



O feminino como herança: pistas para a transmissão da feminilidade na relação mãe e filha

The feminine as an inheritance: clues for the transmission of femininity in the mother and daughter relationship

Lo femenino como herencia: claves para la transmisión de la feminidad en la relación madre-hija

*Renata Cecconello Mônico
Amadeu de Oliveira Weinmann*

RESUMO

Através do mito de Perséfone, este artigo explora os caminhos da sexualidade feminina na relação entre mãe, filha e um terceiro, e aposta em um feminino transmitido nas relações geracionais, herdado como uma joia de família.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Sexualidade Feminina. Mãe e Filha. Herança. Perséfone.

ABSTRACT

Through the myth of Persephone, this article explores the paths of female sexuality in the relationship between mother, daughter and a third party, and bets on a feminine transmitted in generational relationships, inherited as a family jewel.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Female Sexuality. Mother and Daughter. Heritage. Persephone.

RESUMEN

A través del mito de Perséfone, este artículo explora los caminos de la sexualidad femenina en la relación entre madre, hija y un tercero, y se centra en un femenino cultivado en relaciones generacionales, heredado como joya familiar.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis. Sexualidad femenina. Madre e hija. Herencia. Perséfone.

* * *

¹Psicóloga pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: rcmonego@gmail.com

²Professor do PPG em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). E-mail: weinmann.amadeu@gmail.com

Introdução

Uma história única se cria quando uma coisa só é dita, repetidamente, sobre algum contexto. Isso, adverte Adichie (2019, p. 13), se dá a partir das estruturas de poder: “existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer ‘ser maior do que outro’”. Quanto à história das mulheres, não pode ser diferente. Com a produção científica e filosófica sendo dominada por homens por um longo tempo, o conhecimento sobre o feminino parte da percepção – e desejo – masculinos. Por conta dessa hegemonia masculina e do interdito às mulheres à produção de saber, o homem se torna referência para o estudo do ser humano. Nessa história única, o “homem é tratado como Sujeito, enquanto a mulher é o Outro” (Tesche; Weinmann, 2018, p. 206).

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

Dito isso, é preciso ressaltar que a compreensão de Freud acerca da sexualidade feminina não é capaz de fugir, inteiramente, da lógica falocêntrica, na qual a inveja do pênis constitui um eixo basilar para a estruturação de um sujeito feminino – assumindo aqui a existência de um sujeito feminino, ainda que esses conceitos não convergissem satisfatoriamente nesse tempo (Kon, 2010). Às mulheres, mesmo com as teorizações pós-freudianas, novas torções e conceitos, persiste o lugar da falta, da incompletude, da não existência. No entanto, as noções de falta e desamparo estão colocadas para todos, independentemente do biológico.

O complexo de Édipo, para os meninos, é uma equação que se resolve de maneira um tanto quanto simples, não há mudança de objeto, a mãe surge como primeiro amor e assim permanece. Para as meninas, no entanto, esse

problema se complica e as explicações encontradas parecem não dar conta de algo que se mostra frequente na clínica e na vida: mulheres com relações ricas e complexas com suas mães, laços que perduram por toda a vida, que puxam e repelem, vínculos de cuidado, amor, ódio, amizade, companheirismo, ressentimento, mágoa.

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

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

A imagem da fenda é desenvolvida por Freud em muitos de seus textos como um espaço psíquico de admissão e recalçamento, do sim e não. A genitália feminina, entretanto, é descrita com imprecisão e se limita ao detalhamento do visível – clitóris e vagina. Schneider (2004, p. 99 *apud* Ayouch, 2014, p. 64) aponta que isso ocorre por conta de uma ignorância ou negação cultural do feminino e descreve um processo de recalçamento que acabou por dessimbolizar o feminino na teoria:

A topografia feminina, que apresenta esta ‘rachadura estreita’ que dá acesso a uma habitação interna, serve, portanto, de paradigma para figurar o espaço psíquico, que pode expulsar e acolher diversas manifestações imprevisíveis.

Disso resulta a vivência da alteridade que, precisamente, se caracteriza por deixar-se atravessar pelo outro:

Assim, a ideia de ‘receber o outro dentro de si’ pode ser pensada como sendo o paradigma da feminilidade na obra freudiana, e neste sentido a metáfora privilegiada para pensar a subjetivação (Arán, 2000, p. 179).

Para Poli (2007), o enigma do feminino é resultante de uma impossibilidade de representar o sexo materno, sendo necessário sexualizar o corpo da mãe para que se possa fazer registro psíquico do feminino. É assim que o vínculo entre a mulher e sua mãe escapa à lógica fálica; o que compartilham, por sua condição de mulheres, é algo como um gozo *anterior* à simbolização edípica (Samico, 2011).

Sendo o corpo feminino marcado pela condição do atravessamento, por um estado de receptividade, por um deixar-se penetrar, Escolástica (1995) argumenta que essa posição não é confortável, já que é fragilizante no sentido em que suporta, no real do corpo, a marca do humano. Essa estrutura só é sustentável porque é acompanhada de um gozo, um gozo Outro. A autora questiona se o mito de Édipo possibilita uma saída satisfatória para a compreensão da sexualidade feminina, uma vez que o arranjo do psiquismo ao redor da metáfora paterna acaba por excluir o feminino, criando uma lacuna simbólica que é vivida em nossa cultura patriarcal como um sintoma.

Nas representações paleolíticas, por exemplo, sobram imagens do corpo feminino, como vulvas, seios fartos e ventres arredondados e fecundos. Referências a um par procriador ou a uma relação sexual, no entanto, não são tão comuns. Daí, Escolástica (1995) sugere a noção de um imaginário onde o corpo da mulher serviria de encontro com o divino, numa fecundação espiritual ou milagrosa, como é o caso dos mitos que dão origem a algumas das religiões mais elaboradas da atualidade – a concepção de Buda e Jesus Cristo:

O mistério que cercava o corpo da mulher – lugar privilegiado do encontro entre o natural e o sobrenatural – talvez fosse, naqueles tempos arcaicos, a forma de um povo resguardar o lugar do Outro, garantindo, desse modo, a função simbólica (p. 85).

Na medida em que o estabelecimento de outra ordem linguística (instituída pelas leis monoteístas de referencial patriarcal) e outro paradigma

mental impõem uma ruptura nessa organização libidinal primitiva, surgem consequências pulsionais radicais, entre elas, o recalque dessa experiência primordial do Outro gozo. Em seu lugar, advém uma lacuna, um vazio, um aberto de representação. Faltam palavras. A clínica psicanalítica captou essa lacuna, significando-a com o aforisma: “o que quer uma mulher?” (Escolástica, 1995, p. 100). Como em um ato clínico, Escolástica devolve a pergunta: o que ele quer que eu queira? O desejo masculino, desse modo, seria como um substituto minguado ao Outro gozo, suprimido do âmago feminino. O Outro gozo dá lugar, forçosamente, ao desejo do outro na constituição feminina.

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

O mito de Deméter e o rapto do desejo

Na história de Édipo Rei é onde Freud encontra a fundamentação para explorar a relação triangular entre filho, mãe e pai e seus sentimentos de amor, ódio e disputa por poder. Mas de Édipo, muito já se leu e ouviu. Também foi ouvido, não sem desconforto, que a mesma operação ocorre no caso das meninas, sendo preciso simplesmente inverter os papéis. No entanto, algo nessa conta não fecha.

A mitologia grega está repleta de histórias com protagonismo feminino e dela não faltam inspirações para pensar essa questão. Foco de muitas discussões sobre o feminino, a relação mãe-filha e sua complexidade, o mito de Deméter, que narra o rapto de sua filha Perséfone, ou Kore, e sua

transformação em rainha do submundo ao lado do deus Hades, é uma das histórias possíveis para pensar a alteridade e a lei sob uma ótica feminina.

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

O Hino Homérico a Deméter contém a principal narrativa sobre o mito, embora a história conte com inúmeras versões. Sempre cultuadas em dupla, Deméter é deusa da agricultura, Terra-Mãe, ou ainda, mais especificamente, a mãe do trigo. Kore, fruto da união de Deméter e Zeus, representa o próprio trigo, semente que brota na terra novos frutos. Na Grécia Antiga, o culto às deusas está ligado aos ciclos de colheita e às estações do ano. Junito Brandão (2001) inicia a descrição do mito de Deméter apontando a estranha passagem de Kore – que, no grego antigo (κόρη), quer dizer jovem, moça, donzela – a Perséfone, rainha do submundo:

A junção, todavia, de Kore, a semente de trigo lançada no seio da Mãe-Terra, Deméter, com a lúgubre Perséfone, rainha do Hades, é deveras estranha, mas ambas, mercê do sincretismo, constituem a mesma pessoa divina (p. 73).

O que se sucede nesta transição, no entanto, fica à margem da narrativa. Tomamos emprestadas as palavras de Brandão (2001) para fazer uma apresentação do mito:

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

Desde então começou para a deusa a dolorosa tarefa de procurar a filha, levando-a a percorrer o mundo inteiro, com um archote aceso em cada uma das mãos. No momento em que estava sendo arrastada para o abismo, Kore dera um grito agudo e Deméter acorreu, mas não conseguiu vê-la, e nem tampouco perceber o que havia acontecido. Simplesmente a filha desaparecera. Durante nove dias e nove noites, sem comer, sem beber, sem

se banhar, a deusa errou pelo mundo. [...] Somente Hélio, que tudo vê, e que já, certa feita, denunciara os amores secretos de Ares e Afrodite, cientificou-a da verdade. Irritada contra Hades e Zeus, decidiu não mais retornar ao Olimpo, mas permanecer na terra, abdicando de suas funções divinas, até que lhe devolvessem a filha.

Sob o aspecto de uma velha, dirigiu-se a Elêusis e primeiro sentou-se sobre uma pedra, que passou, desde então, a chamar-se *Pedra sem Alegria*. [...] Convidada para cuidar de Demofonte, filho recém-nascido da rainha Metanira, a deusa aceitou a incumbência. [...] A cada dia, o menino se tornava mais belo e parecido com um deus. Deméter realmente desejava torná-lo imortal e eternamente jovem. Uma noite, porém, Metanira descobriu o filho entre as chamas e começou a gritar desesperada. [...] Surgindo em todo seu esplendor, com uma luz ofuscante a emanar-lhe do corpo, solicitou, antes de deixar o palácio, que se lhe erguesse um grande templo, com um altar, onde ela pessoalmente ensinaria seus ritos aos seres humanos.

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

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

Da perspectiva de Perséfone, o mito encena o conflito amoroso e de lealdade da filha entre sua mãe e o pai/amante, podendo a sexualidade feminina amadurecer da ruptura da dupla de deusas. Aqui, o apego à mãe funciona como um interdito à perigosa e proibida sexualidade. É dessa forma que Kore assume uma posição de vítima, numa clássica fantasia de sedução,

pois é aí que esconde seu erotismo de sua poderosa mãe. Deméter é tão mais dominadora nessa relação que o pai, que Zeus precisa interferir e acessar Kore através de artimanhas. Esse acesso, no entanto, só é possível porque a mãe permite certa separação entre as duas (De Parada, 2002).

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

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

Com o acordo final, onde o tempo da jovem é dividido entre a mãe e o esposo, estabelecendo as estações do ano, Kore-Perséfone encontra uma saída possível, podendo manter o laço materno, seu primeiro amor, e continuar acessando sua sexualidade. É paradoxal a passagem de Kore, raptada e forçada, a Perséfone, poderosa rainha de um extenso território, mas o mito nos ensina que é através da formação de compromisso que a menina pode escapar ao Édipo de maneira satisfatória (Kulich; Holtzman, 2000). O complexo tecido da relação entre mãe e filha ganha cores mais vibrantes sob essa ótica, onde a mãe é deslocada de um lugar de rivalidade/ressentimento e reposicionada sob tons ambivalentes de amor-perda, separação-lealdade.

Lara (2011) aponta para a totalidade da presença de Deméter no mito e para a especialidade de sua trajetória depois que Kore é tirada de seu lado.

Um filho ou filha pode restaurar uma importante parcela prejudicada do narcisismo e atenuar os efeitos do desamparo, pois, através dele, os pais podem recuperar a onipotência que outrora foi experimentada. Uma vez alienado na onipotência dos pais, o sujeito psíquico pode se desenvolver, pois, ao estar entregue ao outro, pode sentir-se amparado e amado.

Porém, se uma mãe, assim como Deméter, constitui na relação dual com sua filha ou filho a única possibilidade de restauração de seu narcisismo, a criança perde o lugar de sujeito e assume uma posição de objeto que foi perdido com a castração e agora recuperado. Nessa lógica, a criança se torna refém dessa equação dupla de desamparo e onipotência:

Desamparo, porque seu crescimento significa a derrocada narcísica da mãe, e onipotência porque seguirá ocupando o trono de ‘sua Majestade, o bebê’, ignorando os próprios limites e, assim, com dificuldades para reconhecer a si mesma e ao outro (Lara, 2011, p. 12).

Diante disso, só há saída traumática para Perséfone, pois a condição divina de Deméter está vinculada à maternidade. Ela só pode ser reconhecida como um sujeito, além de um pedaço constituinte do narcisismo de sua mãe, através de uma longa jornada, onde um terceiro provoca uma separação na diáde, proporcionando a possibilidade de que ambas a vejam como outro: “e, para reconhecer que Perséfone é um outro, Deméter precisa se colocar não em qualquer lugar, nem em todo lugar, mas num lugar próprio” (Lara, 2011, p. 13).

Nesse sentido, o rapto de Kore assume nova roupagem: é o rapto do desejo. Não mais em acordo com o desejo da mãe, a filha busca em outros locais maneiras de se constituir como sujeito desejante. O rapto, conforme Brandão (2001, p. 303), representa a morte simbólica de Kore; sua descida ao subterrâneo pode ser compreendida como uma “descida ao inconsciente, com o propósito de liberar o desejo reprimido e procurar a verdade com vistas a si mesmo, o que pode ser a mais bela das conquistas”. Assim, a jovem vai ao encontro do seu propósito mítico como o grão que morre, que penetra terra adentro, germina e renasce jovem outra vez, ciclicamente, de Kore a Perséfone e vice-versa. A feminilidade, então, adquire tons de jornada.

No meio do caminho tinha uma mãe

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

Em Freud (1933/1996), a mãe da menina aparece por entre as sombras: sabe-se que há algo lá, emaranhado na relação pré-edípica, algo que resiste ao Édipo clássico, mas, ainda assim, não se pode dar contornos nítidos a essa relação. O autor afirma:

Tudo na esfera dessa primeira ligação com a mãe parecia tão difícil de apreender nas análises – tão esmaecido pelo tempo e tão obscuro e quase impossível de revivificar – que era como se houvesse sucumbido a uma repressão especialmente inexorável (p. 139).

A relação mãe-filha fica sob o signo do arcaico, do remoto, do inacessível. Seria essa relação tão inacessível? Ou seria inacessível a um analista homem, em virtude da qualidade da relação transferencial? Como esses sentimentos e identificações que se reconfiguram ao longo de uma – não, de várias – vidas femininas dentro de uma família podem estar tão encobertos?

A mãe é uma mulher; a filha, também. Assim como a avó e a bisavó. A feminilidade se tece neste emaranhado geracional, como uma herança maleável que é dada e recebida, rearranjada, repetida e transformada. Em cada dupla reencarnada, novos cenários e velhas cenas se compõem; em cada nova dupla, a complexidade de uma relação única. Paradoxalmente, a sexualidade é o que irá se colocar entre mãe e filha, criando espaço de arejamento entre a dupla. Como colocado por Ribeiro (2009, p. 16), “o que

separa – e, justamente por separar, une – a mãe da filha, é a sexualidade da mulher, único território não partilhável”.

Em *A feminilidade*, Freud (1933/1996) se detém sobre o percurso de separação da menina e sua mãe. Ele se questiona sobre o que poria fim à ligação tão intensa entre mãe e filha e considera que esta relação está determinada a dar lugar ao vínculo paterno: “esse passo no desenvolvimento não envolve apenas uma simples troca de objeto. O afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade; a vinculação à mãe termina em ódio” (p. 82). Ainda, Freud destaca que este ódio perdura por toda a vida, sendo somente parcialmente superado. Diante disso, resta saber: a hostilidade é a única possibilidade de separação colocada entre mães e filhas? Ou ainda, de que forma a agressividade contribui para criar uma desidentificação psíquica, desenhando o eu dentro dessa relação?

Mais adiante no mesmo trabalho, Freud (1933/1996) afirma que a identificação da menina com sua mãe ocorre em dois momentos: a pré-edipiana, quando se destaca o vínculo afetivo, que posteriormente cede espaço para o complexo de Édipo, quando os desejos se voltam para a eliminação da mãe e a tomada de lugar ao lado do pai. O autor salienta que nenhuma das duas etapas é propriamente superada. Neste sentido, Freud aponta para a ambiguidade dessa relação: o amor profundo, primordial, e o ódio, a hostilidade. Para Ribeiro (2009), a relação com o pai, ou um terceiro, tem a função de abrigo frente à intensidade dos conflitos identificatórios entre mãe e filha. É assim na história de Kore-Perséfone, onde a entrada de um terceiro, o pai/amante, permite ventilação e diferenciação entre As Deusas, criando um espaço único para Perséfone.

De acordo com Godfrind (1994), o amor idílico – aquele repleto de ternura – entre mãe e filha, mais comumente observado na clínica e na vida, é a outra face do mesmo afeto: ódio e hostilidade. Porém, diferentemente de Freud, a autora aposta que, independentemente do lado da moeda, nem ódio nem amor permitem uma diferenciação entre a dupla. A aposta é de que separação e diferenciação só são possíveis diante de uma mãe que permita a

composição de espaços, a entrada de um terceiro, onde as expressões hostis da criança podem ser acolhidas como elemento inerente da relação.

Dessa forma, uma mãe que aprisiona sua filha em um ideal narcísico, gerando uma confusão entre seus corpos já tão semelhantes, não permite a introdução do ambiente e as pessoas que o integram na relação, não possibilitando as condições para uma separação adequada e menos traumática: “não se separar da mãe [...] é comprometer, mesmo que parcialmente, a capacidade de pensar e a liberdade psíquica para as realizações na vida. No caso feminino: as realizações como mulher, como mãe e como profissional” (Ribeiro, 2009, p. 48).

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

Ainda, no especial caso das meninas, Ribeiro (2009) teoriza que a dificuldade de criar espaço entre mãe e bebê também se refere à falta do pênis. No entanto, diferentemente de Freud, o problema não está nos sentimentos de inveja e ressentimento que isso poderia causar, mas na inexistência de um órgão que possa fornecer apoio psíquico para a diferenciação, como no caso de mães e filhos.

Quanto a isso, Simone de Beauvoir (1949/1970) faz considerações interessantes: para a filósofa, há um privilégio na posse de um pênis, pois a autora confere ao órgão um caráter duplo, quer dizer, algo que pode ser estranho ao próprio menino, pensado como um personagem independente e involuntário:

Nesse sentido, o pênis pode assumir um aspecto de alter ego, dividindo a carga do objeto; para a menina, isso não seria possível: Privada desse alter ego, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se por inteira objeto (p. 69).

Assim, para as mulheres, uma vez impossibilitadas de desfrutarem de um duplo em si mesmo, algo para dividir o peso de ser objeto no psiquismo, a função do duplo estaria colocada na filha e vice-versa.

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

Essas fronteiras e partilhas tênues entre mãe e filha tendem a se fazer e refazer ao longo da vida, ora construindo, ora desmoronando. Aí que a paixão se intensifica, oscilando entre amor e ódio, numa “tensão paradoxal entre o horror e a fascinação ao idêntico” (Ribeiro, 2009, p. 49). Meira (2021) esclarece as armadilhas dessa relação intensa, destacando o encanto e o medo como resultantes dessa mistura tão pouco diferenciável, em que não se tem clareza acerca de onde começa o corpo de uma e termina o de outra.

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

Essa autora traz o conceito de um corpo para dois para se referir às relações de completa adesão entre mãe e bebê. Ao pensar o *self* corporal e individual, e a rede constitutiva do sujeito desde a primeira infância, que encarna no corpo da mãe a organização dos primórdios da vida psíquica, ela

se depara com a fantasia prolongada de que há “um corpo para dois, um sexo para dois, um psiquismo para dois e até uma única vida para dois” (McDougall, 2000, p. 37). Essa fantasia se reconfigura ao longo da vida, já que, no caminho de formação do sujeito, o outro sempre seguirá como ponto de referência. Assim, nesse caso, o corpo da mãe representa o Outro corpo no qual é preciso apoiar-se, identificar-se para depois separar-se e poder se constituir.

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

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

Entretanto, Meira (2021) destaca que existe em todos nós a tendência ao crescimento, desde o desenvolvimento de nosso corpo biológico ao nosso psiquismo em constante mudança e adaptação. Desse modo, concomitantemente à manutenção da identificação e pacto idílico com a mãe, há uma importante necessidade de separação e crescimento, “uma força diferenciadora que não cessa de pulsar” (p. 272). Essa força que impulsiona o distanciamento seria a pulsão de morte, este empuxo à ruptura e destruição, porém carregado de possibilidade de abertura e criação:

Somente depois de um movimento disruptivo, é que algo novo poderá ser construído com o direcionamento da pulsão sexual, de modo que o que estava tão firmemente cerrado [...] ganhe fissuras e seja desmanchado” (p. 272).

No mito de Perséfone, seu rapto e sua descida ao mundo inferior, quando uma fenda se abre na terra, representam ruptura e morte, possibilitando, porém, separação e criação de um desfecho que produzisse interdição à mãe. Diferentemente daquela imagem de Ouroboros, onde não há brecha, não há respiro, onde mãe e filha se encerram em si. Com isso, colocam-se dois desafios para a trajetória da menina: separar-se, ainda que parcialmente, da imagem materna, distinguindo-se como sujeito de desejo, e exercer sua identidade sexual, sendo que ambos os processos são codependentes. Enfim, a sexualidade é a única fronteira intransponível entre mãe e filha.

Deméter, a grande mãe

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

Mas, nessas histórias, onde estão os pais? Godfrind (1994) aponta que é da figura paterna a responsabilidade por perturbar o pacto entre mãe e filha. Seu papel como terceiro é essencial para transformar uma, em duas: “o pai é francamente identificado [...] como aquele que executará a função de corte, de interdição do incesto, de regulação da unidade fixa, de chamamento para fora” (Meira, 2021, p. 84). O desejo se coloca através de sua ação, liberando a filha de ser objeto materno e permitindo-lhe desejar o diferente. O corte paterno irá permitir, enfim, a triangulação, uma segunda chance. Neste novo campo, a menina valida sua existência independentemente do

olhar do outro materno e pode ingressar na lógica do desejo e das escolhas próprias.

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

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

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

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

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

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

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

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

O resto é a joia

Zalberg (2003) questiona: “como uma mulher constitui sua feminilidade a partir da qual, um dia, a filha constituirá a sua?” (p. 16). Uma pista estaria na possibilidade de a mãe equilibrar-se, talentosamente, entre ser mãe e mulher. A partir da experiência materna frente a esses dois aspectos, a filha pode experimentar sua própria feminilidade de maneira única e distinta: “cabe a cada mulher forjar-se numa identificação feminina pelos caminhos da inventividade e da criação” (p. 15).

Zalberg (2003) retoma o conceito de resto do processo edípico para a condição de separação com a mãe. Na menina, o corte simbólico que o pai produz na relação mãe-filha, mesmo que bem-sucedido, nunca pode ser total,

pois a identificação masculina, apesar de importante para a constituição feminina, não consegue resolver o impasse identificatório. É por isso que, na saída do complexo edípico, a menina retorna à mãe, já que, assim como ela, é também mulher e pode oferecer-lhe mais pistas substanciais para a tarefa de existir como uma:

Introduz-se aqui o campo de grande contribuição de Lacan para a teoria da sexualidade feminina fundamentada nos novos e originais conceitos formulados por ele na psicanálise: o relativo ao resto da operação edípica no destino feminino (p. 15).

O retorno à mãe e a insuficiência do corte paterno nos mostram que a mulher não está totalmente submetida à castração e, portanto, à lógica fálica. Nesse retorno nostálgico, algo específico da sexualidade feminina parece sempre escapar ao discurso.

O resto, em psicanálise, se localiza justamente onde o campo da linguagem não é capaz de alcançar, apenas contornar:

A função do resto, no tocante à análise, está na (im)possibilidade de decifrar a materialidade da palavra, o significante em jogo, o fragmento de lembrança, o resíduo de uma cena traumática que não pôde ser incorporada (Burgarelli; Victor, 2022, p. 4).

O resto concerne, portanto, a algo indizível, impossível de saber. Na gênese do sujeito, através do encontro com o Outro, sobrevive um resto, identificado por Lacan como objeto *a*. Esse resto, cindido do sujeito em emersão, é particular e não partilhável, e se transforma em algo a ser perseguido e recuperado: “há um brilho que reveste o objeto *a* e o coloca como algo enigmático, precioso. Uma miragem da presença, mas que essencialmente é um vazio” (p. 5).

Impossível não relacionar essa passagem com o imaginário acerca do enigma feminino, sempre etéreo e inexplicável. Será esse o resto que sobra do encontro entre mãe e filha, a despeito dos efeitos edípicos? Será o feminino impensável e indizível, distante como uma miragem e, essencialmente, inalcançável para a filha em formação como sujeito? Godfrind (1994) traz a ideia de um núcleo que, revestido de um profundo investimento libidinal homossexual primário, constituiria, em diferentes medidas, uma base comum

para o psiquismo feminino. Afinal, nem toda mulher será mãe, mas toda filha parte de uma.

Diante de ligações idílicas muito profundas, ou de relacionamentos em que o ódio é brutal, muitas mulheres passam infância, adolescência e vida adulta retornando às suas mães. Independentemente se é pela via do ódio ou do amor – como já visto, faces da mesma moeda –, este retorno denuncia uma aproximação amorosa carregada de nostalgia (Godfrind, 1994). Esse núcleo funcionaria como “alicerce da organização da personalidade, é organizado sobre as identificações adesivas ou miméticas, [acoplado] buraco-a-buraco com a mãe [...] numa adesão incondicional ao semelhante” (p. 87-88) e é constitutivo da feminilidade da filha. A partir da noção de um núcleo irrepresentado e irrepresentável transmitido nessa relação, Godfrind (1994) fundamenta a ideia de uma herança fantasmática do feminino. Ela irá dizer que o amor maternal, para a menina, é atravessado pela semelhança e que a filha recebe a tarefa de perpetuar a feminilidade tal qual transmitida pela mãe:

Ao mesmo tempo, elas inscrevem-se numa filiação feminina fantasmática que congela as mulheres nos papéis que, carregados de segredos e mitos familiares, transmitem-se, inexoravelmente, de mãe para filha (p. 88).

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

Esta herança, fundada no ininteligível do resto, é inundada de angústia, pois, assim como o objeto α , “têm sua marca na dimensão da perda e do corte” (Burgarelli; Victor, 2022, p. 5). No entanto, Burgarelli e Victor (2022) alertam que essa ferida aberta, por ser vazia em sua natureza,

transborda potência de invenção e tem, como motor, o desejo. Herdado esse núcleo que é ferida, abertura e vazio, mas pulsante de criatividade, a menina pode tornar-se mulher, apoiada naquilo que recebe de outras gerações de mulheres de sua família e de mais além dela – por que não?

“Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” é uma frase de Goethe citada por Freud (1913/1996, p. 160), em *Totem e tabu*. Não basta receber, é preciso um trabalho de conquista, de apoderação daquilo que é herdado; de outro modo, não se cria algo próprio. Nesse sentido, o feminino, quando disponibilizado pela mãe, ainda precisa ser capturado pela filha, transformado, para que possa brilhar como seu:

A feminilidade de mãe em filha talvez seja como uma joia de família que pode ser transformada e/ou manter-se intacta – as faces possíveis do cristal – dentro de um vasto gradiente de possibilidades e limites, de geração em geração (Ribeiro, 2009, p. 173).

Considerações finais

Afinal, o que quer uma mulher? Essa tão discutida questão refere-se a qual mulher? A todas? Sabe-se como são diversas e impensáveis as configurações do feminino. O que se pode dizer, então, sobre uma experiência feminina comum? É sabido que “o novo modelo ideal forjado para a mulher contemporânea tende a uniformizar o feminino em torno de um projeto massificante, apagando as diferenças e constituindo-se em um novo torniquete” (Nunes, 2011, p. 112). Diante disso, é possível precipitar-se nessa ideia, assim como quem se lança ao precipício sem a perspectiva de um pouso suave?

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

A psicanálise tem sua parcela nesse quinhão, ao continuar dispondo, por exemplo, o eterno lugar de outro às mulheres em sua teoria. Esse lugar

de outro do discurso, despossuída de falo, ressentida, não toda fálica e até mesmo inexistente, nega à mulher a posição de sujeito. E, como lembra Kehl (2017), esse lugar não se mantém, é insuportável sustentá-lo por muito tempo. Diante disso, Silveira (2021, p. 16) faz questionamentos pertinentes: “como preservar a importância da reflexão sobre a diferença sexual – ou sobre as diferenças sexuais – sem que isso signifique subscrever o repúdio do feminino?”; ou ainda:

Em que direção poderíamos explorar a porta [...] entreaberta por Freud [...] de um modo tal que a teoria psicanalítica não precise continuar a corroborar o peso da tradição patriarcal? (p. 27).

Seria necessário, não sem esforço, um exercício de afastar-se da lógica falocêntrica que inscreve o masculino como ponto de partida universal e voltar a atenção para os significantes e representantes simbólicos femininos existentes em todos nós. Por isso, é preciso apostar em uma psicanálise aberta às modificações ao longo do tempo. Kehl (2017) alerta que a ética da psicanálise requer consciência de que os papéis sociais são construções circunstanciais e, por isso, mutantes:

Não existe A Mulher, universal transcendente ao conjunto de todas as mulheres. Assim como não existe O Homem também – mas esta segunda miragem, sustentada pelo significante fálico, parece encontrar uma ressonância imaginária (p. 28).

A aposta que este trabalho faz é de um feminino mais além do ponto de vista fálico, aquém do olhar e desejo masculino; um feminino que não é tido como ressentido, destituído ou roto, mas um feminino valorado. Esse feminino busca resgatar um Outro gozo, como explorado por Escolástica (1995), que foi uma vez perdido, mas que fala das aberturas, dos atravessamentos, das possibilidades de invenção de vida. Um feminino que pode significar uma postura acolhedora e receptiva diante da alteridade, como um “convite para criação em parceria de uma outra ética do humano” (Kon, 2010, p. 521). Se a referência fálica não parece suficiente para dar conta dessa experiência, para onde seguir? Escolástica (1995) acredita que nos encontramos diante de um impasse tanto teórico quanto civilizatório: “impasse teórico, pelo salto num

aquém da palavra à qual o Falo nos convoca, e civilizatório, por constatar um limite na subjetividade fálica construída culturalmente” (p. 194).

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

Às mulheres, este movimento de retorno à mãe parece constante. Perséfone, mesmo emancipada, retorna a Deméter a cada primavera. São muitas as forças que mantêm firmes os laços entre mães e filhas: ciladas narcísicas, identificações miméticas, a reverberação dos investimentos homossexuais primários, uma figura materna demasiadamente grande e engolfante. Nessa poderosa e aderente identificação, repleta de labirintos e precipícios, a conquista e o gozo da própria sexualidade é o que parece dar borda à relação, tanto para a mãe quanto para a filha. O corpo precisa ser sexualizado para além da função materna tão santificada, é preciso um resgate da sensualidade e do gozo suprimidos historicamente através da exaltação da maternidade como o grande dom natural feminino.

Assim, a filha pode guiar-se, apoiar-se contra a queda na passagem para sua própria sexualidade. O retorno à mãe prolonga-se como constante, um desertor da lógica fálica, pois a mulher, de maneira nostálgica, continua a demandar por toda a vida algo específico e turvo de sua mãe, algo que nenhum compensador fálico parece suprir. A filha procura na mãe sua herança, algo como uma joia da feminilidade, algo que resta, que perdura, que sobrevive e resiste: “entre mãe e filha há o repartir, o partilhar e o compartilhar a feminilidade ao longo da vida” (Ribeiro, 2009, p. 172). É nesses encontros contínuos e insistentes que a joia se transmite, às vezes já trincada, estilhaçada ou remendada, outras vezes brilhante e lustrosa. Bruta ou lapidada, é o que resta entre mãe e filha.

Pois não é do resto que a clínica psicanalítica se ocupa? O resto desponta como o principal da cena e a clínica o assume como uma possibilidade de abertura à alteridade e à dúvida. Seria o resto aquilo que permanece indesejável da relação entre mãe e filha, a porta para a alteridade? A abertura ou a fenda por onde o outro se infiltra ou escapa, num trânsito de afetos imprevisíveis? Seria o resto o que suporta a subjetivação feminina, muito além do falo? Aquilo que levanta pontes impensáveis diante de precipícios?

É o que resta em aberto.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

ARÁN, Márcia. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 10, n. 1, p. 169-195, 2000.

AYOUC, Thamy. A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 48, n. 4, p. 58-70, 2014.

BARCELLOS, Gustavo. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. *Segundo Sexo. Volume I*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. (Originalmente publicado em 1949).

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega. Volume I*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BURGARELLI, Cristóvão Giovani; VICTOR, Eugênia Assis. Sujeito e objeto na clínica psicanalítica: a função do resto. *Revista Subjetividades*, v. 22, n. 1, p. e12158, 2022.

DE PARADA, Herminia López. *Entre madre e hija: el mito de Deméter y Perséfone*. XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Montevideo, Uruguay, 2002, p. 4.
ESCOLÁSTICA, Maria. *O gozo feminino*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

FERRAZ, Flávio Carvalho. O primado do masculino em xeque. *Percurso*, v. 19, n. 40, p. 69-78, 2007.

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

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

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

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

KON, Noemi Moritz. “Ele não tem xoxota!”: a lógica do falo ou a lógica da diferença? *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, v. 13, n. 3, p. 517-521, 2010.

KULICH, Nancy; HOLTZMAN, Deanna. Perséfone, a perda da virgindade e o complexo de Édipo feminino. *Livro Anual de Psicanálise*, 1998, v. 14, p. 53-66, 2000.

LARA, Luciana Maccari. A castração materna e as possibilidades de subjetivação feminina: o mito de Deméter. *Revista Práxis*, v. 2, p. 9-14, 2011.

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

MEIRA, Ana Cláudia Santos. *Histórias de captura: investimentos mortíferos nas relações mãe e filha*. São Paulo: Blucher, 2021.

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

NUNES, Silvia Alexim. Afinal, o que querem as mulheres? Maternidade e mal-estar. *Psicologia Clínica*, v. 23, n. 2, p. 101-115, 2011.

POLI, Maria Cristina. A Medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 10, n. 2, p. 279-294, 2007.

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

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

SILVEIRA, Léa. Entre teses e textos: como o tema da inferioridade da mulher aparece nos ensaios que Freud dedica à sexualidade feminina? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 58, p. 6-29, 2021.

TESCHE, Viviane Rascovetzki; WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Reflexões sobre o enredamento feminino em relacionamentos abusivos. *Caderno Espaço Feminino*, v. 31, n. 1, p. 201-225, 2018.

ZALCBERG, Malvine. *A relação mãe & filha*. Rio de Janeiro: Elsevier 2003.

Recebido em janeiro de 2024.
Aprovado em maio de 2024.