: Quer dizer, você acha, de fato, que recebe de menos

Johan: Nós é que recebemos de menos. E damos de menos.

Marianne: Foi por essa razão que eu queria que nós viajássemos juntos este verão.

Johan: Eu não acho que o carinho só exista nas férias. (Bergman, 1973, p. 79)

Como indica a fala da esposa Marianne, Johan “acha que, de qualquer maneira, eu é que tenho a culpa de nós já não nos divertirmos tanto” (Bergman, 1973, p. 77), justificando que “Trabalhamos muito e isso é apenas banal. E à noite estamos cansados demais.” (ibid, p. 76). De fato, Marianne em vários momentos alegou dor de cabeça para se esquivar do sexo com o marido, o que configura a realidade de muitas mulheres quando demandadas pelo

parceiro. A esse respeito, Beauvoir argumenta que o sexo, enquanto obrigação, é repugnante para a mulher, uma vez que durante a relação sexual “ou o marido a respeita demais ou a viola” (Beauvoir, 2009, p. 574).

E acrescenta que geralmente as iniciações sexuais femininas são caracterizadas pela violação de seu corpo e de seu sexo, a qual se mantém ao longo do casamento. Uma vez que o lar é incompatível com o amor sexual e que o homem mantém seus privilégios de atribuir a si mesmo o direito ao sexo, o erotismo da mulher não é despertado. Ela se vê como obrigada a satisfazer o marido ainda que permaneça insatisfeita.

Assim, Beauvoir conclui que erotismo e paixão no casamento são raros e pondera que, por outro lado, “as possibilidades eróticas da mulher são infinitas” (Beauvoir, 2009, p. 611). Tal perspectiva opõe erotismo ao casamento, o que é uma visão corrente no senso comum. Na linha de Beauvoir, hooks compreende que a mulher possui inúmeras possibilidades de experimentar o erotismo, entendido aqui como uma das dimensões da existência. Entretanto, hooks avança ao propor uma conciliação entre relacionamento amoroso estável e erotismo, destacando no diálogo do casal a via para uma prática sexual erótica saudável.

A autora narra uma situação cotidiana que a princípio parece monótona, mas que poderia dar ensejo a uma relação de desejo e erotização a qualquer casal que a experimentar. hooks sugeriu que uma amiga combinasse um almoço com seu homem, “com a intenção de conversar com ele sobre prazer sexual, do que gostavam e do que não gostavam, de suas esperanças e medos, Depois, ela me contou que o almoço foi incrivelmente erótico.” (hooks, 2021, p. 170).

A diferença entre as perspectivas de hooks e Beauvoir é que hooks não vê problema nas práticas eróticas serem resultado de um esforço voluntário, ao contrário de Beauvoir, que compreende o erotismo como impulso espontâneo e necessariamente livre de coerções. Por isso, Beauvoir chega a afirmar que a atração erótica é sincera, embora não possua bases para “edificar uma vida” (Beauvoir, 2009, p. 579) e “suportar a prova da vida cotidiana” (ibid).

2.6.1 Erotismo feminino: um processo de emancipação

Assim, considerando que não seja possível para a mulher ser satisfeita no casamento por indisponibilidade do parceiro, e que tão pouco ela deseje procurar um amante para atender às suas necessidades, será nos artefatos decorativos da casa que sua sensualidade encontrará o espaço adequado para ser afluada. Nas palavras de Beauvoir, “Graças aos veludos, às sedas,

às porcelanas de que se cerca, a mulher poderá satisfazer parcialmente essa sensualidade preênsil que ordinariamente sua vida erótica não satisfaz [...]” (ibid, p. 585).

Não é incomum nos dias de hoje encontrar mulheres que ornamentam suas casas com tapetes, louças e cortinas que a princípio parecem não ter qualquer utilidade, mas que as satisfazem simplesmente pela exibição que podem fazer para visitas e convidados. No filme de Bergman (1973) “Cenas de um Casamento”, Marianne e Johan se reencontram após o divórcio para um alinhamento de contas. Ao entrar na antiga casa do casal, Johan estranha a mobília decorativa na casa que pertencia ao ex-casal, e questiona Marianne sobre a mudança, agora que ela divide a casa apenas com as filhas:

Coisas herdadas. A velha e boa tia Elza faleceu faz agora meio ano e deixou em testamento para mim, por algum motivo obscuro, uma quantidade enorme de louça. Ela sempre achou que eu era muito caseira. A maior parte das coisas é imprestável, mas a porcelana é linda. (Bergman, 1973, p. 112)

Ainda que a mulher possa realizar sua sensualidade no prazer pela decoração da casa, trata-se de uma relação da mulher com ela mesma na intimidade da sua existência. A liberdade de que ela dispõe ao escolher os objetos e posicioná-los no local apropriado não é compartilhada por outra pessoa. Só a mulher saberá o sentido de cada arranjo, que pode ter significados diversos e quase nunca compartilhados abertamente com as visitas.

É no amor físico, segundo Beauvoir, que é possível ter “consciência recíproca de sua liberdade por parte dos amantes” (Beauvoir, 2009, p. 578) e que é “nessa alegria que está sua força.” (ibid). A alegria diante da liberdade dos amantes também é destacada por Sartre. Segundo esse filósofo, é na relação entre amantes que um poderá tocar “a subjetividade livre do outro” (Sartre apud Hotzhey-Kunz, 2021, p. 182). Trata-se de um privilégio da relação dos amantes, uma vez que nas demais relações eu transformo o outro por meio do meu olhar e da minha consideração, tornando-o inacessível enquanto “sujeito livre” (Holzhey-Kunz, ibid). Se seguirmos na linha de Beauvoir, o amor físico, no sentido de amor livre, necessariamente será episódico, não podendo, portanto, “justificar uma existência” (Beauvoir, 2009, p. 581).

Há uma cena de Bergman, dessa vez em outro filme, que traz uma ilustração sobre o processo de emancipação da mulher através do erotismo. Esse processo de emancipação pode ser compreendido em duas etapas. A primeira é o ato subversivo propriamente dito, e a segunda é a descrição desse ato pela personagem. O ato subversivo questiona em si mesmo uma série de preconceitos colocados sobre o casamento e sobre a sexualidade da mulher. E a enunciação do ato pela personagem é a realização de seu lugar de sujeito da própria existência, ao responsabilizar-se pelo seu desejo e pela sua história, tal como indicado por Beauvoir e Kilomba no capítulo anterior.

Na cena, Alma e Elisabeth passam uma temporada numa casa de praia por recomendação da médica de Elisabeth. Alma é a enfermeira responsável pelos cuidados de Elisabeth, que teve uma crise nervosa e passou a ficar em silêncio. Alma confessa a Elisabeth que praticou relações sexuais fora do casamento. Impressiona o conflito de Alma entre a identidade estável de esposa e sua busca pelo “florescimento da carne” (Sartre *ibid* Holzhey-Kunz), para usar os termos de Sartre, que não poderia ser conciliado no casamento já que a dinâmica doméstica não é favorável. Ela diz:

Karl-Henrik e eu alugamos um chalé na praia uma vez. Era Junho e estávamos sozinhos. Um dia ele foi até a cidade. Eu fui à praia sozinha. Era um dia quente e agradável. Havia uma outra garota lá. Ela tinha vindo de outra ilha... Pois nossa praia era mais deserta e ensolarada. Nos deitamos nuas e tomamos sol. Tirando cochilos e passando o bronzeador. Usávamos uns chapéus de palha engraçados. O meu tinha uma fita azul. Eu estava lá deitada... Olhando para a paisagem, o mar, o sol... Estava divertido. De repente vi duas pessoas nas pedras sobre nós. Eles se esconderam e ficaram nos olhando. Disse a ela: “Dois meninos estão nos olhando”. Ela se chamava Katarina. “Deixe que olhem”, ela disse, e se virou de costas. Tive uma sensação estranha. Quis me levantar e vestir o maior... Mas fiquei lá deitada de bruços com a bunda para cima... Sem sentir vergonha, totalmente calma. E Katarina estava ao meu lado com seus seios e coxas grandes. Ela estava se divertindo. Notei que os meninos se aproximavam. Eles ficaram ali, olhando para nós. Notei que eram muito jovens. O mais ousado se aproximou... E se agachou perto de Katarina. Fingiu estar ocupado, mexendo nos pés. Me senti tão estranha. De repente Katarina disse a ele... “Por quê você não vem aqui?” Então ela pegou sua mão e o ajudou a tirar a calça e a camisa. De repente, ele estava em cima dela. Ela o ajudou e segurou sua bunda. O outro menino ficou olhando. Ouvi Katarina sussurrar no ouvido do menino e rir. Seu rosto estava ao lado do meu. Estava vermelho e inchado. Então me virei e disse... “Não quer vir comigo, também?” Katarina disse: “Sim, vá com ela.” Ele se soltou dela e veio para cima de mim. Ele agarrou meus peitos. Doeu tanto! Fiquei excitada e gozei na hora. Acredita nisso? Ia dizer a ele para ter cuidado e não me engravidar... Quando ele gozou. Sentí algo que nunca sentira na vida. Seu esperma jorrando dentro de mim. Ele segurou meus ombros e se inclinou para trás. Eu gozei e gozei. Katarina ficou olhando e o segurando por trás. Depois que ele gozou, ela o abraçou e usou sua mão para gozar. Depois que gozou deu um grande grito. Nós três começamos a rir. Chamamos o outro menino que estava sentado. Seu nome era Peter. Ele parecia confuso e tremia sob a luz do sol. Katarina desabotoou sua calça e começou a brincar com ele. Quando ele gozou, ela o colocou em sua boca. Ele se inclinou e a beijou. Ela pegou sua cabeça com as duas mãos e lhe deu seus seios. O outro menino ficou tão excitado que ele e eu começamos de novo. Foi tão bom quanto antes. Então nadamos e cada um seguiu seu caminho. Quando cheguei em casa, Karl-Henrik já havia voltado. Jantamos e tomamos vinho. Depois transamos. Nunca havia sido tão bom. Você entende? (Bergman, 1966)

No monólogo, a personagem Alma descreve com detalhes sua experiência erótica com Katarina e os adolescentes que conheceu na praia. Ela pontua como o encontro casual foi contrastante com o que ela tinha vivido até então, e associa a satisfação sexual na relação com o marido ao fato de ter experimentado seu corpo e o corpo do outro com espontaneidade e desejo genuíno. E, sem sentir vergonha diante de seu corpo nu e exposto ao olhar do outro. Segundo Holzhey-Kunz, se o desejo sexual “consegue manter afastado o nojo e a vergonha,

então ele consegue, com isso, da mesma maneira, preencher uma função ontológica importante.” (Holzhey-Kunz, ano, p. 180). Essa função acontece quando o ser é lembrado de seu caráter de abertura de sentido ao que lhe vem ao encontro.

A vergonha surge quando se está exposto ao olhar do outro e quando não é possível ter controle sobre esse olhar. Nas práticas eróticas acompanhadas de desejo sexual profundo, a vergonha de si diante do outro perde espaço para uma relação de intimidade. Por isso, nas palavras de Holzhey-Kunz, o amante “realiza justamente o desejo ontológico por um ser-com um outro ser humano, que é internamente íntimo e, contudo, ao mesmo tempo livre de vergonha e nojo” (ibid, pp. 180-181) uma vez que os amantes sabem que “o outro, enquanto ele deseja, só quer ser ‘carne’ e não mais ‘olhar’” (ibid, 181).

Ainda que a ocasião da orgia de Alma tivesse sido pontual e inesperada, Alma se percebe atingida profundamente, de modo que rompe com seus ideais e questiona, por fim, o sentido das escolhas que fizera até então. A esse respeito, Beauvoir faz uma ressalva: “O milagre está em que a cada amante ele entrega no instante, em sua presença carnal, um ser cuja existência é uma transcendência indefinida: a posse desse ser é sem dúvida impossível” (Beauvoir, 2009, p. 579).

Nesse sentido, pode-se compreender que, ao ter relações com os adolescentes e com Katarina, Alma torna-se consciente da liberdade para realizar espontaneamente o impulso erótico. Sem qualquer contrato ou coerções que o definam, tal como indicado por Beauvoir, Alma explora os limites do erotismo na medida em que se esquece das suas identidades cotidianas: esposa, enfermeira, filha etc. Por isso, a orgia da qual Alma participa pode ser considerada um ato subversivo nos termos de Butler, porque resiste às prescrições tradicionais que identificam o sexo como pertencente aos relacionamentos estáveis ou casuais. Mais tarde, Alma volta para casa para reencontrar o marido porque sabe que a liberdade só pode ser conquistada em situação, jamais permanentemente.

Em linha próxima, hooks acrescenta que as práticas eróticas e sexuais devem estar consonantes com o crescimento de cada um, independentemente de serem práticas orientadas pela promiscuidade ou pelo celibato, pela identidade e orientação específicas ou, por fim, por “um desejo desconhecido que é provocado somente pela interação e envolvimento com determinados indivíduos com quem sentimos a fagulha do reconhecimento erótico” (hooks, 2018, p. 107).

Uma vez que se trata de um desejo pelo desconhecido, a identidade da relação, e mesmo do outro só pode ser atribuída posteriormente e “independentemente de sexo, raça, classe ou até mesmo orientação sexual da pessoa” (ibid). Ao relacionar a prática erótica com o

amor, hooks destaca que é frequente que mulheres, e também alguns homens, tenham seus prazeres eróticos mais intensos com “parceiros que os ferem de outras maneiras” (hooks, 2021, p. 172). Caberia colocar a questão de se a prática erótica, enquanto ato subversivo, caberia no casamento e no amor conjugal.

Nesse capítulo, buscamos deslocar o casamento heterossexual do lugar da idealização para o lugar da possibilidade e da criação. A idealização do casamento é considerada um problema, pois gera sofrimento toda vez que as expectativas não são atendidas, seja por serem expectativas irreais seja pela dureza da realidade. Nesse sentido, a violência conjugal é uma consequência grave da idealização social que o casamento tem no contemporâneo, uma vez que mulheres permanecem em relações que as agridem por dificuldades financeiras, mas também emocionais, geradas na idealização do casamento.

Os ideais questionados aqui foram: que o casamento efetivamente confere uma identidade capaz de preencher e justificar a existência; que o casamento confere uma segurança material e que, portanto, todos os problemas estariam resolvidos; que o casamento é uma medida eficaz contra a solidão ontológica que nos constitui e que o casamento entrega a felicidade que promete às mulheres.

Foi visto como o sentimento de família é construído na história, assim como o amor conjugal, e a ruptura de sentidos que o casamento atravessa no contemporâneo para aqueles que se divorciam. Por fim, abriu-se um caminho para a emancipação da mulher daquilo que a tradição colocou como sendo seu destino: submeter-se ao homem. Esse caminho é o erotismo, compreendido aqui como movimento em direção ao outro, mas também como construção narrativa, acima de tudo, da mulher consigo mesma e com a própria história.

No próximo capítulo, será investigado o tema que a tradição impõe à mulher como seu destino natural e necessário, que é o tema da maternidade. A mulher pode deixar de ser esposa, após um divórcio, mas a maternidade está presente em sua vida eternamente uma vez mãe, já que é um papel identitário significativo em nosso tempo.

CAPÍTULO III

MATERNIDADE: DA “ESSÊNCIA” À POSSIBILIDADE

Neste capítulo, propomos uma discussão acerca do papel identitário que a maternidade confere às mulheres. Quais mulheres? Aquelas que desejam ser mães, as que não desejam ser mães, as que estão em dúvida se desejam ou não ser mães, as que não são mães e as que são mães. Se há algo em comum na experiência de todas é que elas respondem, em todos os casos, às exigências de nosso tempo de relacionar-se com aquilo que é prescrito pelo impessoal, seja para aderi-lo irrefletidamente, seja para questioná-lo ou rejeitá-lo.

Por outro lado, se alguém perguntar pelo que há de diferente na experiência de cada mulher que se relaciona com a maternidade, poder-se-ia responder: tudo, uma vez que os marcadores sociais de classe, idade e raça não podem ser separados da experiência concreta. Sendo assim, o presente capítulo busca situar a discussão em termos gerais, sem, com isso, violentar a especificidade das infinitas experiências que a maternidade pode conferir às mulheres.

Para isso, faremos o trabalho de suspensão da capa de preconceitos que coloca a maternidade como ideal de vida a ser alcançado. Demonstraremos como o amor e o *instinto* materno não constituem a essência de todas as mulheres, e nem mesmo um traço essencial e necessário para a sua existência. Por fim, analisaremos os efeitos que a compreensão da maternidade como destino natural da mulher acarreta para a sociedade em termos de violência doméstica e de adoecimento.

Com isso, tem-se como consequência o deslocamento da compreensão da maternidade como destino natural e necessário para o lugar da maternidade como possibilidade. Entende-se que os efeitos dessa ampliação serão benéficos para todas: mulheres que são mães, que não são mães e, especialmente, filhos e filhas de mulheres que desejaram ser mães e que não desejaram ser mães.

3.1 Desnaturalização do amor e do instinto materno

Segundo Elisabeth Badinter (1980), referência nos estudos feministas sobre o tema da maternidade, “Hoje, uma mulher pode desejar não ser mãe” (Badinter, 1980, p. 15). Em sua obra principal, “O Mito do Amor Materno” (ibid), Badinter desconstrói a noção de instinto materno, ao demonstrar, nas pesquisas historiográficas como esse *instinto* não esteve presente em sociedades do passado e como, portanto, sua incidência no contemporâneo através das crenças e de sentimentalismo, é contingente.

De fato, é sabido que atualmente, cada vez mais mulheres escolhem não ter filhos, numa expressão mais própria e referenciada na experiência singular. Entretanto, isso não significa que elas estejam livres de sofrer preconceito de gênero por parte da família e da sociedade; tampouco que sua decisão seja respeitada sem antes passar por questionamentos de qualquer um que se autorize a fazê-los, ainda que as consequências de sua decisão raramente impactem a vida de outrem que não a delas mesmas.

Para Badinter, isso ocorre porque “alguma coisa em nós, mais forte do que a razão, continua a pensar na maternidade em termos de instinto” (ibid, p. 11), ainda que muitos cientistas reconheçam que o conceito de instinto esteja ultrapassado e que a relação entre o comportamento humano e o DNA ainda não esteja totalmente elucidada.

A perspectiva questionada por Badinter se equipara, inclusive, àquela do senso comum, onde o instinto materno garantiria não somente a realização da maternidade, como também o exercício bem feito dela, pelo menos naquelas mulheres que se comportarem de acordo com a normalidade.

Assim, diante da crença na naturalidade do instinto materno, em pleno contexto neoliberal, onde a liberdade é incentivada antes de tudo, Badinter levanta o seguinte questionamento acerca da mulher que assume abertamente não querer ser mãe: “trata-se de uma mulher normal que exerce a sua liberdade, ou de uma enferma no que concerne às normas da natureza?” (ibid, p. 15).

Se assumirmos o questionamento de Badinter como norteador na discussão sobre o tema da maternidade no presente trabalho, a verdade do desejo da mulher em ser mãe poderia ser respaldada ora pela cultura, ora pela biologia. Na cultura, ao se considerar que a liberdade é, pelo menos em teoria, direito de todos, e que, portanto, seria considerada normal tanto a mulher que quiser ter filhos quanto a que não os quiser. Por sua vez, a biologia, ao considerar que o desejo da mulher é nada mais do que o efeito de alguma predisposição genética, que visa, sobretudo, à preservação da espécie, atribui o desejo de ser mãe a uma natureza. Nesse sentido, a mulher que recusasse a maternidade teria em algum grau uma predisposição psicopatológica necessariamente atuante, sendo, portanto, objeto de intervenção médica e/ou psicológica.

É nessa perspectiva que se apoiam os “defensores do amor materno ‘imutável quanto ao fundo’”, isto é, aqueles que defendem a existência de uma essência humana que pode ser comprovada pela natureza. (p.) Nas palavras de Badinter, “Desse ponto de vista, uma mulher é feita para ser mãe, e mais, uma boa mãe”, assim como “a maternidade e o amor que a acompanha estariam inscritos desde toda a eternidade na natureza feminina” (ibid, p. 14).

Conforme visto anteriormente, Judith Butler rompe com qualquer perspectiva que coloque a verdade do ser da mulher como algo que exista antes e além da relação estabelecida entre ela e as práticas discursivas. Uma mulher não existe antes da relação e fora de um contexto. É na relação que emerge uma mulher, com os marcadores de classe, gênero, raça e idade que a constituem. Por isso, seja a verdade respaldada pela biologia, pela cultura ou mesmo pelo sexo e pelo gênero, trata-se, para Butler, de artifícios dos discursos de poder, cuja estratégia é gerar o efeito do natural naquilo que é, na verdade, produzido discursivamente na história e no tempo.

Em linha de pensamento que pode ser aproximada a Butler, Beauvoir rejeitava que a função reprodutora humana estaria condicionada à natureza. Nas palavras da autora, “a função reprodutora não é mais comandada pelo simples acaso biológico: é controlada pela vontade” (Beauvoir, ano, p. 645). Vale ressaltar que Beauvoir não é bióloga e nem exerceu, como mulher, a maternidade durante sua vida. Entretanto, é a partir dos questionamentos que ela coloca acerca do sentido da maternidade, tanto no âmbito individual quanto no social, que seu ponto de vista pode ser pertinente para a discussão.

Conforme pondera Badinter, considerar o trabalho filosófico inexistente ou inútil incorreria em um erro por duas razões. A primeira é que muitas das verdades científicas e dos fatos históricos são aceitos antes mesmo que se analisem as condições de possibilidade em que eles emergiram, incluindo aí os interesses a que serviram. A segunda é que o esforço filosófico tem seu diferencial quando “procura, mais modestamente, debelar os preconceitos” (ibid, p.9) que estruturam uma sociedade, uma vez que é característico de todo olhar preconceituoso que ele não perceba (e nem queira perceber) a si mesmo enquanto tal.

Badinter abre mais a discussão, ao perguntar pelos “limites da filosofia” quando ela pergunta, especificamente, pelas sedimentações históricas que conferem ao instinto materno um caráter necessário e natural. Nesse sentido, Lina Meruane (2014), professora chilena, acrescenta que a questão da maternidade não deve ser situada no âmbito de uma escolha individual, o que recairia na discussão de se a mulher está de acordo com a normalidade ou não. Para que as mulheres interessadas, e todos os que queiram se envolver na questão, possam se relacionar de modo verdadeiramente livre com a maternidade e com os efeitos dela, ela deve ser situada no contexto social e histórico no qual está sedimentada:

Que me desculpe a multidão de mulheres-mães (e o crescente, embora ainda insuficiente, número de pais comprometidos) por colocar em questão sua imperiosa necessidade de filhos. Dirão que ninguém me dá permissão para me referir, tão

enfática, tão drástica, tão severa, a um assunto do qual desisti cedo e de cuja renúncia nunca me arrependi. Dirão, para refutar meus ditos, que não ter sentido esse clamor não me dá direito de chamar-lhes atenção. Dirão que não sei do que estou falando, que exagero meu truque retórico, que distorço a realidade. Que gerar é, na vasta maioria dos casos, um ato voluntário originado no amor, o gesto gratuito e generoso de trazer ao mundo um ser vivo e patrocinar sua existência. Que há na criação o sentimento do gregarismo, o prazer de compartilhar a vida com outros, de imaginar a velhice acompanhada. E dirão que a maternidade não é uma obrigação estipulada no contrato matrimonial: nenhuma mulher é forçada a conceber, acrescentarão, porque existem, é certo, múltiplas maneiras de evitar a gestação ou de cancelá-la no meio do caminho. (A um quarto do caminho, e não é tão simples). (MERUANE, 2014, pp. 28-29)

Ao questionar os pressupostos que conferem à maternidade um caráter natural, Meruane ocupa o lugar de sujeito da própria narrativa e que leva em conta sua história ao localizar que não é mãe. Trata-se de um ato subversivo.

Além do senso comum e da biologia, vale destacar que há um aspecto religioso que embasa a crença tradicional de que o desejo pela maternidade é algo natural nas mulheres. Conforme observa hooks (2018), “a noção de que a razão da existência de uma mulher é gerar crianças” (hooks, 2018, p. 46) é fundamentada pelo cristianismo, que associa à imagem da Virgem Maria a ideia de perfeição.

Se, por um lado, isso não invalida as razões do pensamento cristão, por outro, o coloca em perspectiva, deslocando-o de seu lugar de autoridade sobre os diversos modos de ser mulher e de pensar. Nesse sentido, como colocou Badinter, hoje há mulheres que estão longe de desejar a experiência da maternidade. As explicações para esse fenômeno, contudo, não precisam necessariamente ser as mesmas de ontem. Trata-se de mulheres que não estão exatamente em desacordo com o pensamento cristão (e mesmo que estivessem...).

Tampouco se trata de mulheres incapazes de escutar o chamado da suposta *natureza* feminina. Mas, como indica Beauvoir, trata-se, em muitos casos, de mulheres que são “demais absorvidas pela sua vida amorosa ou por uma carreira para que lhe reservem [à maternidade] um lugar na existência” (Beauvoir, 2009, p. 658).

Assim, uma vez questionadas as fundamentações da biologia, do senso comum e da religião para a maternidade como o destino natural de todas as mulheres, é possível perceber que ela não apresenta justificção em si mesma; e que a compreensão do instinto materno como algo essencial seria, na verdade, apoiada em uma ilusão, já que ele não pode ser observado em todas as mulheres, aliás, não pode ser objetivado em nenhuma, já que não determinação natural na existência.

3.2 “Boa mãe” ou mãe em condições materiais favoráveis?

Se nossa existência é abertura de sentido ao que vem ao encontro, a maternidade também pode ser pensada a partir dos sentidos possíveis que se dão de modo singular e no contexto de cada existência e a maternagem idem, seja para homens, mulheres, pessoas LGBTQIA+, pessoas que adotam etc.

Nesse sentido, para Beauvoir, a “boa mãe” não seria aquela que atende às prescrições de comportamentos estabelecidos pela tradição. Seria aquela que estaria em condições materiais favoráveis para corresponder ao que lhe viesse ao encontro, incluindo as necessidades da criança, com plena consciência da sua responsabilidade.

Nas palavras dela: “é preciso que a jovem mulher se encontre numa situação psicológica, moral e material, que lhe permita suportar o fardo, que não é só dela, sem o que as consequências serão desastrosas” (ibid, p. 693). Os fatores contextuais de que Beauvoir fala podem ter o sentido dos marcadores de classe, de raça, e de idade, uma vez que a autora situa nas condições históricas a possibilidade do bom desempenho da maternidade.

Por outro lado, no âmbito individual, a relação que cada mulher estabelece com a sua história de vida também é importante no exercício da maternidade. É o que mostra uma cena de Bergman (1956), no filme “No limiar da vida”. Trata-se de um filme que narra a experiência de três mulheres brancas e europeias que estão grávidas e que ocupam a mesma enfermaria de uma maternidade, na Suécia.

A personagem de Stina é a que aguarda com mais entusiasmo o nascimento de seu bebê, idealizando com o marido, que a visita periodicamente na enfermaria, o futuro da nova família. Ela se preocupa com sua alimentação e com o impacto que cada bebida ingerida pode gerar no bebê, demonstrando ser uma mãe atenta e cuidadosa. Uma vez que o filho é desejado por Stina desde o início, torna-se possível para ela experienciar o amor de mãe:

Stina: Começou, enfermeira. Está vindo.

Enfermeira - Quanto tempo entre uma e outra contração?

Stina: Cinco ou seis minutos.

Enfermeira - Vamos levá-la para a sala de parto.

Stina: Chegou a hora, meninas. Estou tão feliz. E minha doce, querida enfermeira...

Veja se consegue trazer as flores amanhã. Elas são... Não fique tão assustada, criança. Isso é maravilhoso. É a vida. (Bergman, 1956)

Por outro lado, a respeito deste sentimento, se é que podemos tratar do amor materno nesses termos, Badinter faz uma ponderação pertinente: para a autora, o amor que a criança necessita receber para se desenvolver com segurança não precisa advir, necessariamente, da relação materna. Ou, mais especificamente, não precisa advir da relação com a mãe. Outras pessoas podem realizar o cuidado materno, como, por exemplo, o pai, uma ama, avós etc. Nas

palavras de Badinter: “estou convencida de que o amor materno existe desde a origem dos tempos, mas não penso que exista necessariamente em todas as mulheres e nem mesmo que a espécie só sobreviva graças a ele” (Badinter, 1980, p. 16). Uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica compreende, da mesma forma, que existe o amor, como tonalidade afetiva possível a qualquer Dasein.

Uma vez que o amor materno não está presente em todas as mulheres, inclusive em mulheres que já são mães, ele não deveria ser compreendido como sendo essencial, mas sim contingente: pode estar lá, como pode, igualmente, não estar. Como em qualquer outra relação. Falar em amor materno é *entificar*. Nesse sentido, bastaria existir uma mãe que não amasse seu filho para que a máxima do amor materno como universal caísse por terra.

Num paralelo com a desnaturalização da noção de gênero de Butler (2003), assim como a existência das pessoas trans constituem indícios suficientes para revelar que o gênero não é uma consequência necessária do sexo biológico, a existência de mulheres que recusam a experiência da maternidade, assim como a de mães que não amam seus filhos como se espera que elas amem, indica como as noções de amor e de instinto materno também são construídas na história e no tempo. Meruane (2014) sugere, na seguinte passagem, que essa construção se dá inclusive a partir de interesses econômicos:

Mas não importa... Precisamos de bebês, de crianças... Tenha um filho... Tenha dois filhos... Case-se... Ou não... Viva como uma mulher... Não viva como uma mulher... Não ame uma mulher... Mas deite-se com uma mulher e fecunde suas entranhas, porque precisamos de filhos... Não importa que parte desses filhos morra. Algum seu ou do outro, ou da outra, sobreviverá e se educará ou não se educará, terá trabalho ou não terá trabalho, terá um lar ou não terá, será feliz ou não será feliz, mas não importa. [...] Filhos, sim, filhos para o sofrimento, para a fome, para a angústia, para a destruição. Tudo para a morte, para a morte, para esse fim. (Meruane, 2014, pp. 26-27)

Conforme a autora coloca, ainda que não haja garantia de qualidade de vida para todos os filhos pela desigualdade social inerente ao sistema capitalista, há incentivo para que a população continue se reproduzindo e, assim, gerando lucro para poucos usufruírem. Se, por um lado, é sabido que a dureza dessa realidade compromete o desenvolvimento saudável de grande parte das crianças, por outro, a maternidade enquanto ideal de vida ainda se sustenta na ilusão de ela ser, nas palavras de Beauvoir, a “promessa de vida, de liberdade” (Beauvoir, 209, p. 668) para as mulheres que a realizarem, uma vez que todos que na sociedade “a cercam, respeitam-na” (ibid, p. 668).

3.3 O ideal da maternidade

Nesse sentido, para as mulheres que correspondem irrefletidamente às determinações sociais que prescrevem a maternidade como ideal de vida, sua razão de ser residirá “em seu ventre” (ibid, p. 668). Isso lhe confere, conseqüentemente, uma “impressão perfeita de plenitude” (ibid, p. 668), nas palavras da autora. Essa mulher que se deixa seduzir pelo ideal da maternidade acredita nos benefícios trazidos ao ser mãe, mesmo que eles sejam hipotéticos, como a validação social.

Beauvoir chega a pontuar que a ilusão do ideal da maternidade tem na mulher o efeito de alienação de tudo aquilo que estiver à sua volta “a mãe tem a ilusão pacificante de se sentir um ser em si, um valor completo” (ibid, p. 663). Entretanto, trata-se de um ideal que se mostra frágil, na medida em que desconsidera a interseccionalidade como fator decisivo no exercício da maternidade. A vida concreta das mulheres, em seus atravessamentos de raça, gênero e classe é que faz o ideal da maternidade, como o caminho para a realização feminina, se mostrar ilusório.

Há uma cena em um filme de “Bergman” já utilizado na pesquisa, “Quando Duas Mulheres Pecam” (1966) que ilustra essa questão do ideal da maternidade e da pressão social para que a mulher o realize e complete sua existência. No filme, Elizabeth, atriz bem-sucedida no teatro, passa a ficar em silêncio após se cansar de desempenhar os papéis sociais de esposa e de mãe. Ela é internada numa clínica para cuidados mentais, mas recebe alta após a médica responsável pelo caso concluir que seu silêncio é voluntário e que, portanto, não haveria traços psicopatológicos a serem tratados.

Elizabeth é levada para passar uma temporada na casa de praia da médica na companhia da enfermeira Alma. Elas desenvolvem uma relação de cuidado, ainda que Elizabeth permaneça em silêncio durante todo o tempo. Após uma briga entre as duas, Alma olha nos olhos de Elizabeth e fala a verdade sobre como Elizabeth chegou à condição de optar permanentemente pelo silêncio:

Foi numa festa à noite, não foi? Era tarde e havia muito barulho. Alguém lhe disse “Elizabeth, você tem tudo como mulher e artista, mas lhe falta a maternidade”. Você riu, pois achou ridículo, mas não conseguia parar de pensar no que ele havia dito. Ficou mais preocupada, então deixou que seu marido a engravidasse. Você queria ser mãe. Quando soube que era definitivo, ficou com medo. Com medo da responsabilidade, com medo de ficar presa. Com medo de deixar o teatro. Com medo da dor, com medo de morrer. Com medo do seu corpo inchado. Mas representou o tempo todo. Fez o papel da mãe grávida feliz. E todos diziam: “ela nunca esteve tão bonita.” Tentou várias vezes se livrar do feto. Mas não conseguiu. Ao perceber que era inevitável, passou a odiar a criança e desejar que nascesse morta. Desejou que o bebê estivesse morto. Queria um bebê morto. Foi um parto

longo e difícil. Você sofreu durante dias. Foi um parto com fórceps. Olhou com nojo para o bebê gritando e sussurrou: “não pode morrer logo? não pode morrer?” Mas ele sobreviveu. O menino gritava dia e noite e você o odiava. Estava com medo. Se sentia culpada. No final, parentes e uma babá cuidaram do menino e você podia sair da cama e voltar ao teatro. Mas o sofrimento não havia acabado. O menino tinha um amor massivo e inescrutável por sua mãe. Você resistia desesperadamente pois sentia que não podia retribuir. Você tentou e tentou, mas os encontros com ele eram cruéis e estranhos. Você não conseguia. Era fria e indiferente. E ele olhava para você. Ele a amava, era macio e você queria bater nele por não deixá-la em paz. Você o achava repulsivo com seus lábios grossos, corpo feio, olhos umedecidos e carentes. Você o achava repulsivo e sentia medo. (Bergman, 1966)

Elizabeth, que é mãe pela primeira vez, se angustia com as transformações que ela sabe que virão com a maternidade e que contrastam com o ideal de plenitude que esperava. No primeiro momento, quer corresponder ao que se espera dela enquanto mulher, que já possui uma carreira e um casamento bem-sucedidos. Porém, ao engravidar e lidar com os primeiros acontecimentos da gravidez, percebe que não quer, ou que não é capaz de se responsabilizar pelos cuidados com o filho.

Como descrito por Beauvoir a respeito das idealizações de jovens mães, a personagem de Bergman “quer seus sonhos nas mãos, mas tem medo das novas responsabilidades que vá criar essa materialização” (Beauvoir, 2009, p. 672). Longe de se ver realizada nas funções maternas, Elizabeth se fecha em si mesma e se abstém da relação com o filho, denunciando a ilusão de que a experiência da maternidade leva, necessariamente, à plenitude.

3.4 Dois preconceitos sobre a experiência de ser mãe

Conforme visto anteriormente, no contexto histórico em que nos encontramos, a maternidade é tratada como ideal de vida, o que é respaldado pelo senso comum, que situa o amor de mãe num suposto instinto materno. E também pelo cristianismo, que remete à imagem da Virgem Maria o exemplo da mãe perfeita, mas que, na maioria das vezes, não corresponde à realidade das mães de carne e osso. Assim, fica evidente que o ideal do amor materno como necessário e essencial é fundamentado não exatamente por evidências, mas por preconceitos.

Nesse sentido, segundo Beauvoir, “O primeiro consiste em imaginar que a maternidade basta, em qualquer caso, para satisfazer uma mulher: não é verdade. [...] eles não bastam para dar sentido a uma existência corroída pelo tédio”. (Beauvoir, 2009, p. 692). Se entendida como a solução de um problema que é mesmo anterior à concepção, a maternidade será, conseqüentemente, ocasião de revolta e de frustração, pois as expectativas colocadas nesta experiência estarão distantes da realidade enquanto a maternidade for vista como função

exclusiva da mulher, sem apoio, sem rede de cuidados, como se só a ela coubesse cuidar, se dedicar. A exaustão de muitas mulheres mães assusta e a maternidade real acaba permanecendo velada. É mais uma violência silenciada.

Disposição afetiva fundamental, o despertar do tédio remete o ser-aí para si mesmo e para seu caráter de indeterminação. Heidegger *apud* Mattar (2020) distingue três formas de tédio. As duas primeiras dizem respeito ao tédio que é superficial, pois se dá em circunstâncias específicas, como a espera pelo trem na plataforma durante longas horas ou o retorno para o cotidiano monótono após uma festa agradável. Nessas formas, o tédio pode ser aplacado ao se realizar uma atividade de distração, como ler um livro, assistir televisão etc. Basta que se modifique a circunstância e nos ocupemos novamente de algo interessante.

A terceira forma trata do tédio profundo, aquele que não diz respeito a nada em específico e, ao mesmo tempo, a tudo. Como não há objeto com o qual se fica entediado, essa forma de tédio não pode ser aplacada por passatempo algum. Mattar (2020) descreve a atmosfera afetiva do tédio profundo nas seguintes palavras: “Não há algo que me entedia, não sou eu que estou entediado, mas tudo é envolvido pela atmosfera do tédio. [...] ele nos arranca da cotidianidade e nos lança próximos de nossa condição ontológica de sermos entes desinteressantes.” (Mattar, 2020, p. 198).

É sobre essa experiência de tédio que Beauvoir se refere, ao destacar que mulheres frustradas na experiência da maternidade geralmente alimentam a expectativa de que a função materna pode apaziguar sua indiferença profunda em relação a tudo. Ainda segundo a autora, a mulher que vive essa experiência incorre em “erro nefasto tanto quanto absurdo pretender ver no filho uma panaceia universal”. (ibid, p. 693)

Há uma cena em “Sonata de Outono” (Bergman, 1978) que descreve como a experiência do tédio é vivida pela personagem Charlotte, que é mãe de duas filhas adultas. A certa altura, ao perceber que a maternidade não aplacava o tédio da existência, Charlotte abdicou dos cuidados com as filhas para se dedicar a atividades que fizessem mais sentido para sua existência, como o ofício de pianista. As filhas demonstram respeito pela autoridade que a mãe sempre representou, mas não disfarçam seu desapontamento com a negligência materna. Na cena, após ter uma conversa franca com uma das filhas, Charlotte, com cerca de sessenta anos de idade, se questiona sobre como conduziu sua vida até então e admite que sempre se achou desinteressante para si mesma:

Charlotte: Às vezes, quando fico acordada à noite, me questiono se realmente tenho vivido. Será que é assim para todo mundo? Ou será que algumas pessoas têm mais

talento do que outras para viver? Ou será que há pessoas que nunca vivem, simplesmente existem? Então, o medo me pega e vejo um retrato horrível de mim mesma. Eu nunca amadureci. Meu rosto e meu corpo envelheceram, adquiri memórias e experiências, mas, por dentro, nunca nasci. Não me lembro de nenhum rosto nem do meu próprio. Às vezes tento lembrar o rosto de minha mãe. Mas não a enxergo. [...] Me lembro quando dei a luz a você e sua irmã, mas a única coisa que sei da concepção é que dói. Mas como era a dor? Não me lembro. (Bergman, 1978)

Ao buscar na maternidade a salvação para o tédio, Charlotte se frustra e permanece distante de si mesma e de tudo o que poderia fazer sentido para sua existência.

O sofrimento é intensificado pelas cobranças sociais feitas às mães, quase todas sustentadas pelos preconceitos da perfeição e do instinto maternos. Se, por um lado, Charlotte sofre as consequências advindas de uma maternidade indesejada, por outro, suas filhas também arcam com os efeitos de não terem sido bem-vindas desde o início, o que implica numa infância marcada por negligência, abuso, maus tratos e inúmeras violências.

Nesse sentido, Beauvoir considera ser “criminoso, em particular, aconselhar o filho como remédio a melancólicas ou neuróticas; faz-se com isso a infelicidade da mulher e da criança” (Beauvoir, 2009, p. 693).

Assim, chega-se ao que Beauvoir coloca como segundo preconceito que sustenta o ideal de perfeição na maternidade, que “consiste em dizer que o filho encontra uma felicidade segura nos braços maternos”. (Beauvoir, 2009, p. 694). Na realidade, nem sempre os filhos encontram na interação com suas mães a proteção e a segurança de que necessitam para se desenvolverem de forma saudável, uma vez que nem sempre a mãe (e o pai) tem capacidade e condições para dar isso a eles. Então, não há nada que garanta à mãe e aos filhos a realização de um encontro bom.

Nesse sentido, Badinter chama a atenção para o risco de generalizar a relação entre mãe e filhos como necessariamente boa, e sustenta que cada relação é composta por especificidades, uma vez que cada mãe tem sua história de vida e seu modo de corresponder ao que lhe vem ao encontro. Conforme colocado pela autora: “Se é indiscutível que uma criança não pode sobreviver e desenvolver-se sem uma atenção e cuidados maternos, não é certo que todas as mães humanas sejam predestinadas a oferecer-lhe esse amor de que ela necessita”. (Badinter, 1980, p. 17).

No âmbito individual, trata-se menos de definir a relação entre mãe e criança como boa ou ruim e mais de compreender o grau de restrição ou de liberdade que a mulher experimenta na relação consigo mesma, e, conseqüentemente, com a criança. É a partir do modo como a mãe cuida de si e atenta para as próprias necessidades, sobretudo, que se

poderá inferir o quão rica ou precária será a relação com a criança, o que necessariamente confere à mãe a maior parte da responsabilidade pela relação.

E, por não haver nenhuma pré-determinação no modo de ser da mãe e das crianças, a relação está sempre em jogo, inclusive quando ela se diferencia daquelas relações prescritas a partir do mito do amor materno. Segundo Badinter, “Não parece existir nenhuma harmonia preestabelecida [...] entre as exigências da criança e as respostas da mãe. Nesse domínio, cada mulher é um caso particular. Algumas sabem compreender, outras menos, e outras ainda nada compreendem.” (ibid, p. 17).

Do ponto de vista da criança, Eva, personagem escrita por Ingmar Bergman em “Sonata de Outono” (1978), sabe através da própria história que a relação entre mãe e filha não é necessariamente harmoniosa. Tendo experimentado a violência autoritária por parte de sua mãe, que fazia da maternidade um constante jogo de poder, Eva acredita merecer perpetuar na sua existência o sofrimento da sua mãe, como se essa dinâmica fosse inerente à relação entre mãe e filha:

Uma mãe e uma filha. Que terrível combinação de sentimentos, confusões e destruições. Tudo é possível e é feito em nome do amor e da solicitude. As injúrias da mãe são passadas à filha. As falhas da mãe são pagas pela filha. A infelicidade da mãe é a infelicidade da filha. É como se o cordão umbilical nunca tivesse sido cortado. Mamãe... Será que é isso? Será que a desventura da filha é o triunfo da mãe? Mamãe... Minha desgraça é o seu prazer secreto? (Bergman, 1978)

Um dos riscos que se corre ao analisar a relação entre mãe e filha como prejudicial é considerar que a filha é vítima dos maus tratos da mãe, a vilã. Entende-se que essa é uma compreensão possível e que, inclusive, tem seu lugar no asseguramento de direitos inerentes à infância e adolescência. Há estudos recentes que tratam do que hoje se chama no senso comum de “mães tóxicas”. Seriam as mães que rivalizam e disputam com a sua filha, numa competição em que a mãe sairá como vencedora. Sua vitória é o que Bergman (1978) nomeou de “prazer secreto”.

Há outra cena que ilustra essa competitividade gerada pela mãe na relação com a filha. A cena é descrita também do ponto de vista de Eva, a filha, que durante uma conversa aberta com a mãe detalha a experiência de ser constrangida, frequentemente, pela mãe. Segundo Beauvoir, tomada pela inveja, a mãe tenta diminuir a filha na medida em que ela mesma não consegue realizar as possibilidades que a filha tem. Assim, “prende a filha em casa, vigia-a, tiraniza-a, recusa-lhe todos os lazeres, propositadamente veste-a de modo ridículo, fica furiosa

se a adolescente se pinta, se ‘sai’” (ibid, p. 692). Como mostra a passagem, a consequência gerada na filha é uma insegurança extrema em aceitar quem realmente é:

Eva: Eu tinha quatorze anos. [...] Você começou a trabalhar com ginástica. Fizemos ginástica juntas. Você achava meu cabelo muito comprido e cortou. Ficou horrível. Então, você cismou que meus dentes estavam tortos e tive que usar um aparelho. Minha aparência era grotesca. Você disse que eu não podia mais usar calças compridas e mandou fazer vestidos para mim, sem me consultar. Não me recusei, porque não queria chateá-la. Você me trouxe livros que não compreendia. Li e reli e depois nós tínhamos que discuti-los. Você discursava e minha cabeça estava vazia. Eu tinha receio que você fosse me gozar por minha burrice. Mas uma coisa eu entendi. Nada da minha verdadeira personalidade podia ser aceita ou amada. Você estava obcecada e eu fiquei mais medrosa e aniquilada. Eu dizia o que você queria e fazia os seus gestos. Não tinha coragem de ser eu mesma mesmo quando estava sozinha porque eu tinha ódio do que eu era. Foi horrível, mamãe. Ainda fico trêmula quando penso naqueles anos. Foi horrível. Não me toquei que tinha ódio de você pois estava certa de que nos amávamos. Por não poder odiá-la, meu ódio se transformou num medo insano. Tive pesadelos. Roía minhas unhas. Arrancava meus cabelos. Tentava gritar mas só conseguia pronunciar grunhidos sufocados que me deixavam com mais medo e pensei que estava ficando louca.

A fala impacta pela descrição detalhada da violência sofrida por Eva. Em condições como as da personagem, em que a criança e/ou adolescente tem poucas condições de reconhecer e de comunicar os próprios limites, os pais podem fazer uso de seu poder e de seu controle, reforçando desde a infância, com isso, a “cultura de dominação” (hooks, 2016, p. 90) na qual estamos inseridos. Nesse sentido, as crianças são vistas não a partir de uma relação amorosa, mas como “propriedade do pai e da mãe, para que façam com elas o que bem entenderem” (hooks, 2016, p. 90). Entretanto, seria insuficiente culpabilizar a mãe pelo sofrimento gerado na filha, uma vez que as raízes do problema podem ser localizadas nas sedimentações históricas de nosso tempo.

3.5 Toda mãe tem rede de apoio?

É necessário retomar a indicação de Beauvoir quando a autora coloca que a mãe capaz de realizar uma maternidade saudável é aquela mulher com condições psicológicas e materiais suficientemente estáveis. Ainda que, à primeira vista, as características indicadas por Beauvoir pareçam se referir à individualidade de uma mulher, elas devem ser compreendidas, necessariamente, a partir das especificidades de idade, classe e raça que atravessam a sua condição social. Badinter também corrobora essa posição, ao colocar que “o desejo de ter um filho é complexo, difícil de precisar e de isolar de toda uma rede de fatores psicológicos e sociais”. (Badinter, 1980, p. 16).

Nesse sentido, um dos fatores decisivos no modo com que a mulher conduzirá a maternidade é a relação que o pai da criança estabelece com ela e com a criança, no caso das relações heterossexuais. Um pai que participa das decisões na educação da criança divide com a mãe a responsabilidade e, conseqüentemente, a sobrecarga que o exercício de maternas traz.

Um pai ausente, por sua vez, que tem pouco contato com a mãe e a criança, deixa a cargo da mãe descobrir os recursos materiais para realizar o seu papel e suprir as necessidades da criança. A dificuldade que a mãe passa é descrita em um conto literário a seguir.

Em “Insubmissas Lágrimas de Mulheres” (2016), Evaristo narra a história de Lia Gabriel, personagem cujo filho de quatro anos recebe o diagnóstico psiquiátrico de esquizofrenia. Para o médico, suas birras, que incluíam ataques a si mesmo, indicavam um desenvolvimento precoce da psicose. Lia Gabriel contou com a ajuda das duas filhas de seis anos para cuidar de Gabriel e ainda trabalhar:

Do pai, com certeza, você deve estar me perguntando sem perguntar [...] o pai já tinha ido embora, havia quase dois anos. Saiu de casa, depois de uma briga, em que, para me proteger, peguei as crianças e fui para a casa de minha mãe, cuidar de nossas feridas do corpo e da alma. Quando retornei com as crianças, todos os compartimentos estavam vazios. Nem uma cama ele deixou. Por vingança havia levado tudo, inclusive nossas roupas. Forrei o chão com as poucas que nos restaram, as que eu tinha levado, e passamos a noite. (Evaristo, 2016, pp. 97-98)

Conforme Lia Gabriel desenvolve sua narrativa, fica explícito que se trata de uma história de violência doméstica seguida de abandono. Durante os primeiros anos na maternidade, Lia Gabriel apresentava dificuldades de conciliar as tarefas do lar com o cuidado das crianças, uma vez que não podia contar com nenhuma ajuda externa e que, para qualquer pessoa sozinha, era praticamente impossível dar conta. Dessa forma, o pai poderia ser figura essencial no funcionamento saudável da família e da casa assumindo algumas responsabilidades domésticas, mas, em vez disso, enxergava que todas as tarefas do lar eram de dever da sua esposa. Quando ela não dava conta, pois é difícil para qualquer pessoa dar conta de uma casa e três crianças sem ajuda, o pai a punia com agressões físicas, presenciadas pelas crianças. Dessa forma, foi vivendo no seguinte ambiente violento que Gabriel passou a ter as primeiras crises diagnosticadas como psicóticas:

Era uma tarde de domingo, eu estava com as crianças assentadas no chão da sala, fazendo uns joguinhos de montar, quando ele entrou pisando grosso e perguntando pelo almoço. Assentada eu continuei e respondi que o prato dele estava no microondas, era só ele ligar. Passado uns instantes, ele, o cão raivoso, retornou à sala, avançou sobre mim, arrastando-me para a área de trabalho. Lá, abriu a torneira do tanque e, tampando a minha boca, enfiou minha cabeça debaixo d'água, enquanto

me dava fortes joelhadas por trás. Não era a primeira vez que ele me agredia. As crianças choravam aturdidas. Eu só escutava os gritos e imaginava o temor delas. Em seguida, ele me jogou no quartinho de empregada e, com o cinto na mão, ordenou que eu tirasse a roupa, me chicoteando várias vezes. Eu não emiti um só grito, não podia assustar mais as crianças, que já estavam apavoradas. O que mais me doía era o choro desamparado delas. Depois, ele voltou à sala e me trouxe o meu menino, já nu, arremessando a criança contra mim. Aparei meu filho em meus braços, que já sangravam. Começou, então, nova sessão de torturas. Ele me chicoteando e eu com o Gabriel no colo. E, quando uma das chicotadas pegou o corpo do menino, eu só tive tempo de me envergar sobre meu filho e oferecer as minhas costas e as minhas nádegas nuas ao homem que me torturava. (ibid, pp. 101-102)

Ao se limpar e levar suas crianças para a casa da mãe, Lia Gabriel foi aconselhada a retornar para o lar e conversar com o pai a fim de definir um encaminhamento da situação levando em consideração o futuro das crianças. Porém, ao chegar em casa, o marido já havia ido embora e levado tudo que julgou lhe pertencer. Nesse sentido, considerando o risco de vida que Lia Gabriel, Gabriel Máximo e as duas gêmeas corriam, a saída do pai de casa foi experienciada mais como alívio do que como desamparo. Porém, foi preciso que Lia Gabriel explorasse todos os seus recursos disponíveis e lidasse com inúmeros desafios materiais e sociais para que fosse possível conciliar o trabalho, as tarefas domésticas e o cuidado das três crianças:

E foi nessa ocasião que tomei, sozinha, a diretriz de minha vida. Deixei a escola em que trabalhava pelas manhãs, como professora de matemática, e passei a dar aulas particulares em casa. De dia, tinha uma boa clientela, crianças e jovens. De noite, adultos que estavam se preparando para algum concurso. Trabalhar em casa foi a solução encontrada, e eu não tinha como pagar uma auxiliar para me ajudar a cuidar das crianças. Entretanto, o mais difícil foi na época em que recebi o diagnóstico de Gabriel e quando as crises dele se tornaram mais frequentes. Perdi, inclusive, muitos alunos, pois tive de iniciar o tratamento do menino. Muitas vezes levava os três, quando não encontrava ninguém que pudesse ficar com as meninas. Nas horas vagas, isto é, na solidão da madrugada, comecei a fazer pequenos consertos em aparelhos domésticos e, hoje, sou a única mulher que tem uma oficina eletrônica na cidade. (ibid, pp. 98-99)

Como mostra a passagem, Lia Gabriel empenhou esforços para poder trabalhar e cuidar de seus filhos. Entretanto, a história de Lia Gabriel não precisa ser vista como a de uma mãe vencedora que, mesmo com as dificuldades, deu a volta por cima em nome de seu dever materno, pois isso seria individualizar o problema e esperar que todas as que estiverem na mesma situação se esforcem da mesma maneira para que as dificuldades sejam superadas. É sabido que nem sempre é possível.

O valor no conto de Evaristo é que ele traz luz às tensões que permeiam a maternidade, incluindo as relações com membros familiares que também têm responsabilidade direta no cuidado das crianças, embora nem sempre sejam disponíveis para assumi-las.

Segundo Beauvoir, para analisar uma experiência de maternidade é preciso considerar o processo da gravidez. É na gravidez que começam a surgir os indícios de como a maternidade irá se desenrolar. Na verdade, falar em gravidez, no singular, exclui a diversidade dessa experiência que é vivida de maneira própria por cada mulher, “segundo as relações que a mulher mantém com a mãe, com o marido e consigo mesma” (Beauvoir, 2009, p. 656), nas palavras da autora. (ibid, p. 656).

Uma vez que a mulher grávida ainda precisa cuidar de si mesma, uma rede de apoio sólida se mostra fundamental (embora nem sempre possível) tanto durante a gravidez quanto após o nascimento do filho. Ainda que essa rede possa ser composta por profissionais da área da saúde, são as necessidades de cuidados domésticos da criança que se fazem mais urgentes, como preparação de comida, banho etc.

Em “No Limiar da Vida” (Bergman, 1958), Hjärdís é uma jovem mulher de gravidez indesejada. Após ser levada à maternidade para conter um sangramento, ela se recupera e recebe alta da equipe médica. Porém, ciente dos desafios que irá enfrentar nos meses restantes da gravidez, e após o nascimento do bebê, Hjärdís reluta em ir para casa, e se abre sobre sua condição social com Cecilia, uma das grávidas que divide a enfermaria com ela:

Hjärdís: Se eu tivesse alguém que me amasse o bastante para querer casar comigo. Se eu tivesse algum lugar para morar, de modo que o bebê tivesse um lar. Então eu estaria contente por conta do bebê também. Não como a Stina, claro. Mas ainda assim... Do meu jeito. Sempre gostei de crianças. Nos tempos passados.
 Cecilia: Quando foi isso? Há muito tempo atrás?
 Hjärdís: Fiquei cansada de trabalhar em casa. Nada acontecia. Aí eu parti.
 Cecilia: Seus pais não podem ajudar você?
 Hjärdís: Não. Minha mãe jamais me perdoaria. Jamais. Essa foi a última coisa que me disse. Ela não queria que eu partisse. Ela temia que eu me metesse em confusões. “Não ouse voltar para casa com uma criança”, ela disse.
 Cecilia: As mães dizem cada coisa, mas no fim elas sempre recebem as filhas com os braços abertos.
 Hjärdís: Não a minha mãe. Ela sempre foi tão arrogante e metida, apesar de o meu pai ser apenas um lenhador. Meu pai... Não acho que se importaria tanto. Mas a minha mãe...
 Cecilia: E o pai da criança?
 Hjärdís: Ele não é um pai. Ele só quer se livrar dela. Já fez isso uma vez. Sabe... Eu não sabia que era assim. Não sabia de nada. Só fiz o que ele me mandou fazer. Mas nunca vou fazer isso de novo. Nunca. Prefiro me afogar do que fazer isso de novo. Por que não saiu logo no início? Sinto como se fosse um tumor que apenas toma todo o meu sangue. Mas é verdade o que disse. Ele não fez nada de errado. Penso sobre isso, às vezes, à noite. Não fez nada de errado, não pediu para nascer. Mas lembro-me que, quando era criança, já desejava sair de casa. Pensava: “Quem decidiu que eu devia ter nascido aqui? Quem decidiu isso”. Ainda assim, tive uma boa vida, se comparada com a que esse aqui vai ter. Sem um pai e todo o resto. Quando crescer, vai perguntar: “Por que me teve? Teria sido melhor se tivesse me deixado morrer.”

Cecilia: Ainda assim acho que deve falar com sua mãe. As mães não são sempre do jeito que a imaginamos. Elas também foram jovens e não terão esquecido isso (Bergman, 1958).

Na fala de Hjördis, é possível perceber que a maternidade inicialmente idealizada dá lugar aos desafios concretos que fazem com que a personagem questione sua própria decisão. Com a ausência do pai da criança e a incerteza do apoio da mãe, Hjördis experimenta uma gravidez solitária, ao mesmo tempo em que se mostra consciente de suas limitações para realizar o cuidado da criança. Se, por um lado, ela se preocupa com o futuro provavelmente precário de seu filho, por outro, ela lamenta sua própria condição, na medida em que sente os efeitos do desenvolvimento do bebê no seu corpo.

Assim, faz-se pertinente uma diferenciação feita por Beauvoir sobre o que seria a perspectiva da maternidade como algo sagrado, que é a mais recorrente no senso comum, e a perspectiva da maternidade como um fardo. Nas palavras da autora, “O filho não é mais um tesouro sem preço: gerar não é mais uma função sagrada: essa proliferação torna-se contingente, importuna, é mais um dos inconvenientes da feminilidade”. (Beauvoir, 2009, p. 654).

Como Hjördis sente o seu bebê como se fosse um dano ao seu corpo (“Sinto como se fosse um tumor que apenas toma todo o meu sangue”), longe de ser uma promessa de salvação, tal como na experiência de idealização da maternidade, “o feto é uma parte de seu corpo e um parasita que a explora (ibid, p. 568). E, justamente por implicar em uma relação da mulher com ela mesma antes de tudo, é que a gravidez pode se desenrolar de maneira dramática conforme for a rede de apoio com que essa mulher poderá contar.

Vale ressaltar que a rede de apoio não é somente familiar. Faltam creches, instituições parceiras e flexibilização dos modos e horários de trabalho de mulheres com filhos. No contexto brasileiro, as mais desamparadas são as mulheres negras e pobres, principalmente quando se trata de meninas e de adolescentes grávidas e as que vivenciam um quadro de depressão pós-parto.

Casos mais graves do que aqueles de depressão pós-parto são aqueles nos quais o parto é seguido de morte da mulher. Dados de 2023 (Negritude Socialista Brasileira) revelam que, no Brasil, mais de 60% das mulheres que morrem em decorrência da gravidez e do parto são mulheres negras e pardas. A alta taxa de mortalidade têm raízes no preconceito histórico que estrutura a sociedade brasileira, e suas consequências são experienciadas na pele daquelas que recebem tratamento diferenciado por serem pretas.

Segundo a enfermeira e doutora em saúde pública Emanuelle Góes (2023), há um mito que é repassado na formação dos profissionais de áreas da saúde que consiste em supor que as pessoas negras toleram mais dor. Esse mito acirra a violência obstétrica sobre mulheres pretas. Góes descreve o histórico da violência a que as mulheres negras eram submetidas, revelando que o racismo à mulher negra e mãe possui raízes antigas. Ao se referir às práticas clínicas de um médico de renome na área da ginecologia, Góes diz: “Ele abria mulheres negras grávidas para fazer experimentos, realizava cesáreas sem anestesia. Existe essa história já construída e ela faz parte do processo de como uma pessoa negra é atendida no sistema de saúde” (Negritude Socialista Brasileira, 2023).

Trata-se de uma violência que é racista, estrutural e que com o tempo passou a ser também institucionalizada, uma vez que os profissionais naturalizam o preconceito no âmbito de sua prática profissional. Na mesma reportagem, a doutoranda em antropologia Rebeca Ferreira chama a atenção para o fato de que tais práticas constituem um genocídio sobre a população negra feminina, uma vez que trata-se de mortes que poderiam ser evitadas. Assim, é escancarado como “mulheres negras são privadas do direito e do acesso à saúde” (ibid).

Ao ouvir mulheres negras que são tratadas com preconceito no contexto dos cuidados pré-natais, o racismo ganha um outro componente: o preconceito a respeito da sexualidade das mulheres negras. Como Rebeca demonstra, mulheres negras são agredidas verbalmente durante o parto, ao ouvirem de membros da equipe de saúde frases como: “na hora de abrir as pernas não doeu”, “deu para branco e não deve nem saber quem é o pai”, “essas pretas dão para todo mundo” (ibid).

Assim, ainda que instrumentos legais existem para proteger qualquer pessoa que seja acompanhada pelo Sistema Único de Saúde, na realidade o que ocorre é a erradicação desse direito pelo machismo e pelo racismo.

Nesse sentido, a gravidez, a gestação, o parto, os cuidados são situações não pessoais ou individuais, mas sim políticas, econômicas, sociais, que implicam a necessidade de uma destruição do sentido que concentra esses fenômenos e os restringe à figura da mulher.

3.6 A relação consigo mesma

A forma de relacionar-se consigo mesma muitas vezes reflete o modo como a sociedade vê e constitui o que se considera *a mulher*.

Beauvoir alerta que mesmo as mães que expressam entusiasmo com a gravidez e com a chegada do bebê podem, em seu íntimo, experimentar sentimentos conflitantes, o que fica claro na história de Cecilia, personagem de “No Limiar da Vida” (Bergman, 1958) que chegou à maternidade para conter um sangramento, mas que sofreu um aborto espontâneo antes que pudesse receber os cuidados médicos:

Foi um erro desde o início. Não era para ter bebê nenhum. Não diga nada, eu já sei. Não tente me consolar. Não preciso disso agora. Mas preciso dizer isso. É imperativo que eu diga. Digo agora que vejo com mais clareza. Esse bebê não era desejado. O pai dele não o desejava. E a mãe não era forte o bastante para amá-lo sozinha. Desse modo, não podia ter nascido. Mas descartado ralo abaixo ou colocado num vidro para estudos científicos. Eu ouvi falar de como fazem isso. Você descartou pelo ralo aquilo que poderia ter sido o meu filho. Eu merecia isso. Não era forte o suficiente. Não o amava o suficiente. Não, não vá! Precisa me ouvir. Raramente eu falo, mas agora preciso falar. Não estou me sentindo mal. Agora vejo tudo com clareza. Com uma total e absoluta clareza. Eu sempre soube... Sabia que não seria boa o bastante, nem como esposa, nem como mãe. Algumas pessoas talvez estejam predestinadas a nunca serem boas o bastante. Você não acha, enfermeira? E tem noção disso desde o começo. Eu não via isso com tanta clareza quanto vejo agora. Agora parece que sempre soube. Quando fiquei sabendo que estava grávida, não conseguia me sentir feliz. Lá no fundo, algo me dizia que esse bebê nunca iria nascer. Eu sabia que Anders não me amava. Ele nunca me disse, claro. Ele nunca diria uma coisa dessas. Mas eu via isso em seus olhos quando lhe disse que teríamos um filho. Não foi nada. Não pode ser nada. Está tudo acabado agora. E também não vou morrer de tristeza. Vou comer, rir e dormir de novo. Até já dormi e ri. Agora todos vão ser gentis comigo. Vão me mandar flores e livros. Eu sou assim, você entende? Tenho meus amigos e meu trabalho. E tantas coisas bonitas. Faço bordados tão lindos! Terei tudo isso de volta quando eu sair daqui. Aqui tudo é tão diferente. Posso senti-lo. As pessoas ficam diferentes aqui dentro. Até mesmo eu. A pobre e assustada Cecilia Ellius. Talvez não seja apenas o útero que se abra aqui, mas a pessoa toda. Nunca esquecerei esse momento. Nunca estarei tão próxima da vida de novo. Pelo menos ela passou pelas minhas mãos, pelo meu ventre. Mas como água... Como água que não deixa vestígios (Bergman, 1958)

A passagem é forte pela sinceridade com que Cecilia se abre sobre seus sentimentos, que, durante a gravidez, não eram confessados para ninguém e nem para ela mesma. Uma vez que eles destoam daquilo que a tradição prescreve como sendo o sentimento do amor materno, natural e inerente a todas as mães saudáveis, Cecilia entraria em conflito consigo mesma se assumisse que se sentia diferente do que era esperado sentir, um conflito insuportável para sustentar considerando a incerteza do desejo do marido pela criança. Assim, como coloca Beauvoir “É preciso considerar que as decisões e os sentimentos confessados da jovem mãe nem sempre correspondem a seus desejos profundos”. (Beauvoir, 2009, p. 656)

Ainda no que diz respeito à análise da experiência da gravidez, a relação com o próprio corpo também se mostra fundamental pelas mudanças significativas por que ele passa. Assim, se a mulher tem uma forte identificação com o seu corpo e acredita que ele representa

quem ela é, pode ser mais desafiador para ela atravessar a experiência da gravidez, na medida em que seu corpo for se modificando e crescendo.

Beauvoir descreve um grupo específico de mulheres que tendem a sofrer durante a gravidez por esse motivo. Longe de se sentirem realizadas e plenas com o estado de seu corpo na gravidez, trata-se de mulheres que “se apreendem essencialmente como objeto erótico, que se amam na beleza de seu corpo” (ibid, p. 671) e que, portanto, “sofrem ao se verem deformadas, feias, incapazes de suscitar o desejo. A gravidez não se apresenta a elas como uma festa ou um enriquecimento, e sim como uma diminuição do seu eu” (ibid, p. 671). Mas, uma diminuição de seu “eu” do ponto de vista de quem? É sabido que as sedimentações históricas que estruturam os comportamentos das mulheres são machistas e exercem constantemente um culto ao corpo tido como atraente que, vale lembrar, muda de padrão na história.

Para além do corpo, mudanças fisiológicas alteram a relação da mulher grávida com os alimentos. Se esse estranhamento com o próprio corpo e com os alimentos não for cuidado e não receber atenção, a mulher grávida pode acabar culpabilizando a criança e, conseqüentemente, rejeitando-a antes mesmo de seu nascimento. Em “No Limiar da Vida”, Hjärdis desabafa com Cecília sobre sua condição na enfermaria da maternidade:

Hjärdis - Não sinto o gosto. Não sinto o gosto de nada. É culpa dessa maldita criança.

Cecília - Não a chame de maldita. Ela não fez nada de errado.

Hjärdis - Não. Mas eu fiz. Acham que sou horrível. Eu também acho. Acho que sou horrível. Não quero responder assim, mas as palavras simplesmente saem de minha boca. Eu falo mal de tudo, mas no íntimo não quero fazê-lo. Então, à noite, quando não consigo dormir, fico tão zangada comigo mesma. Tudo cresce e cresce, E eu sempre acabo no rés do chão. Tudo o que faço dá errado. Não sei o que fazer. Droga. Que porcaria eu fiz. Deixei cair o cigarro. (Bergman, 1958)

Nesse sentido, vale fazer um contraponto. Se Hjärdis, personagem europeia e branca de Bergman, reclama da criança, Evaristo (2016) nos apresenta uma perspectiva diferente, evidenciando como é diverso o modo como cada mulher procederá na experiência da maternidade.

Lia Gabriel, personagem de Evaristo, se entrega ao trabalho menos por opção e mais por imperativo para garantir o sustento de seus filhos. Para essa personagem, há pouco tempo disponível para reflexões e reclamações sobre o impacto dos filhos e da maternidade solo em sua vida. Pode-se mesmo dizer que há pouco tempo para ela ser *egoísta*, ainda que como forma de lidar com a realidade precária em que se encontra, ou, do contrário, seus filhos não

se alimentam. Simplesmente, ela trabalha e encontra no trabalho as respostas, e os recursos, que suprem suas necessidades e as de seus filhos.

Para Collins (2021), esse fenômeno pode ser descrito da seguinte maneira: as mulheres pretas “Eram alvo desproporcional de violência misógina. Eram mães que não tinham recursos para criar seus filhos como gostariam, mas tinham laços com o valor atribuído à maternidade na diáspora africana. (Collins, 2021, p. 47)

Hjördis e Ceci, por outro lado, podem refletir sobre seu desejo, suas limitações e as condições impostas a elas. Como consequência, ao olharem para seu sofrimento, têm o tempo necessário para construir com base em conversas uma rede de apoio que dê conta de ajudá-las a suportar seu sofrimento. Com isso, Hjördis e Ceci têm a oportunidade de atentar para os efeitos de seu comportamento na criança, o que por si só já reduz os danos que, comumente, são decorrentes de uma maternidade indesejada.

Vale ressaltar, contudo, que o custo necessário para que Hjördis e Ceci vejam a si mesmas como suficientemente boas para suas crianças, nos termos que o ideal da maternidade propõe, é que elas olhem para como se relacionam consigo mesmas, mesmo que isso rompa com a imagem de perfeição que elas têm delas mesmas.

Diferentemente de Lia Gabriel que começou a trabalhar para sustentar a família, e de Hjördis e Ceci que analisaram suas motivações durante a gravidez, em “Sonata de Outono”, Charlotte se recusou grande parte do tempo a olhar para si mesma e a analisar suas relações durante a maior parte da sua vida. Com isso, suas possibilidades de lidar com a situação foram mais restritas, o que ocasionou que ela buscasse na relação com a filha uma proteção para si mesma, invertendo, com isso, os papéis de mãe e de filha:

Charlotte: Acho que queria que você cuidasse de mim. Me abraçar e me consolar. Eu era a criança. [...] Vi que você me amava e eu queria amar você. Mas tinha medo de suas exigências. Eu não tinha nenhuma.

Eva: Pensei que tinha.

Charlotte: Não quis ser sua mãe. Queria que você soubesse que eu era tão indefesa quanto você. (Bergman, 1978)

Uma vez que Charlotte não ocupa o papel central de cuidado na vida das filhas, deixando-o a cargo do pai, ela teve tempo para se dedicar a outras atividades de sua vida. Tal comportamento difere daquele padrão de normalidade imposto pela tradição às mães. Como dito anteriormente, trata-se de um padrão imposto pela tradição e respaldado na religião e no senso comum. Mas, como Badinter (1980) coloca, trata-se, também, de um padrão que é construído historicamente e que é, portanto, circunstancial.

Segundo Badinter, no que concerne à cultura ocidental europeia, as mulheres da classe burguesa foram as que inicialmente se sensibilizaram “com os argumentos das autoridades

locais e médicas” (Badinter, 1980, p. 215) de que as crianças necessitavam de assistência constante para sobreviverem aos primeiros anos de vida. Antes disso, as crianças morriam ainda na infância em decorrência das péssimas condições sanitárias. Como eram mulheres que dispunham de mais tempo que as demais, uma vez que “não tinham ambições mundanas, nem pretensões intelectuais, nem necessidade de trabalhar ao lado do marido” (ibid, p. 215), elas passaram a se ocupar cotidianamente dos cuidados de suas crianças, deixando de entregá-los às amas após o nascimento para acomodá-los na rotina do lar.

Segundo Badinter, é nesse contexto histórico que a maternidade passa a ser tomada como ideal. Agora, as mulheres burguesas têm uma casa cujo funcionamento é de sua responsabilidade. Ainda, o dever de cuidado com os filhos confere às mulheres da classe burguesa a condição de se impor ao marido e ter sua palavra validada, o que lhes confere o lugar de autoridade até então incomum, uma vez que ao homem cabia a última palavra por ele ser o provedor.

3.7 A relação com o pai

Na linha de Badinter, Beauvoir ressalta que a responsabilidade da mãe cresce conforme ela assume os cuidados diretos com os filhos, o que lhe confere voz de mando nas decisões da família. Entretanto, Beauvoir faz um contraponto pertinente. Para a autora, a mãe permanece dependente da relação estabelecida com o pai dos filhos na medida em que ele contribuir financeiramente com as despesas da família. Assim, nas palavras de Beauvoir, “a relação da mãe com os filhos se acha estreitamente comandada pela que mantém com o esposo” (Beauvoir, 2009, p. 697).

Há uma cena de Bergman que ilustra essa questão da relação da mãe com o pai. Em “No Limiar da Vida” (Bergman, 1958), Cecília questiona seu marido, Anders, sobre o desejo dele pelo bebê, ao intuir que ele não o deseja como ela esperava. Cecília questiona porque sabe que quanto mais envolvido Anders estiver com a paternidade, maiores são as chances de o casal estabelecer uma relação de parceria que facilite os cuidados do bebê.

A resposta de Anders sugere uma tendência em se abster da responsabilidade e terceirizar os cuidados da criança aos médicos. Ainda que na circunstância específica seja o adequado a se fazer, já que Cecília precisa conter um sangramento, a desimplicação do pai numa circunstância delicada no mínimo é ensejo para que ganhe força o sentimento de solidão de Cecília:

Cecília - Você realmente quer esse bebê, Anders? Eu preciso saber. Não queria saber antes, mas agora preciso saber.

Anders - Não há nada que você e eu possamos fazer. Os médicos farão o que puderem. Se der para salvar o bebê, ele decerto será salvo. É só entregá-lo aos cuidados dos médicos, como um pacote. Um grande pacote com outro pequenino dentro. (Bergman, 1958,)

A participação do pai se mostra determinante tanto no aspecto material, no sentido de realizar os cuidados que atendam às necessidades do bebê, quanto no aspecto emocional, ao se deixar envolver nas preocupações que concernem ao bem estar do filho.

Nesse sentido, como pontuado pertinentemente por Beauvoir, “os sentimentos que ele próprio alimenta têm também grande influência” (Beauvoir, 2009, p. 677) sobre a criança, ainda que não digam respeito diretamente a ela. Assim, a relação que a mãe estabelece com a criança é influenciada por uma gama de fatores que moldam inclusive o sentido que a criança terá na vida na mãe, podendo variar de um fardo para uma joia, uma libertação ou uma segurança, traduzindo-se na prática em bons tratos ou, nos casos de maior hostilidade, em negligência extrema.

Há outra cena de Bergman ilustra como a relação que a mãe estabelece com a criança é influenciada pela sua relação com o pai. Em “Sonata de Outono” (Bergman, 1978), os casos extraconjugais que Charlotte manteve durante o casamento tiveram consequências não apenas no relacionamento com o marido, mas na própria convivência da filha com seus pais. Eva deixou de ocupar o papel de filha para ocupar o papel de conselheira do pai:

Charlotte: Você gosta de mim, não é?

Eva: Você é minha mãe.

Charlotte: É uma maneira de responder.

Eva: Você gosta de mim?

Charlotte: Eu amo você.

Eva: Ama mesmo?

Charlotte: Acabei com minha carreira para ficar em casa com você e papai.

Eva: Suas costas não deixaram você estudar seis horas por dia. Sua técnica ao piano piorou assim como as críticas. Eu não sabia o que odiava mais. Quando você estava em casa ou quando estava viajando. Agora entendo como a vida do papai e a minha eram um inferno por sua causa.

Charlotte: Seu pai e eu fomos muito felizes. Eu teria feito qualquer coisa por ele.

Eva: Você não foi fiel a ele.

Charlotte: Não é verdade. Fui completamente honesta com Josef. Me apaixonei por Martin e morei com ele durante 8 meses. Não foi um mar de rosas.

Eva: Era eu que tinha que ficar com papai de noite. Era eu que tinha que consolá-lo repetindo que mesmo assim você o amava, e que com certeza você voltaria. Li suas cartas em voz alta. Suas compridas, amorosas e divertidas cartas nas quais você nos contava sobre suas interessantes viagens. Sentávamos lá como dois idiotas lendo e relendo suas cartas. Achávamos que você era a pessoa mais maravilhosa do mundo. (Bergman, 1978)

Nesse sentido, embora o pai também tivesse participação na negligência sofrida por Eva, uma vez que deixou sua frustração no casamento repercutir na relação com a filha, é

sobre a mãe, normalmente, que recai a maior cobrança pelos cuidados com a criança. Isso pode ser visto inclusive na atitude de Eva, ao não demonstrar ressentimento pelo pai ao passo que culpa a mãe pela sua infelicidade. Beauvoir estranha que recaia sobre a mãe a maior parte da responsabilidade pela criança, ainda que sejam contingentes as relações e o contexto em que se dá a maternidade: “Agora a sociedade, o marido, a mãe e seu próprio orgulho exigem que preste contas daquela pequena vida estranha como se fosse obra sua” (Beauvoir, 2009, p. 686).

Assim, ao longo de seu crescimento, os comportamentos da criança serão remetidos pela sociedade à criação dada, preponderantemente, pela sua mãe. Considerando o sistema capitalista no qual estamos inseridos, em que se deve conquistar o tempo todo alguma coisa, observa-se que se o filho tem mérito em seus sucessos e realizações ou se *fracassa*, o mérito ou demérito será atribuído ou cobrado dos pais e, em maior parte, da mãe.

Meruane argumenta para indicar que é sobre a mãe que recai com mais força o papel de garantir o sucesso do filho e que esse deve ser o maior empreendimento de sua vida. Nas palavras dela, “todo o resto que uma mulher-mãe desejar fica então reduzido a uma irresponsabilidade contra o bem-estar e a sobrevivência de seus descendentes” (Meruane, 2014, p. 145).

3.6 A culpa materna e o processo de libertação

Quando o filho é bem sucedido, a mãe desempenhou bem seu papel. Por outro lado, o fracasso do filho é indício de que a mãe faltou, em algum momento, com sua responsabilidade, quebrando a confiança que lhe fora socialmente depositada. É importante ponderar que, tanto num caso quanto no outro, o tempo disponível para formar o filho será irremediavelmente menor do que as demandas endereçadas à mulher, quer a mãe trabalhe fora, no lar, tenha rede de apoio sólida e ajuda nos cuidados com a criança ou não, uma vez que o filho, dentre outras coisas, “quebra, rasga, suja, é um perigo constante para os objetos e para si próprio; agita-se, grita, fala, faz barulho: vive por sua conta” (Beauvoir, 2009, p. 686).

Trata-se de um cuidado marcado pela exaustão, uma vez que há outras atividades que ocupam o tempo da mãe. Cada mulher responderá de um modo diverso às demandas que lhe chegam. Mas, se há algo comum à experiência materna no contemporâneo, é a exigência de que todas as mães sejam mães exemplares: não somente na maternidade, em qualquer atividade que a mulher vier a desempenhar. Uma das exigências colocadas a essa supermãe, é

que ela não tenha descanso, pois se trata de uma época que valoriza “mais a energia [...], o sacrifício mais do que um equilíbrio no qual todos façam sua parte” (Meruane, 2014, p. 127).

A consequência gerada na mulher é o sentimento de culpa, pois, por mais que ela tente dar conta de tudo e ser “o modelo de mulher” (ibid, p. 131) que se espera dela, há mais demandas a serem atendidas do que tempo disponível para realizá-las. Nesse sentido, por um lado, a entrada relativamente recente da mulher branca no mercado de trabalho lhe confere independência e autonomia em relação ao marido e à figura paterna, por outro, sua contribuição tanto dentro quanto fora do lar, para ser de fato justificada, deve ser “fundamental e insubstituível” (ibid, p. 132).

Assim, Meruane coloca adiante que é importante que as mulheres tenham consciência da “situação com a qual se confronta (m)” (ibid, p. 133) e sobre o contexto no qual estão inseridas. Uma vez que as exigências sociais às quais se submetem incidem sobre sua tentativa de “se sentir superior” através da comparação com outras mulheres, trata-se de uma questão de contingência ela estar por cima ou por baixo.

Por outro lado, se a mulher for capaz de responder às mesmas exigências a partir não do dever, mas do seu “tesão” (ibid, p. 133), ela poderá se sentir mais serena para desempenhar o que lhe é demandado, na maternidade e fora dela, dentro dos próprios limites e possibilidades, uma vez que o ideal de mulher terá cedido espaço à mulher real e possível.

Entretanto, reconhecer e aceitar seus limites para que suas possibilidades possam vir à luz é um processo desafiador, que exige, sobretudo, disponibilidade emocional, além de uma rede de apoio bem estruturada. Ou seja, mesmo o contato consigo mesma é algo que está sujeito às contingências do ambiente em que a mulher se encontra. Ainda que queira e que se esforce para isso, a mulher não pode, voluntariamente, atender às exigências que lhe são colocadas. Meruane desenvolve uma reflexão pertinente, nesse sentido, a partir do exemplo da mulher que é mãe e artista. Se essa mãe precisa trabalhar de forma assalariada para garantir a renda, além de se dedicar à rotina da maternidade, cabe a questão: “de onde tira o espaço temporal e mental para o ofício criativo?” (ibid, p. 77).

Para essas mulheres que querem se dedicar ao ofício criativo e serem bem-sucedidas através dele, Meruane parece ver apenas três saídas: se abster de ter filhos, abortá-los ou, no caso dos filhos lhe acontecerem, abandoná-los aos cuidados de outrem. Mas a autora faz uma ressalva: com essas últimas mulheres, a vida não será justa.

É o que pode ser ilustrado em “Sonata de Outono” (Bergman, 1978), na história de Charlotte, que deixa suas filhas aos cuidados do pai para poder viajar e se dedicar à vida de escritora. Ao viajar para o exterior por períodos prolongados e expandir sua rede de contatos

profissionais, Charlotte se realiza na profissão que escolheu, ainda que ela seja, eventualmente, questionada pelos colegas sobre o grau de dedicação à maternidade. O questionamento é baseado tanto na ideia do senso comum de que a realização plena advém à mulher pela maternidade, quanto na responsabilidade que é conferida à mãe nos cuidados com os filhos:

Charlotte: Você me repreende por ter viajado e por ter ficado em casa. Aqueles anos foram infernais. Minhas costas doíam e eu não podia estudar. Compromissos importantes foram cancelados. Minha vida parecia sem significado. Estava com a consciência pesada de estar sempre longe de você e papai. Você está com um sorriso irônico. Estou tentando falar a verdade. Apenas estou dizendo como me sentia. É bom falarmos de uma vez, então não falaremos mais nisso.

Eva: Continue.

Charlotte: Eu estava em Hamburgo tocando a Primeira de Beethoven. Não foi muito difícil e tudo correu bem. Depois do concerto, jantei com Schmess, o maestro. Sempre fazíamos isso. Depois de comer e beber um pouco, eu estava me sentindo bem e descontraída. Minhas costas não estavam doendo mais. Schmess disse: ‘Por que você não fica em casa com seu marido e sua filha e leva uma vida digna em vez de se sujeitar à possibilidade constante de humilhação?’ Olhei para ele, dei risada e disse: ‘Será que toquei tão mal?’. ‘Não’, ele disse. Mas me lembro de 18 de agosto de 1934. Tocamos a Primeira de Beethoven juntos, em Linz. Você tinha vinte anos. A plateia estava lotada, tocamos como deuses e a orquestra estava inspirada. Depois o público aplaudiu de pé e a orquestra fez uma fanfarra. Então ele disse: ‘Você vestia um vestido vermelho e simples de verão. Seu cabelo caía até a cintura’. ‘Como você pode se lembrar disso?’, perguntei. ‘Escrevi na minha partitura’, ele disse. ‘Anotei todas as minhas grandes experiências.’. Quando voltei para o hotel, não conseguia dormir. Eram três da manhã quando telefonei para Josef e disse que ia parar de viajar para ficar em casa com vocês. Iríamos ser uma família de verdade. Josef ficou muito feliz. Nós dois choramos de emoção e falamos durante duas horas. E estava decidido. Naquele verão fomos muito felizes, não fomos? (Bergman, 1978)

Ao viajar para o exterior como pianista a trabalho e experimentar a música como ofício, Charlotte se percebe preenchida de satisfação tanto pelo reconhecimento do público quanto pela vaidade que a admiração do maestro lhe traz. Assim, ao valorizar sua imagem a partir da validação do outro, Charlotte se nutre de tal modo que lhe parece possível ser feliz no casamento e na maternidade. De fato, segundo Beauvoir, a mulher “só pode consentir em dar vida se a vida tem um sentido; não poderia ser mãe sem tentar desempenhar um papel na vida econômica, política, social” (Beauvoir, 2009, p. 696).

Entretanto, no caso de Charlotte, a felicidade que ela narra em retornar para o lar é superficial, porque advém não exatamente de uma realização no trabalho e na vida particular, o que lhe poderia conferir alguma autoestima segundo Beauvoir: “A mulher de vida pessoal mais rica será a que mais dará ao filho e menos lhe pedirá será quem adquire no esforço e na luta o conhecimento dos verdadeiros valores humanos, será a melhor educadora” (ibid, p. 696).

Ao contrário, a felicidade de Charlotte advém de um fascínio pela própria imagem, que se mostra frágil e circunstancial, na medida em que essa imagem não se sustenta na realidade cotidiana e fora dos espaços de música e dança. Nesse caso, o que é feito da maternidade é aquilo que Beauvoir nomeia como “um estranho compromisso de narcisismo, de altruísmo, de sonho, de sinceridade, de má-fé, dedicação e cinismo” (ibid, p. 682). Conseqüentemente, ao retornar para casa e encontrar o marido e as filhas, a atmosfera que Charlotte experimenta é a do tédio e o sentido do seu retorno para o *lar* sequer é claro para si mesma.

3.7 Desculpando a si mesma por trabalhar

Meruane indica um caminho de resistência para a mulher que é mãe e que pode contar com uma rede de apoio considerável tanto para ajudá-la nos cuidados com a criança quanto para lhe servir de suporte no cuidado consigo mesma: “não deixar que as encham de culpas” (Meruane, 2014, p. 123). Especificamente, Meruane indica que não é necessário consentir com “o não-ter-trabalho ou vida-fora-do-lar” (ibid, p. 123) por mais que a culpa lhe sobrecarregue.

Isso porque, conforme desenvolve Meruane, “a rua para elas é um lugar estimulante, o trabalho é um espaço de desafios e satisfações (assim como de indiferenças e incertezas de que elas conseguem desviar)” (ibid, p. 123). Ainda, essa mulher deve ser a protagonista da própria história, fazendo com que o filho, com isso, ocupe o lugar daquele que “é uma personagem de suas vidas, mas não quem domina seus ritmos existenciais”. (ibid, p. 123).

Situar a resistência da mulher mãe na sua relação com o trabalho, no entanto, exclui uma série de casos particulares nos quais o trabalho representa para a mulher mais uma ocasião de exploração, e de privação dos cuidados adequados com a própria criança, do que de libertação. É o caso das empregadas domésticas que, em troca de receber o básico para sobreviver, precisam se dedicar praticamente em tempo integral aos cuidados com a casa, os filhos e até os cães da patroa.

3.7.1 Trabalho: libertação ou aprisionamento?

Em 2020, o filho de nove anos de uma empregada doméstica caiu da janela do nono andar de um prédio de luxo, em Recife. Sem ter com quem deixar a criança, a empregada

levou seu filho para o trabalho. Ele havia ficado sob os cuidados da *patroa* de sua mãe, enquanto esta levava o cachorro da família para passear.

Porém, ao realizar o cuidado do menino, a *patroa* parece desconsiderar que se trata de uma criança incapaz de se responsabilizar pelo próprio cuidado, e o libera para que ele, sozinho, ande de elevador pelo prédio. O filho da empregada desembarca no nono andar, se projeta para fora da janela e cai. Chegou a ser socorrido, mas faleceu posteriormente, em decorrência do abandono negligente da mulher branca, de classe alta, colonial.

Nesse sentido, bell hooks, atualiza a discussão sobre a relação entre maternidade e trabalho, ao colocar que há “realidades não previstas [que] exigem que pensadoras feministas visionárias revejam a relação entre libertação e trabalho” (hooks, 2016, p. 72). Para a empregada que perdeu seu filho em 2020, longe de representar uma libertação da culpa materna, seu trabalho revelou o preconceito e o racismo da *patroa* com o menino, dos quais a mãe foi impossibilitada de protegê-lo. Essa situação é extrema se comparada a tantas outras nas quais o trabalho ocupa mais o lugar de restrição do que de liberdade para a mulher que é ou não mãe e que precisa ou que quer trabalhar em condições subalternas.

3.7.2 Mães de criança pequena: todas podem trabalhar?

É de conhecimento geral que muitas mães de filhos pequenos encontram muitas dificuldades para serem admitidas em empregos formais se comparadas às mulheres sem filhos. Há um preconceito de que a rotina materna não pode ser conciliada com a dedicação ao trabalho, e, sobretudo, com um trabalho bem feito, o que faz com que recrutadores incluam em seus questionamentos iniciais perguntas que ultrapassam os limites do âmbito profissional, como a pergunta se a mulher tem ou não filhos, quem cuidará desses filhos enquanto ela estiver trabalhando etc.

Nesse sentido, ainda que o trabalho possa ser uma libertação para muitas terem sua vida estendida do lar e da maternidade para a rua, para algumas ele sequer é uma possibilidade, dadas as dificuldades colocadas em razão do preconceito.

Nas palavras de hooks, as feministas que insistem que há algo de comum na experiência das mães que trabalham “não se deram conta de que o desemprego em massa se tornaria regra, que as mulheres poderiam se preparar para empregos que simplesmente não estariam disponíveis” (ibid, p. 72).

Mesmo as mães que são assistidas por programas sociais não encontram estabilidade em sua condição, uma vez que na lógica capitalista há “o conservador, e às vezes liberal, assédio aos programas sociais” (ibid, p. 72). E, mesmo nas minorias dos casos em que a mulher é admitida no trabalho, sua condição não será necessariamente melhor se ela for mãe solteira. Collins (2021) fala em “disparidade de riquezas” (Collins, 2021, p. 36) ao comparar famílias tradicionais com famílias raciais e, sobretudo, chefiadas por mulheres solteiras.

Assim, como coloca hooks, são as mães solteiras e sem dinheiro as mais “culpadas e demonizadas por sua condição econômica” (ibid, p. 72), o que pode ser observado na história da personagem Hjördis, em “No Limiar da Vida” (Bergman, 1958). Hjördis sabe que será muito difícil conseguir emprego sendo mãe solteira de um bebê, mas sua dificuldade parece não ser legitimada e compreendida pela enfermeira, que lhe oferece soluções aparentemente simples e viáveis para cada impasse levantado pela futura mãe:

Enfermeira: [...] Gostaria de lembrar a você mais uma vez o que eu disse antes. A situação das mães solteiras na Suécia hoje é completamente diferente do que foi há trinta, quarenta anos atrás. O Estado está aí para ajudar e proteger a mãe enquanto ela luta pela criança. Há o auxílio maternidade e regalias para a criança. Creche gratuita e seguridade social. Os direitos da criança são protegidos por lei e a secretaria da infância irá auxiliá-la. Vão garantir que receba ajuda do pai. Há casas de apoio onde será bem-vinda antes e depois do parto. Seria obviamente melhor se entrasse em contato com seus pais. Você... Você tem medo de sua mãe, não é? Eu poderia ligar...

Hjördis: Não tenho medo de minha mãe.

Enfermeira - Não se preocupe. Não faremos nada sem a sua permissão. Mas saiba que as perspectivas em relação a isso mudaram drasticamente. Não é nem vergonhoso nem desafortunado que uma garota dê à luz. Pode se chamar de senhora e conseguir uma casa.

Hjördis: E de onde eu tiraria o dinheiro? Do banco?

Enfermeira: Pode receber um empréstimo e ter prioridade na lista de espera.

Hjördis: E como vou pagar o aluguel?

Enfermeira - Teria de trabalhar, claro.

Hjördis: E quem cuidaria da...

Enfermeira: Há creches excelentes com mensalidades muito em conta para os de baixa renda.

Hjördis: E à noite? Quando ficar doente? (Bergman, 1978)

Na verdade, a preocupação da personagem Hjördis é legítima se considerarmos a cultura em que ela se encontra. De fato, numa sociedade caracterizada pela heteronormatividade e pelo culto à família tradicional, mulheres solteiras que ousam realizar a maternidade e criar sua criança independentemente da participação do pai recebem cobranças que são relativamente depreciativas se comparadas às demais mulheres. O tratamento social que lhe é dado é constituído pelo preconceito de que uma criança só poderá se desenvolver com segurança, cuidados e afeto se ela for criada numa família de acordo com o padrão familiar tradicional.

Nas palavras de hooks, isso acontece porque “Uma visão utópica da família patriarcal permanece intacta” (hooks, 2016, p. 21), que é a família dos comerciais de televisão, composta por pai e mãe que vivem um relacionamento perfeito e que, conseqüentemente, criam crianças bem-sucedidas.

Nesse sentido, como hooks pondera adiante, não há garantias de que uma família tradicional seja *funcional*, e tampouco que seus filhos se comportem de acordo com suas expectativas todas as vezes. A pressão recai, porém, com força sobre a mãe solteira, que pode tanto desenvolver sentimentos positivos pela criança quanto abertamente rejeitá-la, como é o caso de Hjördis. Quando questionada pela enfermeira sobre a felicidade em ser mãe, Hjördis expressa repulsa pela criança:

Enfermeira - Bem... Algumas coisas terão de ser feitas por você mesma. A felicidade de ter uma criança, algo por que viver... Diga-me... Não vai tentar ver a coisa por esse lado? Como um presente? Algo precioso. Algo que nem todas podem ter, por mais que queiram. Há mulheres que nunca poderão ter um filho porque...
 Hjördis - Está tentando me fazer chorar.
 Enfermeira - Não, minha querida, não quero emocioná-la.
 Hjördis - Não sou sua querida. E quer me ver chorar porque assim eu amoleço. E uma vez amolecida, vai me forçar a falar.
 Enfermeira - Não vamos forçar você a nada.
 Hjördis - Vai me forçar a dar à luz. Dinheiro daqui e dali. Casas aqui e casas ali. “Não são maravilhosos?”. Eu os acho repugnantes. Repugnantes e repulsivos. O que sabe sobre essas coisas? Só leu os livros em sua mesa. Nunca esqueceu a camisinha em casa ou viu braços tatuados te prendendo (Bergman, 1958,)

No fim, Hjördis decide levar adiante a gestação e ter a criança mesmo com sentimentos conflitantes em relação a ela. Após telefonar para sua mãe, revelar a gravidez e se certificar de que poderia contar com a sua ajuda nos cuidados com o bebê, Hjördis agradece às enfermeiras pelo trabalho feito na contenção do sangramento, pelas conversas e se sente esperançosa na lida com o que vem pela frente. Mas, nem tudo se resolve. Novamente, só se pode contar com o apoio de outra mulher: a mãe, no caso.

Por outro lado, do ponto de vista da criança que será criada, vale colocar um contraponto. Por mais que haja “evidências que comprovam que o bem-estar das crianças não está mais assegurado em uma família disfuncional cujo chefe é um homem do que em uma família disfuncional cuja chefe é uma mulher” (hooks, 2016 p. 21), crianças que crescem em uma família formada alternativamente ao modelo tradicional tendem a ser inseguras segundo hooks, uma vez que vêm de uma família socialmente menos estimada e que não está de acordo com o padrão.

A insegurança gerada na criança advém tanto do contexto social em que ela se desenvolverá quanto da própria insegurança daqueles que convivem diretamente com ela.

Seja mãe solteira ou pais casados, é muito mais o modo como eles administram seus limites e possibilidades, assim como as expectativas que nutrem acerca do desenvolvimento da criança, que terá efeito significativo no desenvolvimento de sua existência. Portanto, a forma da família importa menos do que o modo com que escolhem ou conseguem se relacionar.

3.8 Mulheres e a prática da violência infantil

A violência contra as crianças é uma realidade no mundo e no Brasil. Dados da Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos, disponibilizados pelo governo federal, revelam que foram feitas pouco mais de cinquenta mil denúncias (50.098) anônimas de violência contra a criança no primeiro semestre de 2021 no Brasil. De acordo com as investigações empreendidas, cerca de oitenta por cento acontecem em casa e são praticadas por parentes próximos à criança. Em mais da metade dos casos (57%), a mãe é a principal suspeita.

hooks reforça que a violência contra as crianças é uma realidade também nos Estados Unidos. Segundo ela, as mães geralmente são culpadas pelas agressões porque “são as principais responsáveis por tomar conta delas” (hooks, 2016, p. 90). De acordo com a autora, há dados médicos que mostram que crianças sofrem violência diariamente, muitas delas chegando a morrer. E coloca: “Mulheres perpetuam essa violência tanto quanto homens, se não mais. Uma grande diferença entre pensamento e prática feministas tem sido a recusa do movimento em confrontar diretamente a violência de mulheres adultas contra crianças.” (ibid, p. 90).

Nesse sentido, uma das principais contribuições de hooks para o debate sobre a condição da mulher é que a autora desloca a mulher da posição de vítima (ainda que ela seja, sem dúvida, o lado menos privilegiado da disputa de poder no contexto patriarcal) para a posição de agente perpetuador da violência, o que ocorre, sobretudo, na ocasião da educação das crianças. Enfatizar a dominação masculina é importante, desde que não funcione como um mecanismo para isentar as mulheres de atentarem para as próprias práticas violentas que remetem “à ética da dominação que diz que os poderosos têm direito de comandar quem não tem poder e podem usar quaisquer meios para subordiná-los” (ibid, p. 91).

E a autora vai além, ao nomear o mecanismo que justifica a dominação masculina sobre as mulheres e que é o mesmo que justifica as práticas violentas de mulheres sobre crianças: a “hierarquia do patriarcado capitalista de supremacia branca” (ibid, p. 91). Nesse sentido, a criança não é sujeito da própria história na medida em que ela ainda não desenvolveu o cuidado de si e a percepção dos limites entre ela mesma e o mundo. Dessa

forma, a criança existe enquanto o outro, no discurso da escola, da mãe, dos médicos etc., mas não enquanto sujeito.

Assim como, conforme Kilomba, a mulher preta existe no discurso da branquitude até que ela reivindique o lugar de sujeito e narre a própria história. Trata-se de uma lógica cujo exercício do poder se dá nas relações. No que diz respeito ao aspecto identitário, a mulher branca ocupa ora o lugar privilegiado, quando na relação com as crianças, ora o lugar desprivilegiado, quando na relação com homens. Nas palavras de hooks, a função das práticas violentas é garantir a manutenção do funcionamento social que privilegie o exercício do poder para determinados grupos, “quer seja em um relacionamento homem-mulher, quer seja na conexão entre pais ou mães e crianças” (ibid, p. 82).

Se hooks situa a discussão no âmbito social, ao utilizar o termo branquitude para designar as relações hierárquicas que estruturam a cultura patriarcal, Beauvoir se detém no ponto de vista individual da mulher que perpetua a violência. Para ela, “uma mãe que bate no filho não bate somente nele, em certo sentido não bate absolutamente na criança: vinga-se de um homem, do mundo, de si mesma” (Beauvoir, 2009, p. 683). Além de se vingar, a mãe quer provar que continua a mandar, mesmo que uma criança, ou o adolescente, lhe dê evidências de que sua autoridade não é tão inquestionável assim diante das demais influências do mundo externo ao lar.

Beauvoir sugere que a mãe que luta pela manutenção do próprio domínio sobre a criança chega a invejar as possibilidades de futuro que lhes são abertas e que, para ela, já não se fazem possíveis: quanto mais sua “filha cresce, mais o rancor rói o coração materno; cada ano encaminha a mãe para seu declínio; de ano em ano o corpo juvenil se afirma, desabrocha, esse futuro que se abre à frente da filha. parece à mãe que lhe foi roubado” (Beauvoir, 2009, p. 691). Assim, a violência contra a criança pode ocorrer de diversas formas, sendo as mais comuns a física e a psicológica. Uma cena de Bergman ilustra como a violência psicológica, uma das mais graves e de difícil identificação, ocorre.

Em “Sonata de Outono” (Bergman, 1958), a personagem Eva descreve sua experiência de sofrimento com a negligência e os abusos maternos sofridos na infância:

Eva: Para você, eu era uma boneca que você brincava quando tinha tempo. Se eu ficasse doente ou me comportasse mal você me entregava à babá. Você se fechava e trabalhava. Ninguém podia incomodá-la. Eu ficava lá fora ouvindo. Quando você parava para tomar café, eu entrava para ver se você realmente existia. Você sempre foi gentil, mas seus pensamentos estavam longe. Quando eu falava, você quase não respondia. “Obrigada. A mamãe quer ficar sozinha agora. Vá brincar lá fora. O dia está tão lindo.” Você sempre parecia tão atraente e eu também queria ser atraente. Ficava preocupada que você não iria gostar da minha aparência. Eu era tão feia, magra, com olhos grandes, lábios largos e sem sobrancelhas. Meus braços eram

magros demais e meus pés grandes demais. Pensei que minha aparência fosse repugnante. Uma vez você me disse que eu deveria ser um menino, e deu risada para que eu não ficasse chateada. Mas eu fiquei. E tinha dias quando suas malas estavam lá embaixo e você falava ao telefone numa língua estrangeira. Eu rezava para que algo não a deixasse viajar. Mas você sempre ia. Você sempre me abraçava, me beijava, olhava para mim e sorria. Você tinha um cheiro agradável, mas estranho. Você era uma estranha já indo embora. Você não me enxergava. E então partia. Eu pensava: agora vou morrer, dói tanto. Nunca mais vou ser feliz. Como vou aguentar tanta dor por dois meses? E ficava no colo do papai, chorando. Ele ficava quieto com suas mãos macias na minha cabeça. Ele ficava sentado lá fumando seu velho cachimbo. Às vezes dizia: ‘vamos ao cinema esta noite’ ou ‘que tal sorvete hoje no jantar?’. Mas eu só queria morrer. Então os dias e semanas se passavam. Nós compartilhamos a solidão muito bem. Nunca tínhamos muito para falar, mas eu nunca o incomodava. Às vezes ele parecia preocupado. Na época eu não sabia que faltava dinheiro. Mas quando eu chegava com meus passos pesados, seu rosto se alegrava, e ele me acariciava com suas mãos pálidas. O tio Otto estava sentado no sofá bebendo conhaque. Ficavam murmurando. Nem sei se eles ouviam o que conversavam. Ou então tio Harry estava lá, e eles jogavam xadrez. Tudo ficava mais quieto. Eu podia ouvir o tique-taque de três relógios diferentes. Alguns dias antes de sua chegada eu ficava com febre de tanta empolgação. Me preocupava que podia ficar realmente doente. Porque você tinha medo de pessoas doentes. Quando você chegava, eu ficava feliz e não conseguia falar. Você ficava impaciente e dizia: ‘Eva não parece muito satisfeita em ter sua mãe de volta.’ Eu corava como uma beterraba e começava a suar. Não podia falar, não tinha palavras. Você era a dona de todas as palavras em nossa casa.

Charlotte: Você está exagerando.

Eva: Preciso acabar de falar. Sei que estou um pouco embriagada mas se não fosse assim, não teria coragem de dizer o que disse. Se não digo mais, é porque estou com vergonha. Você pode se explicar e eu vou ouvir e compreender como sempre fiz. Te amei, mamãe. Era uma questão de vida ou morte. Mas não confiava nas suas palavras. Não combinavam com seu olhar. Você tem uma linda voz. Quando pequena, eu a sentia no meu corpo inteiro. Mas instintivamente eu sabia que você não estava expressando seus sentimentos. Eu não entendia suas palavras. A coisa mais horrível era quando você estava com raiva e sorria. Quando você estava com ódio de papai e o chamava de ‘meu bem’. Quando você estava cansada de mim e me chamava de ‘minha querida filhinha’. Que silêncio! (Bergman, 1978)

É já adulta que Eva consegue descrever a experiência dos abusos e da negligência que sofreu. hooks chama de “sadismo maternal” o comportamento da mulher que sente alguma satisfação em exercer o domínio sobre a criança, e traz luz ao fato de que as teorias feministas ainda não trataram com seriedade a questão da violência da mulher adulta sobre a criança (hooks, 2016, p. 90). Beauvoir é mais branda em sua crítica, colocando que é praticamente irresistível para a mulher abusar de seus direitos sobre os filhos, a não ser que ela fosse “perfeitamente feliz, ou uma santa” (Beauvoir, 2009, p. 695).

Em todo caso, para além de individualizar a questão da violência contra a criança na relação que a mulher estabelece, primeiramente, consigo mesma, Beauvoir questiona se os cuidados com a criança devam ser de responsabilidade unicamente dos pais, propondo que eles passem a ser divididos socialmente, inclusive “sob o controle de adultos que só tivessem com ele relações impessoais e puras”. (ibid, p. 696).

Meruane também argumenta nessa direção, ao colocar que tanto as mães que se culpam por trabalhar e ter menos tempo com o filho, quanto as mães que assumem a tarefa dos cuidados integrais com a criança, ainda que para isso abram mão de sua vida fora do lar se encontram irremediavelmente em situação de frustração “por não saberem transformar a saturação, a infelicidade, a ira em formas de ação política que possam socializar a tarefa da criação”. (Meruane, 2016, p. 74).

Assim, a formação de uma rede de apoio para além da família mostra-se importante para o processo de retirar da mulher o peso da responsabilidade sobre a criança. O pai, a família e também as instituições teriam papel chave no desenvolvimento de uma criança, uma vez que a criança já é formada num contexto social que vai além da sua família de origem.

Neste capítulo, analisamos a experiência da maternidade e realizamos um deslocamento do seu lugar de essencial na vida das mulheres para o lugar de possibilidade. Retiramos das noções de amor e de instinto materno o seu caráter natural, para situá-los em uma prática discursiva perpetuada historicamente através da tradição. Questionamos a ideia de que uma mãe, para ser socialmente considerada boa, poderia prescindir de condições materiais favoráveis ao exercício da maternidade, uma vez que os analisadores interseccionais mostram que a experiência da maternidade é produzida pelas condições histórico-político-sociais-econômicas que constituem e transpassam as experiências singulares.

Com isso, questionamos também o ideal de que a maternidade fornece uma experiência de plenitude e de justificação da própria existência para as mulheres que a realizam, ideal esse que é marcado por dois preconceitos: que a mulher não precisará se dedicar a nenhuma outra área da vida para se sentir satisfeita, e que a relação da mulher com sua criança será sempre saudável. Diante das dificuldades concretas enfrentadas no exercício da maternidade, perguntamos pela rede de apoio que se apresenta ou não diante da maternidade, assim como pelas suas reais condições de desenvolver uma relação mais própria consigo mesma.

Encontramos no trabalho uma via de emancipação para a mulher que é mãe, ainda que o trabalho não se realize como ocasião de libertação para todas as mulheres, como exemplificamos na pesquisa. Por fim, analisamos o fenômeno da violência contra crianças praticada por mulheres, uma vez que esse fenômeno diz de uma constituição cultural que prega o exercício do poder e da sobrecarga que a mulher tem muitas vezes diante dos

cuidados com a criança, ao passo em que quebra a idealização acerca da maternidade como necessariamente desejada e amorosa.

No próximo capítulo, faremos a descrição de uma prática psicoterapêutica em grupo formado por mulheres. As análises empreendidas até aqui constituem solo teórico onde firmaremos um exercício psicoterapêutico atento para as sedimentações históricas de nosso tempo e para a conseqüente geração de sofrimento que as práticas discursivas normalizadoras têm sobre as mulheres.

CAPÍTULO IV

CUIDADO ENTRE MULHERES: UMA ÉTICA AMOROSA

Neste último capítulo, tendo feito um embasamento teórico que esperamos ser consistente para combater o preconceito de gênero em suas mais variadas expressões no cotidiano e na produção de conhecimento, descrevemos aqui uma experiência de prática em grupo terapêutico formado por mulheres.

Trata-se de uma prática inspirada no que hooks (2021) chama de ética amorosa, que seria simplesmente um modo de tratar as pessoas baseado no respeito, no compromisso com o crescimento e com o desenvolvimento espiritual de todos.

hooks questiona os valores capitalistas que geram adoecimento, como a competitividade, o exercício de poder e o individualismo. No caso das mulheres, esses valores sobrecarregam sua existência uma vez que elas representam o *polo inferior* na opressão de gênero.

Assim, caberia a pergunta: como produzir uma emancipação que seja a partir do vínculo estabelecido com outrem? Butler já colocara que o grau de decisão que todo ator tem sobre si varia na medida em que ele estabelece relações com outros atores. Kilomba, por sua vez, falava de uma emancipação através da enunciação da própria história, que devolveria para a mulher o lugar de sujeito da própria existência. E Beauvoir questionou mais de uma vez a falta de sororidade observada entre mulheres. Esses elementos nos parecem suficientes para justificar uma prática terapêutica em grupo, formado especificamente por mulheres, como recurso importante no processo de libertação das tradições.

Assim, realizaremos uma breve apresentação do projeto próximo a como ele foi apresentado à Comissão de Ensino responsável por conceder sua autorização. Em seguida, mencionaremos o referencial teórico de psicoterapia em grupo na área de fenomenologia-existencial. Por fim, descreveremos a experiência de acompanhamento do grupo e seu consequente processo de autonomia em relação ao projeto.

4.1 Apresentação do projeto

A presente descrição é um desdobramento da ação de implantação de um grupo terapêutico no Serviço de Psicologia Aplicada da UFF/Niterói entre junho de 2022 e fevereiro de 2023, com agenda aberta para o público-alvo de mulheres. Intitulada “Grupo de Cuidado entre Mulheres”, a ação ofereceu assistência psicológica às interessadas, alimentando-se das pesquisas realizados pelo LAPHEPSI - Laboratório de Estudos, Pesquisas e Extensão em Fenomenologia, Hermenêutica e Psicologia, cadastrado pelo CNPq. Toda a prática foi

fundamentada na desconstrução do feminino como sedimentação identitária e no empoderamento do feminino como ferramenta de resistência.

Com a fase atual de análise dos resultados do projeto, pretende-se ampliar o conhecimento acerca dos problemas de gênero que estão na estrutura da realidade brasileira e que geram sofrimento, bem como as possibilidades de cuidado clínico a partir do dispositivo de grupo. O grupo contribuiu na construção ética de uma rede de cuidado e em defesa dos direitos humanos, acolhendo e propiciando às mulheres a possibilidade de encontro, relato, diálogo, reflexão em grupo.

Conforme Camasmie (2012), a terapeuta não está acima do processo psicoterápico em grupo, mas incluída nele, já que há expectativas por parte das participantes em relação ao seu olhar e às suas intervenções. Na linha de Camasmie, bell hooks desenvolve a noção de ética amorosa como caminho de resistência ao patriarcado. Mas, como adotar uma ética amorosa nas práticas clínicas em grupo com mulheres? Segundo hooks, a partir de um compromisso com a responsabilidade, com o cuidado e com o crescimento consigo e com os demais, de modo que a vida de todas/os seja melhorada.

Nessa ética, é pressuposto que todas/os têm direito de ser livres e de viver bem, mas, para isso, é necessário investir tempo e compromisso, uma vez que a ética amorosa abre caminho para a transformação de si. Para hooks, isso é o verdadeiro amor. Não significa que não haverá coisas ruins, mas que elas poderão ser enfrentadas de maneira que a vida seja elevada e não amaldiçoada.

Assim, a facilitação de um espaço seguro possibilitou às participantes se colocarem em condição de abertura umas com as outras, o que, gradualmente, conferiu ao grupo de mulheres vida própria e independente do espaço institucional. Nesse sentido, a força da troca coletiva e dos laços criados no projeto demonstrou a potência do cuidado horizontal entre mulheres indicando um caminho possível de resistência.

4.2 A psicoterapia em grupo

Ana Tereza Camasmie, psicóloga com experiência na psicoterapia em grupo a partir da abordagem fenomenológico-existencial, em sua tese de doutoramento coloca reflexões sobre psicoterapia em grupo enquanto possibilidade de singularização para aqueles que dela se beneficiarem. Numa linha que pode ser aproximada à ética amorosa de hooks, Camasmie parte da noção heideggeriana de ser-com para desenvolver uma compreensão de que existimos sempre em relação com o outro, e não antes dela, e que, portanto, os vínculos

grupais podem ser terapêuticos justamente pelo resgate dessa estrutura essencial e constitutiva de nosso modo de ser. Isso não significa meramente que o intuito do trabalho psicoterápico em grupo seja desenvolver técnicas de socialização. Para além disso, trata-se de:

Colocar em questão os modos vinculares já conhecidos, compartilhar verdades generalizantes e ter coragem de desestabilizá-las na presença de outros olhares, sustentar posicionamentos sem aprovação pública, experimentar confiar em estranhos e correr o risco de não ser acolhido. (CAMASMIE, 2012, p. 38)

Camasmie ressalta que cuidar de si não é excludente de cuidar do outro, e que é no modo como eu cuido do outro que eu me mostro como sou, a partir do modo em que essa convivência com o outro acontece. Ou seja, ao coexistir com o outro se torna possível emergir das relações estabelecidas, na psicoterapia em grupo ou na vida cotidiana, pessoas cuidadosas, possibilitando que escolhas individualistas deem espaço a movimentos de confiança no mundo e no outro. Nesse sentido, o respeito é, para Camasmie (Ricoeur *apud* Camasmie, 2012), um vínculo essencial na dinâmica das relações terapêuticas, pois ele dá condições para que afetos tenham direito à existência mesmo que não sejam aqueles incentivados em nossa sociedade, como alegria, felicidade etc.

Para o encontro em grupo entre mulheres, desenvolver uma atenção para o modo como elas se olham, conversam, se dirigem umas às outras, e mesmo às suas expressões durante a fala, para além dos conteúdos que elas trouxeram aos encontros, é importante para não recair, desavisadamente, em dinâmicas que sejam constrangedoras para elas, perguntando sempre se elas querem falar sobre aquilo, se elas têm algo a dizer que possa contribuir para o que a outra participante possa ter dito, se elas preferem falar num próximo encontro, ou se elas simplesmente querem ficar em silêncio, já que essa também é uma maneira possível de habitar o mundo. Nesse sentido, desenvolver um espaço de co-pertencimento passa pela aceitação das diferenças umas das outras, por mais que as histórias possam remeter a uma lógica estrutural comum de preconceitos e de opressões.

A figura da terapeuta nessa dinâmica ocupa um lugar essencial, já que ela é também um membro do grupo, ainda que a partir de um modo de atenção diferenciado.

O fato de o terapeuta poder participar como um membro mostra ao grupo que ele é capaz de cometer erros, de apresentar fraquezas, mas que, sobretudo, sua presença não é uma representação, ele não é um personagem invulnerável. Portanto, não cabe a ele nenhum papel superior no grupo, de máximo saber, de julgamento, ou de observação passiva (*ibid.*, p. 86).

Além disso, a terapeuta não determina a dinâmica que o grupo irá seguir. Uma vez que o *ser-aí* da mulher é indeterminação, abertura de sentido ao que lhe vem ao encontro, não está

no controle da terapeuta, e de qualquer outra participante do grupo, os afetos, falas, gestos e comportamentos que aparecerão no grupo, cabendo a ela, a partir da própria atenção ao que se dá entre as participantes e na relação das participantes com ela, retornar isso ao grupo de modo a manter a abertura de possibilidades que propiciem um empoderamento na própria relação que o grupo irá estabelecer, cuja forma em que se dará também não tem como ser prevista, uma vez que “uma relação terapêutica não é dada previamente à experiência do estar junto” (ibid, p. 81).

4.3 Descrição da experiência

Neste ponto do trabalho, será realizada uma interpretação dos dados coletados em diário de campo ao longo do andamento do projeto. Registros escritos dos encontros presenciais, mensagens de texto, fotos, áudios e e-mails constituem o material de análise que nos servirá de apoio, além da própria narrativa da terapeuta, que constitui também um instrumento em análise por si mesmo.

Os nomes das participantes serão preservados. Sua identidade será igualmente protegida, de modo que detalhes que não sejam decisivos para o andamento da análise da experiência possam ser suprimidos ou modificados sem qualquer alteração no conteúdo relevante da experiência. Detalhes tais como: profissão, cidade natal, conteúdo das queixas apresentadas, etc., portanto, serão revelados apenas quando forem determinantes para a compreensão da história das mulheres e quando constituírem os marcadores de raça, classe, idade, etnia que, como tratado ao longo deste trabalho, fundamentam toda e qualquer experiência humana.

No decorrer do grupo, as mulheres participantes foram informadas de que o projeto seria analisado e, posteriormente, incluído no trabalho de conclusão de pós-graduação, ao que elas consentiram sem expressarem objeções. Ao contrário, acolheram a ideia, sendo inclusive uma possibilidade que elas acompanhem os desdobramentos da sua própria experiência em grupo aqui na versão escrita, se assim desejarem. Na verdade, algumas das participantes mantêm contato periódico com a terapeuta, enviando mensagens de texto com atualizações ou mesmo em situações de crise.

A terapeuta acolhe e se coloca à disposição para pensarem juntas numa possibilidade de acompanhamento que atenda às suas demandas e que esteja dentro de suas possibilidades, seja no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) em suas modalidades de atendimento em grupo e individual, seja no atendimento particular.

4.3.1 Divulgação do grupo e estrutura

O cartaz de divulgação do projeto incluía as informações objetivas sobre o horário e início do grupo acompanhadas do seguinte texto:

“Qualquer doença na alma deve ser vencida com uma transformação na alma. Essa virada é feita por meio da afirmação do próprio valor - uma afirmação abastecida pela preocupação com os outros.” (bell hooks). As vagas para o grupo de cuidado entre mulheres estão abertas. Esse espaço é totalmente gratuito e vinculado ao Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da UFF, tendo como proposta um espaço de cuidado e de acolhimento com aposta no vínculo e no respeito.

#pracegover No cartaz de fundo bege, há o desenho de três punhos femininos e de algumas folhas verdes na parte inferior. Em preto, as informações da Universidade Federal Fluminense, do Serviço de Psicologia Aplicada e da data de início do grupo: dia 06/06/2022, das 14h às 16h, presencial e semanalmente no campus Gragoatá, com 15 vagas e inscrições pelo e-mail grupotpmulheresuff@gmail.com até 30/05. Em vermelho, o título Grupo de cuidado entre mulheres e os nomes da coordenadora da ação, Cristine Mattar, e da co-coordenadora e mediadora, Thamiris Iorio.

O canal de contato que foi aberto para inscrição foi um endereço eletrônico que levava o nome do projeto. O contato foi disponibilizado no site do SPA da Universidade Federal Fluminense e nas redes sociais das coordenadoras do projeto. Houve também divulgação “boca-a-boca” para colegas de profissão e para pacientes já vinculados à prática psicoterápica individual da terapeuta, desde que tivessem o perfil de abertura para o trabalho em grupo e que este fosse pertinente ao seu projeto terapêutico.

Assim, durante cerca de vinte dias o canal de inscrições permaneceu aberto, o que gerou uma lista de espera dada a procura ser maior do que o número de vagas disponibilizadas. A fim de facilitar um espaço que favorecesse a troca e a atmosfera de proximidade entre as participantes, delimitamos um total de 10 vagas para o grupo.

Optamos também pela formação de um grupo único, que teria início e término nas datas estipuladas previamente pelas coordenadoras, totalizando nove meses. As participantes eram informadas sobre o número de vagas no ato da divulgação, já que essa informação constava no cartaz. A informação sobre a duração do projeto foi comunicada a partir do primeiro encontro presencial, para as participantes que se inscreveram.

Dessa forma, o grupo teria um núcleo que favoreceria a construção e manutenção do vínculo entre as mulheres, gerando continuidade entre os encontros. Conforme as participantes não pudessem eventualmente continuar, o número correspondente de vagas seria disponibilizado através dos mesmos meios de divulgação.

Poder-se-ia perguntar, e de fato foi perguntado pelas interessadas, o que seria preciso para inscrever-se no grupo. A resposta foi que bastaria a manifestação do interesse, acompanhada pela identificação do nome. Jamais os encontros poderiam acontecer se não houvesse interesse das participantes em estar ali, portanto, essa era a única condição: colocada não exatamente pelas coordenadoras, mas pela própria dinâmica da atividade.

4.3.2 A chegada das participantes

Logo no primeiro contato feito via e-mail pelas interessadas, ficou claro que elas já tinham expectativas sobre o projeto. Uma ou duas participantes perguntaram se se tratava de um curso sobre feminismo que seria ministrado, se haveria palestras e fornecimento de material didático. Optamos aqui por não entrar na questão de se foi ou não um mal-entendido ou um “curto” na comunicação, tendo em vista que as informações no cartaz e no texto que o acompanhou eram suficientemente claras, indicando a proposta de um grupo terapêutico e não a de um curso.

Abre-se espaço, assim, para analisarmos a própria expectativa da participante tal como ela se revelou no primeiro contato e na busca por mais informações sobre o projeto. A expectativa por ser direcionada, orientada, tutelada, e por transferir ao grupo e às coordenadoras a incumbência de atender à sua demanda. À participante que decidiu experimentar o grupo sabendo que não se tratava de um curso, foi esclarecido que os encontros se dariam de modo livre, sem qualquer direcionamento prévio por parte da terapeuta, salvo em situações de nenhuma manifestação inicial das mulheres, nas quais uma dinâmica visando à interação poderia ser proposta.

Essa participante repensou sua participação no grupo, após ter o primeiro encontro, e escreveu à terapeuta sobre seus interesses de ingresso na pós-graduação, solicitando mais informações sobre o programa em que o projeto está situado. É provável que o curso de Mestrado, por oferecer disciplinas, bibliografias e cursos estruturados, tenha soado para a participante como mais adequado para atender a sua demanda de orientação, já que seu objetivo profissional não pareceu ser claro para a terapeuta e também para ela mesma, ao menos nessa altura do contato.

Até o grupo ser formado, foram necessárias algumas semanas de tentativas. Isso porque a frequência dos encontros acabou sendo muito variável nas primeiras semanas: participantes que chegavam e, ao não terem suas expectativas atendidas, não retornavam

mais; participantes que chegavam depois, quando o grupo já tinha alguma continuidade. Então, foi necessário que fizéssemos ajustes nas condições para o grupo acontecer: as participantes precisariam não somente ter interesse em participar, mas também a disponibilidade.

Disponibilidade para quê? Para, muito além de comparecer na estrutura da UFF no horário combinado, falarem, ouvirem e se abrirem para o encontro, entendendo que esse movimento só pode ser feito em processo e que ele não prescinde da disponibilidade *emocional* (*e-movere*) tanto das participantes quanto da terapeuta. Assim, fez-se necessário que prováveis participantes que tivessem essa disponibilidade (que não é a mesma disponibilidade daquela exigida para um curso, por exemplo) fossem informadas da existência do grupo. Os efeitos dessa divulgação demonstraram que ela teve mais eficácia quando feita no tradicional “boca-a-boca”, diretamente às pessoas com necessidade do espaço e com disponibilidade para propriamente ocupá-lo.

Então, mulheres chegavam através da indicação de colegas em Psicologia que tinham alguma ex-paciente procurando por atendimento gratuito; por indicação das próprias participantes, que conheciam mulheres passando por alguma situação difícil, e, por fim, por indicação da própria terapeuta, que teve uma experiência de associar o acompanhamento individual de uma paciente ao trabalho em grupo. As indicações facilitaram que a conexão começasse a ser construída antes mesmo do encontro. Essas mulheres chegavam ao grupo já com alguma confiança estabelecida, o que as predispunha a se abrir ao encontro.

Dessa forma, o grupo foi ganhando consistência até chegar a um núcleo relativamente estável e constante de oito participantes. Ao longo dos encontros, algumas cenas chamaram atenção pela forma com que as mulheres se relacionavam umas com as outras e pelas conseqüências que as suas relações tinham para o andamento do próprio projeto. Pautada no vínculo construído entre as participantes, a ação de extensão inicialmente dava suporte para os encontros acontecerem ao mesmo tempo em que dependia deles para continuar existindo.

Assim, selecionamos aquelas cenas nas quais os encontros foram, na análise da terapeuta, facilitados pela disponibilidade de atenção da terapeuta e das participantes, como também aquelas em que os encontros foram tensionados até resultar no fim da ação (ou da necessidade dela) dois meses antes da data prevista inicialmente.

4.3.3 Busca e oferta de soluções: um cuidado possível?

Minerva, Diana e Íris eram três mulheres brancas, aposentadas, na faixa dos 55 aos 70 anos, que estavam no pátio conversando enquanto aguardavam o horário do início do grupo. Era um dos primeiros encontros e elas foram as primeiras inscritas a demonstrarem disponibilidade em participar semanalmente dos encontros. Minerva conhecia Diana há muito tempo, e assim, lhe repassou o cartaz do grupo. Diana, por sua vez, repassou para Íris, que era também sua conhecida. Assim, Diana conhecia tanto Íris quanto Minerva desde antes do grupo. Por sua vez, Íris e Minerva se conheceram nesse dia, antes da chegada da terapeuta.

Ao chegar, percebi que elas estavam muito à vontade no pátio, apesar do vento. Convidei-as para subir à sala de atendimento, mas elas me informaram que o elevador estava em manutenção. Propus que fizéssemos o encontro no pátio mesmo, uma vez que Minerva nos falou sobre dores no joelho. Assim, procuramos por uma área ensolarada próxima ao prédio e, entre plantas e gramados, nos acomodamos. Informei às mulheres que haviam confirmado presença do local onde estávamos, e perguntei para Diana a história de seus vínculos com Minerva e Íris. Enquanto Diana contava animadamente, Dóris chegou ao grupo e se sentou. Pedi para que ela se apresentasse, e convidei as outras a fazerem o mesmo.

Então, enquanto Dóris, mulher preta de cerca de 50 anos falava de suas motivações em participar do grupo, ela começou a chorar compulsivamente. Falava de suas frustrações conjugais e profissionais, assim como do frágil vínculo de relação com sua filha. Todas ouvimos pacientemente, fazendo perguntas sobre detalhes para entender melhor a situação e aguardando Dóris nos dizer. Foi nesse momento que chegou Aurora, mulher branca entre 25 e 30 anos. Ela se acomodou e se apresentou timidamente ao grupo, dando o espaço para que Dóris continuasse falando.

Dóris alternava sua fala com um choro prolongado. Durante todo o momento ela segurou sua bolsa sobre o seu colo. Preocupe-me em onde poderia conseguir água para oferecer àquela mulher, como estávamos no gramado longe dos prédios e do bebedouro. Até que, em algum momento, fiquei tranquila ao vê-la tirar uma garrafinha de água da própria bolsa e beber. Enquanto falava de seus problemas, a impressão que eu tinha era a de que ela se sentia em um “beco sem saída”: já tinha tentado de tudo, e simplesmente estava numa situação difícil com pouquíssima margem de ação.

Eu não sabia o que dizer, então simplesmente ouvi o que mais ela tinha para nos dizer, por mais que fosse angustiante não ter nenhuma palavra que fosse suficientemente boa para servir como solução dos seus problemas - como se fosse esse o propósito do grupo. Mas,

parece que as demais mulheres não tiveram tranquilidade, e começaram também a falar. Diana foi a primeira.

Em uma das pausas que Dóris fez, Diana começou a contar uma experiência pessoal que julgava ser parecida com a de Dóris, e como ela fez para resolver o problema. Em seguida, Íris e Minerva fizeram o mesmo. Até que as três, uma após a outra, começaram a oferecer uma série de conselhos de ordem prática para Dóris - o que ela deveria e poderia fazer para se livrar da situação.

Elas tentavam, através de conselhos, salvar Dóris do próprio sofrimento. O que tinha o efeito contrário, já que, com isso, não davam lugar para o sofrimento de Dóris aparecer e ser visto, o quão insuportável ele era. Entretanto, eu não sabia o que dizer para Dóris e muito menos para as três naquele momento. Era uma conversa de mulheres maduras e com décadas de experiência de vida e eu era uma terapeuta relativamente inexperiente no trabalho com grupo. Então, me ocorreu perguntar à Aurora, a moça na faixa dos 25 anos e que era a única que não havia se pronunciado ainda, se ela gostaria de falar.

Antes mesmo que ela respondesse, Diana lhe perguntou se era casada. Aurora riu, o que instantaneamente conferiu leveza à atmosfera do encontro. Então, respondeu que ela estava somente ouvindo até então porque não tinha passado por aquelas experiências que estavam sendo conversadas, mas que se identificou com a história de Dóris por fazer com que ela se lembrasse de sua mãe, e daí Aurora começou a falar também.

Fiquei aliviada, pois elas criaram um lugar comum apesar das diferenças de idade e raça. E o que seria esse lugar comum? O lugar de quem conhece a opressão pela experiência e do ponto de vista de quem é oprimido. Esse lugar tem como pano de fundo uma estrutura social que muitas vezes torna invisível a opressão e o sofrimento decorrente dela. Então, no encontro, Aurora, ainda que fosse a mais jovem, reconheceu o sofrimento de Dóris e o deixou ser, sem abafá-lo com soluções, apenas se conectando com ele a partir da própria história e da história de sua mãe.

Foi nessa ocasião que senti segurança para intervir, pois o grupo parecia mais equilibrado e várias perspectivas já haviam sido colocadas na roda. Reconheci a intenção de ajudar de Diana, Íris e Minerva e sublinhei os relatos sofridos de Dóris, compartilhando a minha impressão de que não deveria ser tão simples para Dóris colocar em prática as soluções indicadas e que ela podia continuar falando de seu sofrimento o quanto quisesse.

Nesse momento, Diana, Íris e Minerva falaram uma após a outra que elas estariam ali para ouvir Dóris sempre que ela quisesse ir ao grupo. Dóris agradeceu e ressaltou que o que ela procurava era um espaço para desabafar e encontrar forças para lidar com a situação

difícil. Dóris demandava por escuta e conexão, e não por soluções instantâneas. Tendo deixado claras as expectativas com o grupo, ela parou de falar e o encontro foi encerrado, pois já havia terminado o tempo. Elas se despediram de mim e foram juntas, Diana, Íris, Minerva, Dóris e Aurora, passear pela orla do campus que tem vista para a Baía de Guanabara antes de se dirigirem à saída principal.

Após esse encontro, percebi que Dóris ficou relutante em retomar o contato com as outras participantes. Ela demorou algumas semanas para retornar, com a justificativa de que estava doente. É possível interpretar que ela tenha se sentido inferior ou exposta às demais, diante das tantas indicações de soluções que recebeu? Como se ela não tivesse sido capaz de cogitar sozinha dessas soluções ou como se, ao receber as indicações das participantes, ela precisasse necessariamente segui-las para continuar pertencendo ao grupo, uma vez que continuar na condição de sofrimento denotaria, supostamente, sinal de fraqueza e de vulnerabilidade passível de julgamento.

Situação semelhante ocorreu alguns meses depois, com outra participante recém-chegada ao grupo. Quando Flora chegou, através de indicação no site, ela conversou primeiramente comigo, em entrevista individual. Flora era uma mulher branca e tinha entre 50 e 60 anos de idade. Separada, morava com seu filho adolescente. Ela procurava ajuda psicoterápica, pois estava preocupada com as crises de ansiedade do filho e sua falta de perspectiva para o futuro. Ouvi seu relato e indiquei que ela viesse participar de um encontro com o grupo. Muitas das preocupações que ela trazia já tinham sido temas de conversas no grupo, por isso considerei pertinente a indicação.

O que ocorreu com Flora no grupo foi semelhante ao que ocorreu com Dóris. Ao se sentir à vontade para contar sua história e se expor nas suas preocupações, as demais participantes forneceram-lhe soluções a partir de sua própria experiência da maternidade. É provável que Flora tenha se sentido isolada em seu sofrimento, uma vez que, na experiência dela, as soluções não apareciam com facilidade. Após esse primeiro encontro, Flora não mais retornou, justificando que o horário do grupo coincidia com outras atividades.

Poderia ter intervindo e questionado às participantes se elas tinham realmente a solução teórica para os impasses de Dóris e Flora. Como terapeuta, a mediação na comunicação das participantes entre si é parte do trabalho, por mais que em certas ocasiões tenha tido dificuldade em esboçar alguma reação de liderança. O medo de recair num autoritarismo, em que a terapeuta detém a verdade sobre a situação perante os demais, não favoreceu o

acolhimento de Dóris e Flora exatamente no modo em que elas estavam e que lhes era possível existir, que era o modo da preocupação excessiva e do sofrimento.

4.3.4 Conexão com a outra: uma possibilidade

Quando Luna, mulher branca de cerca de 30 anos, chegou ao grupo, por volta do terceiro mês de encontros, houve uma situação marcante. Como nesse dia as mulheres estavam silenciosas, o que era raro, fiz a sugestão que lêssemos um parágrafo do texto “Tudo sobre o amor”, da bell hooks (2021), e comentássemos. Uma das participantes sorteou uma página e fez a leitura, e então começaram a comentar sem nenhuma ordem pré-estabelecida. Luna, já tendo se apresentado, fez seu comentário sobre o texto. Sua forma de se expressar se diferenciava das demais participantes.

Enquanto elas já se sentiam à vontade no grupo, como havia três meses de encontro, Luna demonstrava desconforto. Ela corrigia constantemente as próprias palavras, e parecia escolher sempre a melhor forma possível de dizer as coisas. Sobre o trecho em específico, Luna argumentou racionalmente sobre ele, como se estivesse trocando ideias com seus pares em um espaço acadêmico. Então, percebendo que sua abertura ao encontro poderia ser facilitada, intervim.

Devolvi para Luna e para as demais participantes a minha impressão de que ela parecia estar se protegendo de alguma coisa, ao escolher passar uma imagem que fosse a mais perfeita possível. Perguntei se fazia sentido para ela e, se sim, se ela via essa atitude acontecer em outras situações além do grupo. Ela reagiu com surpresa à minha intervenção e começou a falar, dessa vez espontaneamente. Narrou sua história que a levou a buscar apoio no grupo e, em certo ponto, chorou enquanto falava, como se estivesse liberando uma emoção difícil, de frustração, em um espaço que ela tomava como de confiança. Uma participante se levantou, foi até ela e estendeu um lençinho de papel, que Luna aceitou prontamente. Aguardei e Luna não chorava mais, quando passou a palavra para outra integrante do grupo.

Ao perceber que estava sendo vista pelo olhar atento e cuidadoso da terapeuta e do grupo, Luna se sentiu tocada e incentivada a se expor e ser vista em sua vulnerabilidade, sem precisar fazer uso de meias palavras para ser aceita. Luna foi acolhida em suas preocupações exatamente do modo em que elas se revelavam, a partir do encontro seguro facilitado por todas as participantes presentes e abertas à conexão. É preciso abertura para estender a mão e oferecer o lenço, pois não se sabe como Luna poderia reagir: aquela era sua primeira

participação no grupo. E se reagisse com violência, a participante que estendeu o lenço estaria exposta: oferecer ajuda é também um ato de coragem.

Então, as participantes se sentiram encorajadas para também empoderar Luna, ressaltando suas atitudes positivas diante da história difícil que ela contava. Essa atmosfera de empoderamento possibilitou que Luna se sentisse segura diante do olhar do outro, facilitando o processo de construção de confiança no grupo.

Os laços do grupo foram estreitados após esse dia, quando uma nova participante se sentiu, de fato, acolhida e aceita em um grupo que já se encontrava em conexão antes de sua chegada. Essa atmosfera com certeza facilitou a inclusão de Juno, a nova participante que chegaria na semana seguinte. Juno foi a terceira participante que chorou em seu primeiro relato. Dóris (que nessa altura já havia voltado a encontrar o grupo, após as demais participantes expressarem, via mensagens de Whatsapp, preocupação) e Luna também choraram, o que se mostrou um padrão no comportamento das participantes recém-chegadas, colocando as participantes antigas na tensão de serem o mais acolhedoras possíveis, agora que elas sabiam os efeitos de sua “oferta” de soluções para as novas integrantes.

Juno contou a história que a levava até ali. Detalhou o acontecimento que mudou sua vida e que veio de maneira inesperada: a morte de um ente próximo e querido. Ela vinha lidando com o *luto* sozinha até então, mas lhe indicaram procurar ajuda psiquiátrica e psicológica para que ela fosse capaz de continuar arcando com suas responsabilidades já assumidas. E, assim, ela chegou ao grupo, narrando entre lágrimas seus desafios. Juno é uma mulher preta com 35 anos. Em seu discurso, fica clara a limitação de suas escolhas pessoais e profissionais, devido às sedimentações históricas racistas que privilegiam as mulheres brancas. Assim, ela fala e o grupo escuta. Até que resolve falar também.

Íris é uma mulher preta, com idade entre 55 e 60 anos. Assim como Juno, Íris precisou lidar com a morte de um ente querido com o mesmo grau de parentesco do parente de Juno. Então, Íris fala de sua experiência, ressaltando os aspectos que ela considera importantes e que a ajudaram a ressignificar o sofrimento com o luto em saudade e crescimento. Ali, na formação em roda do grupo, Íris cuida do sofrimento de Juno na medida em que oferece uma conexão, se colocando em condição de abertura e compartilhando na roda a sua própria experiência.

Por mais que cada experiência tenha sua singularidade e particularidades específicas, há na história contada por Íris algo de comum à história de Juno. Esse lugar comum e a visibilidade que ele ganha numa atividade em grupo é o que desloca, na prática, a experiência

do sofrimento como algo próprio ao âmbito individual, e, portanto, restrito a um sujeito, para o âmbito coletivo. Há algo no mundo que faz sofrer, por isso Juno sofre, e não por suas características individuais. De outro modo, uma conexão com Íris, através do compartilhamento do sofrimento, jamais seria possível.

4.3.5 A terapia em grupo é para todas?

A conexão entre o grupo foi se intensificando e ultrapassando os limites institucionais. Ao longo da semana, as participantes frequentavam, juntas, padarias, bares, eventos culturais e passeios na orla. As fotos eram enviadas no grupo do whatsapp. Era nítido que uma amizade havia se desenvolvido entre as participantes.

Entretanto, faz-se necessário marcar um contraponto nessa altura da descrição da experiência. Em alguma medida, quase todas as mulheres que participaram do grupo se beneficiaram do encontro terapêutico, da possibilidade de conexão com as demais, da conexão que as livrou de se sentirem isoladas no próprio sofrimento. Mas, vale ressaltar que na psicoterapia todos esses benefícios pertencem ao campo da possibilidade: eles podem ou não ocorrer. Não é garantido que será assim simplesmente porque há um grupo disponível para trocar, uma vez que nosso modo de ser, incluindo as nossas reações ao encontro com o outro, é indeterminado.

Vênus, participante que integrou o grupo em apenas um encontro, nos demonstrou isso. Vênus é uma ex-paciente que acompanhei por dois anos no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA), durante meu período de estágio na graduação em Psicologia. Esporadicamente, ela faz contato para me dar notícias suas, e foi assim que a avisei sobre o grupo. Ela resolveu comparecer a um encontro e experimentar. Sentou-se numa cadeira desocupada e, cerca de dez minutos depois, interrompeu a participante que falava e me chamou à porta. Pedi licença e dei autorização para as participantes continuarem falando.

Do lado de fora, perguntei para Vênus se estava tudo bem. Ela me explicou que estava sendo muito difícil ouvir o problema dos outros, que aquela situação estava fazendo ela se sentir mais angustiada, que ela compareceu ao grupo porque precisava desabafar, mas que não imaginava que seria ruim escutar os outros. Sugeri que ela voltasse para a sala e desabafasse, que eu pediria licença às demais participantes para que ela falasse primeiro, se assim concordassem. E foi o que aconteceu.

Vênus foi ouvida, e depois, aparentemente reunindo mais disposição do que antes, ouviu as demais. Ao final do encontro ela agradeceu. Como era de se esperar, não mais

retornou aos encontros em grupo, mantendo apenas o contato esporádico e individual comigo. O grupo, por sua vez, continuava mais unido dentro e fora dos limites institucionais da UFF.

4.3.6 Tensões no grupo

E, então, qual seria o lugar que o grupo terapêutico teria nesse novo contexto? Considerando que elas continuavam a frequentá-lo e a falar sobre questões que as incomodavam, e que a proposta inicial do grupo previa pelo menos mais dois ou três meses de encontro, optamos por seguir com a oferta de grupo terapêutico e com o vínculo com aquelas mulheres, já que o processo de formação e vinculação de um novo grupo levaria mais tempo do que aquele que nosso calendário dispunha.

Dali em diante, a permanência das participantes no grupo e o próprio funcionamento do grupo não aconteceram, entretanto, livre de obstáculos. Ainda que elas estivessem fortemente vinculadas entre si e dispostas a comparecerem aos encontros, havia situações imprevistas que colocavam o vínculo, e a conseqüente continuidade do processo terapêutico, à prova. Um desses imprevistos foi a chegada de uma nova participante, quando o grupo já estava consolidado.

Melissa é uma mulher branca e na faixa dos cinquenta anos. Renomada em sua profissão e de boa condição financeira, Melissa chega ao grupo durante uma crise que se estendia já há dois anos, desde a morte de um familiar próximo. Embora tivesse recursos para administrar a mudança de rotina que precisou enfrentar, Melissa teve pouco espaço para elaborar sua dor, de modo que se encontrava em tristeza profunda quando chegou ao projeto.

Ao contar sua história, Melissa mostrava fotos de seu celular de antes e de depois da morte de seu ente querido. Seus cabelos tinham outra cor e ela parecia pelo menos dez anos mais jovem no intervalo entre as fotografias, embora tivessem se passado apenas dois anos do primeiro registro para o segundo. Ela foi acolhida pelas participantes e ficou de nos confirmar se continuaria a frequentar o grupo, pois havia uma incompatibilidade de horários. Embora ela tivesse saído mais cedo do trabalho para chegar a tempo, não tinha como garantir que seria possível fazê-lo toda vez. Assim, nos despedimos e aguardamos pelo próximo contato de Melissa, que não aconteceria mais.

Melissa não retornou e não fez mais contato. Cheguei a perguntar como ela estava e se ela pretendia continuar, ao que ela respondeu que havia tido um problema no trabalho e que não poderia sair mais cedo naquele dia. O que chamou mais minha atenção, contudo, foi a

reverberação que a presença de Melissa teve no grupo, na semana seguinte. Diana, surpreendentemente, iniciou o encontro perguntando por Melissa. Respondi que não havia recebido nenhum contato dela até então, mas que o espaço continuaria disponível caso ela retornasse. Então, Diana pediu licença para descrever todo o mal-estar que passou ao longo da semana por conta do contato com Melissa, na semana anterior.

Ouvir o relato de Diana exigiu de mim uma postura ética que até então não havia precisado adotar, pelo menos em dispositivo de grupo. Em seu desabafo, havia críticas ao modo como Melissa falava e se dirigia às demais, embora, durante o encontro com Melissa, eu tivesse tido a impressão de que seu entrosamento havia sido bastante positivo. As críticas de Diana pareciam se fundamentar em uma questão que é muito simples e ao mesmo tempo complexa nos relacionamentos humanos: por algum motivo que foge à minha compreensão, Diana não havia gostado de Melissa, e nos dizia isso abertamente.

Seu posicionamento marcava um lugar muito específico: a de anfitriã do grupo, afinal, ela havia sido uma das primeiras participantes a chegar. Ela estava dizendo que Melissa não seria bem-vinda, pois sua “*vibe*” não era semelhante à “*vibe*” das demais. Portanto, sua presença iria atrapalhar a fluidez do grupo. Em uma leitura infeliz da situação, talvez exercendo algum juízo de valor, senti que precisava facilitar para Diana algum exercício de empatia (abertura à outridade) com Melissa, que, como todas as participantes, se abriu ao encontro com suas preocupações e com o modo que lhe era possível colocar-se. Diana pareceu refletir um pouco.

As demais participantes não tomaram partido na oposição de Diana à Melissa, o que tornou as coisas mais difíceis para mim. Para ajudar Diana a exercer alguma empatia, precisava ter o cuidado de não pessoalizar nela a situação (já havia notado sua tendência em agir como se fosse líder do grupo, fazendo piadas, propondo resoluções para os problemas das participantes etc). E, também, o cuidado de não julgar a atitude de Diana em criticar Melissa durante sua ausência. Afinal, tratava-se muito mais de uma expressão livre de suas diferenças do que de um ato deliberado e maldoso de falar sobre alguém que não está presente. Foi no lugar das suas dificuldades em conviver com a diferença que Diana foi ouvida por mim e pelo grupo.

Na semana seguinte, Diana demonstrou ter repensado sua atitude em relação à Melissa. Confessou que se sentiu tão à vontade no grupo que achou que podia deliberar sobre quem se adequava a ele ou não. Ela dizia isso entre lágrimas, enquanto reconhecia, também, o desafio pessoal em lidar com a diferença. Fiquei tranquila porque ela se sentiu à vontade para compartilhar seu processo pessoal de análise, desencadeado a partir de uma situação pontual

no grupo. Ao mesmo tempo, tive impressão de que suas lágrimas foram desencadeadas a partir da leitura infeliz que fiz da situação.

Então, repensei a entrada de novas participantes uma vez que o grupo estava já há alguns meses vinculado. Melissa foi a última participante a chegar, e, depois, não voltou mais. A divulgação do grupo foi suspensa ainda que o grupo não estivesse preenchido com o total de vagas que idealizamos inicialmente, considerando que uma ou duas participantes saíram ao longo do projeto.

4.3.7 O começo do fim: o processo de autonomia do grupo

Após esse dia, observei que as participantes mudaram sua forma de se relacionar entre si e com o grupo. As saídas continuavam acontecendo, de modo que elas conversavam mais nos espaços fora do grupo do que durante os encontros. Por vezes, eu precisava perguntar detalhes de uma situação que todas já sabiam, pois já haviam conversado anteriormente e para elas aquele assunto não era uma novidade. Elas falavam como se eu não estivesse ali. Essa atitude demonstrava o quão conectadas elas estavam, o que se tornava ainda mais claro quando elas começaram a se atrasar para o grupo porque estavam tomando um café juntas, do outro lado do campus.

Comecei a me questionar sobre a razão de ser do grupo, ao mesmo tempo em que percebia em mim uma impaciência na lida com alguns comportamentos das participantes, como seus atrasos sem justificativas pertinentes e suas conversas paralelas durante os encontros. Seria um afeto negativo ocasionado pela minha falta de pertencimento ao grupo, agora que ele existia mais fora do projeto do que nele?

Analisei posteriormente que minha impaciência, que certamente refletiu em algumas intervenções, decorreu de uma ideia que não havia me ocorrido no momento em que elaborei o projeto: a ideia de que a terapeuta poderia ser dispensável para o funcionamento do grupo.

Em uma ocasião em que as participantes chegavam atrasadas, pois vinham de um encontro anterior ao grupo, houve uma situação que acelerou em pelo menos dois meses o processo de encerramento do projeto.

Elas chegaram e deram início a um assunto sobre que já vinham conversando anteriormente. Perguntei o necessário para me situar no raciocínio. Uma das participantes, Diana, relatou uma situação pessoal para exemplificar seu raciocínio. Ela falou sobre o desconforto que essa situação havia lhe causado, incluindo a perda de uma amizade de longa

data por disputa ideológica. Então, tomada pela impaciência que já me acompanhava há algum tempo, escutei o relato de Diana como mais uma evidência de que ela precisava olhar para o próprio desconforto, a fim de ter mais possibilidades de reação a ele e, com isso, não perder uma amizade.

Minha compreensão destoava da questão que Diana tentava nos trazer. Ela queria dizer que perder uma amizade pode ser uma possibilidade, se com isso houver o ganho de um fortalecimento na própria autoestima em razão de uma segurança ideológica. Longe de compreendê-la no lugar onde ela estava, assumi que perder uma amizade não poderia ser uma possibilidade, mas sim uma consequência negativa de um modo restritivo da participante em lidar com sua própria ideologia.

Diana respondeu que se sentiu julgada pela minha intervenção, e começou a chorar diante de mim e das demais participantes. Tentou demonstrar que perder amizades não era uma característica sua, mas algo que se deu numa circunstância pontual. Perguntei a ela como ela se sentiu julgada diante do que eu falei, pois eu não havia percebido ter tido esse comportamento. Sentia-me emocionalmente exausta, de modo que tive medo de que qualquer coisa que eu dissesse pudesse mais acirrar os ânimos em vez de acalmá-los.

Olhei para o relógio e vi que faltavam dez minutos para o término do encontro. Um trabalho cuidadoso de atenção com a queixa de Diana seria inviável em tão pouco tempo, até porque eu tinha um compromisso agendado na sequência para o qual não poderia me atrasar. No fundo, eu tinha dúvidas de ter condições naquele momento de lidar com o desfecho surpreendente do encontro dada a minha falta de paciência com o modo das participantes.

Então, propus que continuássemos aquela conversa no início do encontro seguinte, explicando ter um compromisso na sequência que não poderia atrasar. Entretanto, antes do encontro seguinte, houve um acontecimento que mudou a nossa programação. A seleção brasileira de futebol, que naquela semana disputava a Copa do Mundo, venceu um jogo e se classificou para as eliminatórias, de modo que a próxima partida aconteceria no horário do encontro e o Serviço de Psicologia Aplicada não iria funcionar, como todos os prédios da UFF estariam fechados.

Informei a situação para as participantes com antecedência, no grupo de whatsapp. Não houve reações ao aviso, de modo que na semana seguinte lembrei-as de nosso encontro e da importância de todas comparecerem, pois nessa ocasião seria feito o combinado da data de início e da data retorno do recesso de final de ano. Mais da metade das participantes informaram que não poderiam comparecer, de modo que o encontro foi suspenso e informei a

elas a data de retorno, definida de acordo com o calendário do projeto de extensão “Clínica da Depressão”.

Isso significava que levaríamos pelo menos um mês e meio para nos encontrarmos de novo, e, considerando o modo como o último encontro ocorreu, eu tinha dúvidas de que o vínculo do grupo com o projeto resistiria durante esse tempo sem contato. Assim, no início de fevereiro, uma semana antes da data prevista para retorno do grupo, enviei uma mensagem via whatsapp compartilhando uma leitura e lembrando-as do nosso retorno. Poucas, cerca de uma ou duas participantes, responderam confirmando a participação.

Como o silêncio das demais participantes era incomum e como havia se passado um período considerável de tempo e eu já não tinha notícias, achei razoável perguntar quem continuaria participando do grupo, já que teríamos dois meses de encontro pela frente e, portanto, precisávamos de alguma definição. Então, uma após a outra, elas foram explicando que não poderiam continuar participando dos encontros, explicando seus motivos pessoais ou mesmo simplesmente me comunicando. Agradeceram pelo espaço e me desejaram sucesso profissional, o que agradei e tomei como um distanciamento por parte delas dos efeitos emocionais do último encontro.

Mas, como compreender o fim abrupto do grupo e sessenta dias antes do previsto? Por um lado, poder-se-ia compreender essa situação como um fracasso em todos os sentidos. Primeiro, pela intervenção malsucedida que gerou desconexão entre uma participante e eu, e, conseqüentemente, entre o grupo. Segundo, pelo imprevisto do jogo do Brasil coincidir com a data do próximo encontro, ocasião em que eu planejava abrir um espaço para que elas colocassem suas impressões da nossa última conversa, como não tivemos tempo para fazê-lo naquele mesmo dia. E terceiro, por não termos a oportunidade de fazer um encontro de fechamento e reconhecermos juntas a finalização de um ciclo, que foi marcado por investimento emocional das participantes e também da terapeuta.

Contudo, ainda que estivesse convencida de ter fracassado na experiência de terapia em grupo, um acontecimento me forneceu uma nova perspectiva. Naquela semana em que as participantes me comunicaram que não continuariam no grupo, Luna me enviou uma mensagem de áudio privada. Ela me explicou que estaria voltando para sua cidade natal dentro de dez dias, e que, por isso, não poderia continuar com os encontros presenciais do grupo em Niterói. Deu-me também uma notícia que me surpreendeu: Luna estava morando há duas semanas na casa de Diana. Como Luna detalhou, Diana havia lhe cedido um quarto de

seu apartamento para ela ficar enquanto não viajava, já que seu apartamento já havia sido entregue e ela não tinha parentes e amigos próximos no estado do Rio de Janeiro.

4.4 Quando o grupo ganha vida própria e o projeto torna-se desnecessário

Este foi um dos momentos em psicoterapia em que mais me emocionei e em que agradei. Agradei por poder ver o efeito de um trabalho em psicoterapia, no qual a psicoterapia em si mesma torna-se desnecessária uma vez que um propósito maior foi alcançado. No caso do grupo, o propósito alcançado foi o da construção de uma rede de apoio sólida e consistente, que pudesse funcionar para uma das participantes caso ela precisasse.

No início do projeto, esse propósito não era claro para mim e arrisco dizer que também não o era para as participantes. Simplesmente nos entregamos e nos disponibilizamos para facilitar que algo acontecesse ali nos encontros, semana após semana. Algo como o quê? Também não sabíamos. Era como avançar por uma trilha sem saber exatamente como seria o destino final quando a trilha terminasse, mantendo a firmeza do passo ancorada apenas nos princípios éticos que devem balizar toda caminhada.

Para isso ser possível, foi preciso muita presença verdadeira. Foi preciso abrir mão da posição de autoridade muitas vezes para que as participantes se sentissem à vontade para falar. Mais de uma vez não sabia o que iria acontecer no próximo encontro, quem iria chegar e mesmo se haveria o próximo encontro. Estava disponível tanto para uma quanto para outra possibilidade. E, assim, o grupo aconteceu e terminou. Em seu tempo próprio, que não necessariamente acompanha o calendário previsto e as agendas institucionais, embora tomá-los como referência nos ajude a ver os limites que impediram que a experiência se desse tal como prevista.

Assim, a experiência de acompanhamento de um grupo de cuidado entre mulheres, ao longo de sete meses, mostrou que os vínculos afetivos quando construídos com respeito, amorosidade, cuidado e atenção colocam em suspenso uma série de sedimentações históricas que definem as mulheres como rivais entre si. Por outro lado, mostrou também que as sedimentações históricas jamais devem ser esquecidas, pois fazê-lo seria necessariamente uma atitude de convivência com as opressões que estão na base de muitos dos sofrimentos relatados no grupo.

Uma vez que o conteúdo desse sofrimento não seria surpresa para qualquer pessoa que já tenha residido em uma sociedade preconceituosa como a nossa, optamos por não detalhá-lo em seus pormenores, a menos quando se fizesse necessário para elucidar como se deu a

construção do vínculo entre as participantes. Este, sim, foi o objetivo central do projeto, sendo sua consequência a possibilidade de um acréscimo teórico para aqueles que se interessarem pela temática da ética amorosa nos estudos de gênero.

CONCLUSÕES

Neste trabalho, realizamos uma investigação acerca das sedimentações históricas que constituem e orientam os modos de ser mulher no contemporâneo. Partimos de um referencial teórico composto por autoras dedicadas à proposição de uma questão sobre o que seria a mulher e sobre os desdobramentos que essa questão ganha com os analisadores interseccionais. O ponto de vista de autoras mulheres foi fundamental para a produção de um conhecimento que fosse o mais próximo possível da experiência concreta, e o mais distante de qualquer ideal metafísico.

Com a análise do casamento heterossexual e da maternidade, os papéis de esposa e de mãe foram deslocados de seu caráter essencial, na identidade da mulher, para o caráter de possíveis e, portanto, contingentes. Uma vez que estão inscritos em um contexto social que valoriza o ser esposa e o ser mãe acima de tudo, trata-se de papéis que só podem ser compreendidos se for levado em conta o recorte histórico em que eles estão irremediavelmente inseridos.

Com o aprofundamento teórico e conceitual no pensamento de Beauvoir, Collins, Kilomba, Butler e hooks, foi possível descrever (e realizar) uma prática clínica de acompanhamento de um grupo terapêutico formado por mulheres, no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Federal Fluminense, que fosse o mais livre possível de preconceitos de gênero. A prática é considerada bem-sucedida pela vinculação construída entre as participantes do grupo, resultando em passeios na praia, no museu e nos cafés na padaria, além de uma ação de solidariedade entre duas participantes onde uma cedeu um quarto em seu apartamento para a outra.

Foi possível realizar o objetivo de responder à pergunta inicial: o que acontece quando são reveladas as sedimentações que reforçam os comportamentos opressores de gênero? O que aconteceu, na prática, foi uma ação de comunhão entre mulheres no sentido de superar, em alguma medida, a cultura da rivalidade e da competição da qual todas participamos na maior parte das vezes. Assim, entendemos que é necessária uma destruição das tradições sedimentadas que naturalizam, normalizam e normatizam comportamentos a partir da afirmação de uma suposta natureza feminina.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família, 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2009.

BERGMAN, Ingmar. Cenas de um casamento. São Paulo: Círculo do livro.

BUMHAM, Douglas. The Nietzsche Dictionary. London: Bloomsbury, 2015.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Caderno de Leituras nº 78. Edições Chão da Feira. 2018.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. Regulações de gênero. Cadernos Pagu, (42), 249-274. 2014. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420249>

COMISSÃO para a cidadania e a igualdade de gênero. Dados Trimestrais de crimes de violência doméstica. Cid. 25/10/2022. Disponível em: <https://www.cig.gov.pt/2022/10/dados-trimestrais-de-crimes-de-violencia-domestica-3-o-trimestre-de-2022/>. Acesso em: 28 out 2022.

DIAS, Rosa. Nietzsche, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

EVARISTO, Conceição. Insubmissas lágrimas de mulheres. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. Solidão, cristalização da identidade feminina e a clínica psicológica existencial. In A. M. L. C. de Feijoo & M. M. Protásio (Orgs.). Situações Clínicas I: análise fenomenológica de discursos clínicos (pp. 17-44.). Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. in, Ditos e escritos. Vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. Verdade emocional. O conteúdo filosófico das experiências emocionais. Rio de Janeiro: Via verita, 2021.

HOOKS, Bell. O feminismo é para todo mundo. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

HOOKS, Bell. Tudo sobre o amor. São Paulo: Elefante, 2021.

HOYER, Niels. Man into woman. An authentic record of a change of sex. London: Jarrolds, 1933.

IBSEN, Henrik. Casa de bonecas. Disponível em: <https://doceru.com/doc/scs5e00>

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

LIMA, Rodrigo. O dia em que Ingmar Bergman recusou o Oscar e pediu para nunca mais ser indicado. Reserva Cinéfila. Disponível em: <https://reservacinefila.com.br/o-dia-que-ingmar-begman-recusou-oscar/> Acesso em: 28 out 2022.

MATTAR, Cristine. Mulher, Intimismo e Violência Conjugal: tecendo redes e histórias. Curitiba: Prismas, 2016.

MATTAR, Cristine; RODRIGUES, Joelson & SÁ, Roberto Novaes de. Solidão e relações afetivas na era da técnica. in Revista de Psicologia UFF (18.2). Niterói: Fractal, 2016.

NEGRITUDE Brasileira Socialista. Por quê as mulheres negras são as que mais morrem na gravidez ou no parto? PSB 40 Nacional. Disponível em: <https://www.negritudesocialista.org.br/por-que-mulheres-negras-sao-as-que-mais-morrem-na-gravidez-e-no-parto/> Acesso em: 31/07/2023

NO limiar da vida. Ingmar Bergman. Produção de Ingmar Bergman. Suécia: 1956. Youtube.

PRECIADO, Paul Beatriz. Eu sou o monstro que vos fala. Relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

QUANDO duas mulheres pecam. Ingmar Bergman. Produção de Ingmar Bergman. Suécia: SF-Produktion, Metro-Goldwyn-Mayer, United Artists, 1996. Youtube.

ROCHA, Luísa. Uma a cada quatro mulheres no mundo sofreu violência por parceiro, diz estudo. CNN, São Paulo, 17/02/2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/uma-a-cada-quatro-mulheres-sofreu-violencia-por-parceiro-intimo-diz-estudo/>. Acesso em: 28 out 2022.

SONATA de outono. Ingmar Bergman. Produção de Ingmar Bergman. Suécia: 1978. Youtube.

TRZAN, Alexandre. Identidade de gênero: Performatividade, ser-aí e subversões. Rio de Janeiro: IFEN, 2009.