

## A culpa histórica ou a histórica culpa? Problematizações sobre a “mulher nervosa”

Hysterical Guilty or hysteria of guilt: Problematizations about “the nervous Woman”

*Ailton Dias de Melo*<sup>1</sup>

*Paula Regina Costa Ribeiro*<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo problematizar questões relacionadas ao feminino e à mulher, com ênfase na relação entre culpa, loucura e histeria. A abordagem teórica fundamenta-se principalmente nos pensamentos de Michel Foucault, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche, além de dialogar criticamente com perspectivas contemporâneas de autoras como Maria Rita Kehl, Ana Maria Colling, Michelle Perrot, Margareth Rago, Elisabeth Roudinesco, Vânia Dutra de Azeredo e Claudia Maria Ribeiro, entre outras. O método utilizado foi uma análise bibliográfica, que percorre ecos históricos sobre a construção social da mulher, marcada por narrativas que a associam à irracionalidade e à patologia, especialmente a partir do conceito de “força uterina irascível”. Foram analisadas produções culturais e filosóficas que reforçam estereótipos relacionados à loucura e à histeria femininas. Os resultados indicam que tais narrativas persistem em discursos contemporâneos, perpetuando um ciclo de violência simbólica contra as mulheres. Conclui-se pela necessidade urgente de questionar e desconstruir os lugares sociais e históricos atribuídos ao feminino, evidenciando a importância de promover novos olhares críticos e emancipatórios sobre o papel da mulher na sociedade.

**Palavras-chave:** problematizações; mulheres; culpa; loucura; histeria.

**Abstract:** This article aims to problematize issues related to femininity and women, emphasizing the relationship between guilt, madness, and hysteria. The theoretical approach primarily draws from the thoughts of Michel Foucault, Sigmund Freud, and Friedrich Nietzsche, while critically engaging with contemporary perspectives from authors such as Maria Rita Kehl, Ana Maria Colling, Michelle Perrot, Margareth Rago, Elisabeth Roudinesco, Vânia Dutra de Azeredo, and Claudia Maria Ribeiro, among others. The methodology employed was a bibliographic analysis, tracing historical echoes concerning the social construction of women, characterized by narratives associating them with irrationality and pathology, especially through the concept of an “irascible uterine force.” Cultural and philosophical productions reinforcing stereotypes related to female madness and hysteria were analyzed. The results indicate these narratives persist in contemporary discourses, perpetuating a cycle of symbolic violence against women. The article concludes with an urgent call to question and deconstruct the social and historical positions attributed to femininity, highlighting the importance of fostering new critical and emancipatory perspectives on women's roles in society.

**Keywords:** curriculum; public municipal education network; africanities.

<sup>1</sup> Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências: Química da Vida e Saúde da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola-Gese. E-mail: [no.tl.ia@hotmail.com](mailto:no.tl.ia@hotmail.com).

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professora titular da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Coordenadora do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola-Gese. Bolsista Produtividade CNPq 1 C. E-mail: [pribeiro.furg@gmail.com](mailto:pribeiro.furg@gmail.com).

## **FALA LOGO... VOCÊ ESTÁ “VARIANDO DAS IDEIAS NÉ”!? PARA DE ESCÂNDALO! NÃO PRECISA DE NADA DISSO PORQUE NÃO FOI BEM ASSIM. CALA A BOCA, FOI VOCÊ QUEM PROVOCOU!**

Este artigo é parte de uma tese de doutorado<sup>3</sup> e resultado de uma navegação problematizadora pelas águas psicodélicas<sup>4</sup> que perpassam o feminino e a mulher, segundo a perspectiva da culpa presente na loucura e na histeria. Nossa bússola de navegação para esta parte do texto foi construída com marcadores do universo dos símbolos e dos discursos. Tomamos como porto de partida e chegada, se é que chegamos a algum “lugar”, o que produzimos e reproduzimos ainda hoje de modo atualizado e violento. Nossa “pequena caixa” de (des)orientação pelas águas dos conceitos nos apontou para problematizar questões da loucura, da histeria e da culpa. Para perpassarmos por esses conceitos com estranhamentos, na tentativa de questionar os “lugares” do feminino e da mulher, tendo por base a relação mulher-culpa, contamos com a capitania de várias mulheres, autoras, escritoras, professoras, historiadoras e filósofas.

A imagem de uma navegação que assumimos nesta pesquisa, de perspectiva simbólica-estética-discursiva, é oriunda do filme “Alice além do espelho”, lançado em 2016, sob direção de James Bobin (Alice..., 2016). O longa metragem começa com a capitã Alice, a única mulher a bordo, no convés do navio Maravilha. Ela navega por ondas revoltas de uma tempestade e toma decisões difíceis, enquanto é perseguida por piratas. Contra todas as expectativas, as manobras de Alice são um sucesso e ela volta para casa, depois de anos em expedição. Retorna e desembarca em uma crise que a leva a outra aventura, sendo atraída subitamente de volta ao “País das Maravilhas”, agora passando através de um espelho.

Outra navegação começa em paralelo à sua “vida real”, fundida na fantasia. Do outro lado do espelho, Alice já era aguardada com ansiedade. De imediato, descobre que o Chapeleiro Maluco, sem mais conseguir sorrir e perdendo a cor, isolado de todos, corre risco de deixar de existir. A salvação para o Chapeleiro está em uma viagem pelo tempo. Para isso precisavam da CronoEsfera, para visitar o passado e descobrir o que aconteceu com a família do Chapeleiro. Para ajudar o amigo, Alice embarca em outra embarcação — desta vez, não o Navio Maravilha, mas a CronoEsfera, um artefato mágico controlado pelo Sr. Tempo. Embora diferentes em forma, ambas podem ser compreendidas como naus simbólicas, ligadas por um mesmo gesto de travessia, direção e enfrentamento do desconhecido. A CronoEsfera, com seu leme dourado e sua estrutura de navegação circular, evoca a imagem de um navio movido por fluxos temporais em vez de correntes marítimas — uma nau do tempo. Alice, ao assumir o leme da CronoEsfera, reinscreve-se no lugar de capitã, papel já vivido no início do filme a bordo do Maravilha, reafirmando sua posição como agente de deslocamentos, de travessias e de transgressões.

As imagens que se projetam ao seu redor durante a viagem — formas fluídas, multicoloridas, que se entrelaçam sem se fixarem — são por nós aqui nomeadas de águas psicodélicas. Elas lembram, em intensidade e desorientação, as águas impetuosas enfrentadas na tempestade marítima do início da narrativa. Trata-se de um mar simbólico, onde tempo e subjetividade se fundem em redemoinhos sensoriais e emocionais. Alice navega pelo passado, mas o passado que ela visita não está morto — ele ecoará no futuro, interferindo diretamente nas dores do presente do Chapeleiro Maluco.

---

<sup>3</sup> FOI ELA, AQUELA QUE ME DESTA POR COMPANHEIRA: problematizações sobre “a culpa da mulher” – disponível em: <https://argo.furg.br/?BDTD13068>

<sup>4</sup> A expressão “águas psicodélicas” foi cunhada para descrever a estética visual do filme *Alice Através do Espelho* (2016), especialmente nas cenas em que Alice navega pela CronoEsfera. O termo psicodélico deriva do grego ψυχή (psykhé, “mente” ou “alma”) e δηλεῖν (delein, “manifestar”), frequentemente associado a experiências visuais intensas, surreais e multicoloridas, que se caracterizam por formas fluidas e entrelaçadas. Tal escolha conceitual reforça a ideia da viagem temporal de Alice como uma travessia por múltiplas possibilidades, memórias fragmentadas e realidades sobrepostas, ecoando metáforas comuns em experiências psicodélicas na arte e na cultura contemporânea.

Essa travessia pela CronoEsfera, portanto, pode ser lida como uma releitura contemporânea da *Stultifera Navis*, a Nau dos Loucos evocada por Michel Foucault (1972). Se naquela, os ditos loucos eram lançados ao mar para que se perdessem do mundo racional, nesta, Alice adentra voluntariamente o mar do tempo, navegando em busca de sentido, memória e salvação. A CronoEsfera, assim, torna-se uma nau genealógica — ela não conduz ao exílio, mas ao enfrentamento dos traumas e à possibilidade de ressignificação dos afetos.

Essa aventura nos impele a pensar a pesquisa a que nos propomos como uma viagem. Uma viagem que, sendo de volta, nos leva ao presente. Uma viagem antológica por águas psicodélicas. O termo psicodélico tem pelo menos uma dezena de formas de uso, para designar desde experiências com alucinógenos até expressões artísticas e identitárias. Aqui nos detemos na ideia das manifestações “exuberantes” da psique, tal como se concebeu e concebe a loucura e a histeria.

Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2019), no *Dicionário de Símbolos*, explicam que a nau ou a nave, tem em si a ideia de força, que dá segurança em travessias difíceis. É dirigível, permite escolhas por parte de quem a comanda. Os autores lembram também que, no Egito e depois em Roma, se celebrava a festa do barco de Ísis. O barco era ornamentado com flores e velas, cestos e perfumes e lançado ao mar, abandonado aos ventos como sacrifício em vista de salvação e proteção para outras embarcações.

Em *História da Loucura na Idade Clássica*, Michel Foucault (1972) evoca a imagem de uma nau, a *Stultifera navis*<sup>5</sup>. O filósofo, ao revisitar a história da desrazão, ou pelo menos de uma racionalidade não razoável, problematiza a exclusão urbana, prática social que deseja se ver livre dos/as atormentados/as e de seus tormentos. Aqueles e aquelas que não são considerados aptos à vida em sociedade e inclinados às fantasias, que se sentem povoados de ideias revolucionárias, inquietas e destoantes dos princípios de normalidade, devem viver longe. São colocados em barcos e lançados ao mar, à deriva dos ventos. Mas, e o leme, o destino ou as escolhas? Quem decide sobre a “nau dos loucos”? Seria essa louca embarcação uma oferta em favor da proteção das lúcidas embarcações. Que águas são essas pelas quais navega a “nau sem direção”? Ailton Melo, Gislaine Silva e Cláudia Ribeiro (2016), em um texto intitulado: “Águas Revoltas: mergulhos na indefinição. Um inundar de questionamentos sobre a loucura, diferenças, transgeneridades”, afirmam que,

Foucault ao escrever sobre a água a relacionou à loucura! Isso nos faz pensar em descaminhos, incertezas, infinitudes... e nos coloca diante do mar das ideias como um mar de águas revoltas...Navegamos! A navegação entrega o homem à incerteza da sorte e por isso lançamos os loucos em uma Nau. A água lugar de deriva dos peregrinos atormentados acolhe as naves de loucos (Melo; Silva; Ribeiro, 2016, p. 234).

Águas psicodélicas são águas de manifestações exuberantes, por vezes revoltas, cheias de agitação, fúria, verdadeiras perturbações. Têm potencial criador, falam de poder e, por isso, muitas vezes são contidas e silenciadas em seu borbulhar. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2019), as águas representam a infinidade dos possíveis:

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação e centro de regenerescência. Esses três temas se encontram nas mais antigas tradições e formam as mais variadas combinações imaginárias - e as mais coerentes também. As águas, massa indiferenciada, representando a infinidade dos possíveis, contêm todo o virtual, todo o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças de reabsorção. Mergulhar nas águas para dela sair sem se dissolver totalmente salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se, de novo, num imenso reservatório de energia e nele beber uma nova força (Chevalier; Gheerbrant, 2019, p. 15).

---

<sup>5</sup> Navio dos loucos é uma pintura em óleo sobre madeira e pertence ao acervo do Museu do Louvre. É de autoria de Hieronymus Bosch e sua criação data de 1490 – 1500.

A pesquisadora Claudia Maria Ribeiro (2014), nos convida a esse mergulho de combinações ao tratar do “Imaginário das Águas”, inspirada e subsidiada de modo especial por Gaston Bachelard (1998). A autora nos coloca em contato com as infinitudes das águas possíveis, perpassando questões de gênero e sexualidade. A partir de suas pesquisas, criou o *Museu Imaginário das Águas, Gênero e Sexualidade*<sup>6</sup>, que se tornou um espaço virtual que entrelaça “complexidades, ambiguidades, paradoxos assumidos para desencadear problematizações ativando fantasias, reabilitando o estatuto do imaginário, do símbolo, das metáforas imbricadas no cotidiano” (Ribeiro, 2017, p. 154). São muitas as águas problematizadas por Cláudia Ribeiro: Água Purificadora, Água Erótica, Água Protetora, Água Mitológica, Água Especular, Água Indefinida, Água Viva, Águas Encantadas. Mares de ondas que se “quebram” borbulhantes em nós, nos inundam e nos levam aqui a pensar as Águas Psicodélicas para problematizarmos a relação entre loucura-histeria-mulher-culpa. Águas de manifestações exuberantes e “generificadas”. Sim, a loucura tem gênero, sim, a histeria tem gênero. Como nos lembra a historiadora Michelle Perrot (2007, p. 66), “a histérica é a mulher doente de seu sexo, sujeita a fúres uterinos, que a tornam quase louca, objeto da clínica dos psiquiatras”.

No filme de Alice, durante sua incursão pelo espelho, ela é internada em um lugar descrito apenas como uma “instituição” e que tem as características de um hospício clássico. É assistida por um médico que diz que seus comportamentos são de um “típico caso de histeria”. Isso porque, segundo ele, ela é instável, emotiva e inclinada às fantasias. É bastante simbólica essa ideia de uma “histérica”, termo tomado no filme claramente como sinônimo de louca, ser a capitã inquieta e revolta de um navio à deriva em um mar de possibilidades. Seriam a loucura, a histeria, a inquietude e a bravura evocadas para desqualificar e, de modo especial, legitimar a misoginia e o sexismo?

Quando nos propomos a navegar por essas águas de manifestações tornadas exuberantes e patologizadas, queremos problematizar construções, símbolos, ditos, gritos, sussurros e discursos. Segundo Michel Foucault (2014), é no discurso que se articulam poder e saber:

Deve-se conceber o discurso como uma série de seguimentos descontínuos, cuja função táctica não é uniforme nem estável. Mais precisamente, não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo (Foucault, 2014, p. 109-110).

Louca... histérica... Quem nunca ouviu - ou mesmo reproduziu - discursos que sustentam que uma mulher “nervosa”, a esbravejar e gesticular, seja para defender uma ideia, fazer valer seu direito de ser ouvida ou mesmo para marcar uma posição, é histérica? A histérica ocupa, na fantasia coletiva, a figura da louca, ou seja, uma mulher perigosamente desprovida de controle. Não é raro acompanharmos ou promovermos discussões que terminam com a expressão: fica calma! Não precisa de escândalo! Para de imaginar coisas! Você está louca! A loucura é evocada para desqualificar, desarticular, inverter a posição de lugar de detentor de uma verdade. Geralmente, um homem quando questionado por uma mulher sobre algo que o intimida, não hesita em tangenciar: você está ficando louca!

Partimos desse presente, para uma viagem, em uma nau em que levamos pela história estranhamento, suspensão, desconfiança. Fazemos isso, inspirados pelo trabalho do filósofo francês Michel Foucault. A historiadora e feminista, Margareth Rago (2015, p. 264), nos diz no verbete “Foucault e as mulheres”, do *Dicionário Crítico de Gênero*, que “se Foucault não se ocupou diretamente com as mulheres e com as questões de gênero, para o descontentamento de muitas feministas, não há dúvidas de que trouxe contribuições fundamentais para os

<sup>6</sup> Disponível em: <https://imaginariodasaguas.com.br/>.

feminismos”. Com essa afirmação, a autora nos lembra que os conceitos e as problematizações trazidos até nós pelo pensador francês no faz questionar o patriarcalismo, o sexismo, as hierarquias de gênero e a misoginia, sobretudo quando nos coloca diante das questões do poder, das resistências e das contracondutas.

Ao tratar da 'vontade de saber', em *História da Sexualidade I*, Foucault apresenta o dispositivo da sexualidade e problematiza o discurso médico do século XIX, que, de forma normativa, constrói a sexualidade moderna e participa do processo de histerização do corpo da mulher.

Histerização do corpo da mulher: Tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado - qualificado e desqualificado - como o corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que seria intrínseca, ao campo das práticas médica; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regular deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser o elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, por meio de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem negativo que é a “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível dessa histerização (Foucault, 2014, p. 113).

Como nos indica Margareth Rago (2015), Foucault nos leva a problematizar as questões da mulher e as questões de gênero quando nos confronta com conjuntos de “discursos, práticas, técnicas e organizações de espaços, que visam a classificar e decodificar as práticas sexuais, antes pouco esmiuçadas e analisadas, a partir da oposição entre o normal e o patológico” (Rago, 2015, p. 265).

Seguindo a trilha de Foucault (2010, 2014, 2017), compreendemos a problematização como uma forma de navegação: uma postura investigativa, um modo de análise e uma maneira própria de fazer pesquisa. Aqui, problematizar é entendido como um exercício exigente, justamente porque não há uma definição única ou um entendimento fixo do conceito. Para Foucault, problematização não é um conceito a ser delimitado, mas sim uma atitude — uma forma de interrogar o mundo. Não há, no conjunto de sua obra, um ponto específico em que ele se dedique a conceituá-la de modo sistemático. Ao contrário, suas análises estão sempre voltadas para acontecimentos, discursos e práticas, que são constantemente colocados em questão.

Durante nosso processo de pesquisa, em uma conversa informal com o professor Alexandre Filordi, indagamos sobre a possibilidade de uma síntese para o conceito de problematização. O professor, doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), não titubeou:

Não há uma síntese, a problematização é a resposta sem fim para um problema sem fim. Não se trata, no entanto, de tomar o que nos interessa, algo que incomoda e inquieta como um problema, como entendido de modo tradicional. Isso porque um problema demanda uma resposta, enquanto a problematização demanda outros problemas a serem problematizados (informação verbal)<sup>7</sup>.

Ainda, segundo o professor, entender os empreendimentos arqueológicos e genealógicos é recepcioná-los como aprofundamento de problematizações. No texto “Problema, Política e problematização”, Foucault (2017), ao falar sobre o seu modo de abordar as questões da política, explica que sua atitude se difere do que geralmente é feito numa perspectiva de crítica, que diante de uma questão posta, por meio de um exame metódico, busca uma solução única, tida como boa em detrimento de outras soluções possíveis. Afirma que sua atitude é preferencialmente da ordem da problematização. Ao explicar, ele diz:

---

<sup>7</sup> Informação retirada de uma conversa com o professor por e-mail.

[...] [trata-se da] elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para política. Não creio por exemplo que exista nenhuma “política” que eu possa, diante da loucura ou da doença mental, deter a solução justa e definitiva. Mas penso que, na loucura, na alienação das perturbações do comportamento, há razões para questionar a política: e essas questões a política deve responder, porém ela jamais irá responder a elas totalmente (Foucault, 2017, p. 222).

Foucault (2017) avança na tradicional relação linear problema-solução, pergunta-resposta, e coloca no campo da problematização a necessidade de elaborarmos problemas a partir do que nos interpelam as experiências, nos provocam ainda a determinar o que significa essa elaboração, o que nos leva a outros problemas.

Segundo Philippe Chevallier (2015, p. 299), “uma problematização é, então, a atividade de construir, dar forma a um problema”. No entanto, é importante considerar que, ao romper com a linearidade tradicional, Foucault (2017) toma o conceito de problema não mais como um obstáculo. Não se trata de um interposto, situado fora do pensamento que precisa ser reconhecido, superado ou mesmo driblado, trata-se de um produto do próprio pensamento. Para o filósofo, um problema não se interpõe a um pensamento, é o próprio pensamento que dá a si mesmo um problema, partindo de dentro. Se, numa visão do senso comum, problema é considerado algo “negativo”, o filósofo francês altera isso, passando da ideia de bloqueio para a ideia de criação.

Trabalhar em uma perspectiva foucaultiana exige uma disposição para se pensar diferente do que a gente pensa.. Foucault se fez um “experimentador” e não um “teórico” em sentido tradicional. Ao se voltar sobre o próprio pensamento, abarca uma multiplicidade de variantes e premissas. Isso o levava a um movimento constante, não linear e criativo. Recomeçava sempre, se modificava com as experiências, com as interpelações de seu presente. Foucault se perguntava sobre o que somos, o que fazemos e o que pensamos — não na tentativa de encontrar um 'porquê originário', mas para investigar as condições que tornam possível o que somos, fazemos e pensamos. Mais do que isso, buscava compreender como podemos recusar essas formas naturalizadas de existência. Para ele, essa recusa não se limitava a negar um único modo de ser, pensar ou agir, mas consistia justamente na possibilidade de, ao recusá-lo, criar outros modos de existência, pensamento e ação. É essa abertura ao novo e à multiplicidade que o impulsionava a continuar pesquisando

Segundo a professora e pesquisadora Dianna Taylor (2018, p. 17), “Foucault deixa claro que experimentar-se outro que não seja o que somos atualmente é não só possível, mas também uma parte integrante do ato de navegar as relações de poder de uma maneira que tanto constitua quanto sucessivamente promova prática de liberdade”. Por que assim e não de outra forma?

[...] cada nova obra altera profundamente os termos de pensamento que eu havia alcançado com a obra anterior. Nesse sentido, considero-me mais um experimentador do que um teórico; eu não desenvolvo sistemas dedutivos para aplicar uniformemente em diferentes campos de pesquisa. Quando escrevo, faço-o, acima de tudo, para mudar a mim mesmo, e não para pensar a mesma coisa que antes (Foucault, 1991, p. 27).

Trabalhar com problematização mediante uma inspiração foucaultiana não pressupõe tomá-la como cânone, perseguir rubricas (que não existem) e tentar ser-lhe fiel. Nem fiel a seu modo de operar, em uma tentativa de reprodução, e nem mesmo às suas conclusões. Professor Roberto Machado, no livro “Impressões de Michel Foucault” (2017, p. 107), nos alerta que “estudar Foucault como autor, filologicamente, por meio de análise de textos, é se distanciar da transformação que ele desejava que seus livros produzissem nos outros, como produziram nele próprio”. Uma problematização é feita interrogando criticamente o presente, acreditando que a experiência da humanidade é construída constantemente e, o modo como isso afeta, como

afeta nos move a pensar.

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.) (Foucault, 2010, p. 242).

Nossa nau de problematizações navega neste artigo pelas águas psicodélicas, nas práticas discursivas e simbólicas da loucura e da histeria no ocidente. Esse navegar é um exercício de olhar alguns acontecimentos que foram “fabricando”, atualizando, perpetuando nossas maneiras de compreender, de lidar com a loucura, com a histeria e suas relações com as mulheres. O desejo desse exercício advém de uma inquietação, de um incômodo. Não de uma busca de reprodução da inquietação de Foucault em suas pesquisas, mas da inquietação com a gente mesmo, diante desse “modo” possível de pesquisar. Partimos do que nos afeta. O que nos afeta? Nosso “objeto” de problematização emerge daí, do incômodo de sentir - pensar...

## **INQUIETAÇÕES, INCÔMODOS E DORES...**

Nos inquieta, incomoda e dói viver em um país sexista, misógino e extremamente violento. Nos inquieta, incomoda e dói? Quem compartilha dessas sensações e sentimentos? Somos quantas, somos quantos? Mas é possível quantificar a dor? É possível quantificar a resistência?

Inquieta? Incomoda? Dói?

Uma crônica intitulada *Eu sei, mas não devia*, publicada pela primeira vez no *Jornal do Brasil*, em 1972, pela escritora, contista, jornalista, tradutora e artista plástica ítalo-brasileira Marina Colassanti, permanece fresca como o orvalho da manhã a nos desafiar:

A gente se acostuma a morar em apartamentos de fundos e a não ter outra vista que não as janelas ao redor. E, porque não tem vista, logo se acostuma a não olhar para fora. E, porque não olha para fora, logo se acostuma a não abrir de todo as cortinas. E, porque não abre as cortinas, logo se acostuma a acender mais cedo a luz. E, à medida que se acostuma, esquece o sol, esquece o ar, esquece a amplitude. A gente se acostuma a abrir o jornal e a ler sobre a guerra. E, aceitando a guerra, aceita os mortos e que haja números para os mortos. E, aceitando os números, aceita não acreditar nas negociações de paz. E, não acreditando nas negociações de paz, aceita ler todo dia da guerra, dos números, da longa duração (Colassanti, 1996, p. 9).

A gente se acostuma a “não olhar para fora”, da janela ou de nós mesmos, a gente se acostuma e, à medida que se acostuma, esquece. Esquece para não doer mais talvez, mas com isso corremos o risco da indiferença. Os números fazem com que a gente se acostume com a “guerra”, que muitas vezes julgamos estar só lá... de fora da janela. A gente se acostuma e aceita. Aceitamos os fatos e, depois, sua longa duração. Retomemos as perguntas: (ainda) inquieta? Incomoda? Dói? Problematizar é não se acostumar, olhar além do que se pode ver com os números, os dados, as estatísticas. É preciso retomar o incômodo, a inquietação e a dor constantemente.

Em 2014, o Instituto de pesquisa Econômica Aplicada - IPEA<sup>8</sup>, divulgou os resultados da pesquisa “Tolerância social à violência contra as mulheres”. Entre muitos dados trazidos a público, chama a atenção um cenário nacional que, para 58,5% das pessoas, o comportamento feminino influencia o estupro. O Instituto ouviu 3.810 pessoas em 212 cidades, entre maio e

---

<sup>8</sup> Nos parece importante considerar aqui que, segundo dados sobre as características da população entrevistada, 66,5% são mulheres.

junho de 2013. O comportamento ou o “não saber como se comportar”, o usar roupas que mostram o corpo em demasia provocam os ataques. A culpa pela violência é então das mulheres? O que significa não saber se comportar?

Quando a pesquisa do IPEA questiona sobre o fato de “existir mulher que é pra casar, e mulher que é pra cama”, 34,6% dos entrevistados concordaram plenamente e mais 20,3% parcialmente. Mulher para casar e mulher para cama. Uma classificação de comportamento sexual que considera que mulheres sexualmente livres não são “boas companheiras”, essa é a ideia sexista do país. O que seria ser boa companheira? Quando nos confrontamos com a expressão “boa companheira”, nos lembramos que ela deve ser a “mulher de verdade”. Cantada e performatizada num discurso machista e sexista ela é “Amélia”. Amélia sim é que era mulher de verdade. Com letra de Mário Lago e música de Aaulfo Alves, a canção gravada pela primeira vez por Aaulfo e suas Pastoras, em 27 de novembro de 1941, diz assim:

Nunca vi fazer tanta exigência  
Nem fazer o que você me faz  
Você não sabe o que é consciência  
Não vê que eu sou um pobre rapaz

Você só pensa em luxo e riqueza  
Tudo o que você vê, você quer  
Ai meu Deus que saudade da Amélia  
Aquilo sim que era mulher

As vezes passava fome ao meu lado  
E achava bonito não ter o que comer  
E quando me via contrariado dizia  
Meu filho o que se há de fazer

Amélia não tinha a menor vaidade  
Amélia que era a mulher de verdade  
(Lago; Alves, 2003).

A Amélia de Mário Lago e Aaulfo Alves, no entanto é uma ideia, um desejo machista, uma crença sexista. Há uma investida do patriarcalismo na manutenção da submissão. Na história, as “Amélias” da vida se mostraram e se mostram diferentes. Nos Estados Unidos, Amelia Earhart, que viveu entre 1897 e 1937, foi a pioneira norte-americana na aviação. Lutou pelos direitos das mulheres e se tornou a primeira mulher a pilotar sozinha pelo Oceano Atlântico. No Brasil, Maria Amélia de Almeida Teles, conhecida como Amelinha Teles, é uma das figuras mais emblemáticas da resistência à ditadura militar no Brasil. Militante política desde a juventude, foi presa em 1972 com seu companheiro e brutalmente torturada nas dependências do Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-Codi)<sup>9</sup> de São Paulo. Em um dos episódios mais chocantes da repressão, suas filhas pequenas foram levadas ao local de tortura como forma de pressão psicológica. Após a redemocratização, Amelinha tornou-se uma voz ativa na defesa dos direitos humanos, denunciando o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, comandante do DOI-Codi, e lutando pelo reconhecimento das violências cometidas pelo regime, especialmente contra as mulheres. Sua

---

<sup>9</sup> O DOI-Codi (Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna) de São Paulo foi um dos principais órgãos de repressão política durante a ditadura militar brasileira (1964–1985), subordinado ao II Exército. Instalado na Rua Tutóia, tornou-se símbolo da violência estatal, sendo responsável por prisões arbitrárias, tortura sistemática, assassinatos e desaparecimentos forçados de opositores do regime. Entre as vítimas estão jornalistas, estudantes, militantes políticos, religiosos e sindicalistas. Casos emblemáticos como os assassinatos de Vladimir Herzog e Manoel Fiel Filho revelaram ao mundo a brutalidade praticada em suas dependências. O DOI-Codi articulava-se com outras instituições repressivas, como o Serviço Nacional de Informações (SNI) e a Polícia Federal. Após a redemocratização, suas práticas foram amplamente denunciadas por ex-presos políticos, movimentos sociais e pela Comissão Nacional da Verdade, tornando-se um marco na luta por memória, verdade e justiça no Brasil.

trajetória é marcada pela coragem de transformar a dor em ação política, contribuindo decisivamente para a preservação da memória histórica, a reparação das vítimas e a construção de uma cultura de justiça e democracia no país.

Amelinha segue na luta e questão que se impõe aqui também é: não ser boa companheira, não ser mulher de verdade, abre perspectivas para violência? Parece que sim. Os dados mais recentes apontam para uma mesma direção. O relatório sobre a situação dos Direitos Humanos no Brasil, da Comissão Interamericana de Direitos Humanos - CIDH, foi divulgado em fevereiro de 2021. No que tange às questões da situação das mulheres e da violência de gênero, temos, no parágrafo 90, os seguintes dados:

Não obstante tais avanços no plano legislativo e de políticas públicas, a Comissão constata que a violência contra as mulheres segue apresentando índices dramáticos, com cifras alarmantes de assassinatos de mulheres por razões de gênero no país. Segundo informações da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), 40% do total de assassinatos de mulheres nessa macrorregião ocorrem no Brasil. No mesmo sentido, segundo informações das Secretarias de Segurança, em 2017 foram registrados 4.539 assassinatos de mulheres, dos quais 1.133 foram classificados como feminicídios. Isso representou um aumento de 6,1% em relação a 2016, quando foram registradas 4.245 mortes (sendo 929 feminicídios). Em 2019, apesar da redução no número de homicídios de mulheres, foram registrados 1.314 feminicídios, um aumento de 7,3% em relação ao ano anterior. Evidencia-se ainda, nessas estatísticas, a sobrevivência de mulheres afrodescendentes. Tais dados corroboram acerca dos impactos diferenciais da violência e da insegurança sobre grupos já historicamente sujeitos à discriminação estrutural (CIDH, 2021, p. 41).

Vera Lúcia Puga, professora e doutora em História Social, ao tratar sobre a violência de gênero, nos adverte que “a civilização dos costumes, a instalação das boas maneiras e da polidez parecem amenizar as agressividades ou deslocá-las” (Puga, 2015, p. 652). Isso torna a violência dentro do jogo social ainda mais perversa, porque de alguma forma ela é refinada, se torna sutil a ponto de nem sequer ser percebida como violência. “Mas as violências, de uma forma ou de outra, permanecem em nossas sociedades” (Puga, 2015, p. 652). A gente se acostuma?

A invisibilidade, enquanto violência, quase não é percebida por nós hoje em dia. Por que as mulheres foram e são invisibilizadas? Essa violência não incomoda? Michelle Perrot (2007) nos ajuda a pensar sobre isso questionando sobre o “espaço público”: “por que as mulheres são menos vistas no espaço público, o único que, por muito tempo, merecia interesse e relato?” (Perrot, 2007, p. 16). Ora, nos acostumamos a respostas diversas como: porque podem estar em um espaço privado, como o lar por exemplo. Estão lá por quê? Decidiram estar lá, ou foram colocadas e encerradas neste espaço? Trata-se de uma escolha ou uma atribuição? O fato é que se o centro de interesse é o espaço público, o espaço à margem, o privado é o lugar da invisibilidade. Para Perrot (2007, p. 17), “em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila. Sua aparição em grupo causa medo. Entre os gregos, é a *statis*, a desordem. Sua fala em público é indecente”

Perigosas, desordeiras, indecentes? Desde a narrativa da “criação”, na perspectiva cristã, foi pelo interesse desmedido, pela curiosidade, pela desobediência da primeira mulher, que o primeiro homem pecou. O seu muito falar levou a humanidade à transgressão. Eva fala tanto que conversa até com uma serpente, vulnerável sucumbe aos seus encantos e seduz Adão. Eis a culpa original. Sendo Eva a primeira, sendo ela a culpada, as mulheres “devem pagar por sua falta num silêncio eterno” (Perrot, 2007, p. 17).

Será que foi por um eco de tudo isso que o Brasil não tardou em silenciar, com requinte de crueldade, a primeira mulher a chegar ao cargo de Presidenta da República? Em 2016, Dilma Rousseff foi destituída de seu cargo por um *impeachment* depois de uma série de manobras políticas e movimentos populares de ataques orquestrados em todo o país. Com o apoio da grande mídia e através das redes sociais, foram veiculados insultos e situações que

falaciosamente “levavam a crer” que a Presidenta não tinha mais condições de governar, estava “louca”.

A pesquisadora Perla Haydee da Silva defendeu, em 2019, na Universidade Federal de Mato Grosso, uma tese intitulada “De louca à incompetente: construções discursivas em relação à ex-presidenta Dilma Rousseff”. Silva (2019) faz um grande rastreamento de discursos difundidos em redes sociais sobre a então Presidenta e são inúmeros os adjetivos que remetem à loucura e à incapacidade. Segundo a autora,

[...] o movimento de construção da imagem de Dilma Rousseff como uma mulher louca é corolário de um processo político histórico, assim como intrínseca histeria feminina, que constrói a imagem das mulheres como sujeitos refratários à habilidade de gerência, exemplos de comportamentos e características indesejáveis para aqueles que assumem postos de liderança. Para esses postos, em geral, apenas os homens são socialmente considerados perfeitamente habilitados (Silva, 2019, p. 91).

No rastro das afirmações de Perrot (2007) e Silva (2019), podemos dizer que a ex-Presidenta Dilma foi silenciada por parecer perigosa, uma ameaça no espaço público. Era preciso garantir “tranquilidade” a um país que se encontrava agitado por uma mulher insubmissa. Sem marido. Sem um homem a conter-lhe e dar direcionamentos foi tida por histérica. A falta da tutela masculina ou a ausência de um homem no matrimônio e maternidade são tidas na história da histeria como uma de suas causas.

Na tese de doutorado, Perla Haydee da Silva (2019) elenca as principais construções discursivas relacionada à ex-Presidenta Dilma nas redes sociais no período do golpe:

Observa-se uma reiteração do estereótipo de loucura feminina acerca da ex-presidenta nos comentários analisados ao longo desta seção. Num total de 106 comentários pude encontrar algum tipo de menção à (in)sanidade mental da ex-presidenta Dilma Rousseff. Adjetivos como “louca”, “maluca”, “doida”, “demente”, “senil”, “caduca”, “desorientada”, “mongoloide”, retardada”, “acéfala”, “débil” “perturbada” “doente mental”, “esclerosada”, “desequilibrada”, foram utilizados reiteradamente, participando na associação da imagem de Dilma com o estereótipo da “mulher louca” (Silva, 2019, p. 82-83).

Como ter uma Presidenta que não “era mulher de verdade”? Não se fez Amélia como se esperava. Contrariou a expectativa de muitos “patriarcas da república”. Era preciso desqualificá-la, a fim de efetivar um golpe de tomada de poder que parecesse constitucional. Para silenciá-la, uma das manobras foi fazer com que fosse vista como louca, histérica. Quem ouve a desrazão? Quem acredita em uma mulher nervosa, desequilibrada? Com que argumentos pode-se defender a pessoa tida por insana, inapta, instável? Era preciso fazê-la responsável pela colisão e pela queda forjada. Como é dito no livro bíblico de Provérbios, no capítulo 14, versículo 1: “a sensatez da mulher edifica sua casa, a insensatez a destrói com suas próprias mãos” (Bíblia, 2002, p. 21).

A louca destruiu com suas próprias mãos seu legado. Sobrevivente da ditadura e da tortura militar, economista, secretária municipal da Fazenda, secretária estadual de Minas e Energia, chefe do Mministério de Minas e Energia e da Casa Civil. A primeira mulher a ser eleita e reeleita para o mais alto cargo na nação, o de Chefe de Estado e de Governo em toda a história do Brasil, louca, histérica... o que inquieta, o que incomoda, o que dói?

A socióloga Teresa Ordorika Sacristán e a historiadora Yonissa Marmitt Wadi (2015) nos explicam que a loucura, na contemporaneidade, nos remete a uma dimensão essencial da nossa cultura. A dimensão da estranheza, da ameaça, da radicalidade da alteridade, nosso limite, nosso contrário. Isso foi modificado ao longo da história, diante de temporalidades e espacialidades diferentes. As autoras nos lembram que essa foi a tônica do trabalho de Foucault (1972) em A história da loucura na Idade Clássica. A loucura é histórica, espacial e social. A loucura é perpassada pelo gênero e caracterizada até mesmo por uma assimetria de poder entre homens

e mulheres.

Uma problematização sobre isso pode ser feita com o livro *A louca e o santo*, de 1997. No livro escrito pela filósofa Catherine Clement e pelo psicanalista Sudhir Kakar, há uma aproximação e um confronto de duas vidas, duas histórias contemporâneas. Um homem e uma mulher. Ela paciente psiquiátrica do Hospital da Salpêtrière em Paris, ele um místico indiano nascido na província de Bengala. O trabalho, a princípio estranho, é revelador. Tanto Madeleine como Ramakrishna exibem manifestações exteriores exuberantes e muito parecidas. A diferença é que Madeleine é mantida enjaulada e cercada de “cuidados” médicos, é perscrutada, investigada, testada em função de seus sintomas. Já Ramakrishna é reconhecido, escutado, seguido, reverenciado devido a um misticismo resplandecente que o cerca. Ela, pobre delirante, que dizia dormir com Deus, cumpre seu ofício de louca e ele, muito íntimo das divindades, cumpre sua tarefa de santo. Ela gera medo e repulsa, ele encanta e atrai. Eles comungam os mesmos “sintomas”, mas destinos bem diferentes (Clement; Kakar, 1997).

As histéricas são as novas feiticeiras, afirma Perrot (2007, p. 66), “as convulsionárias assemelham-se às possuídas”. No entanto, temos uma mudança de atribuição de motivos. Não se trata mais de uma ação do demônio sobre as mulheres, trata-se de uma ação de seus próprios corpos, seus úteros. Para Perrot (2007), a histeria abriu caminho para o que se convencionou chamar de as “doenças das mulheres”.

Na antiguidade, uma das crenças mais comuns para explicar muitos males que acometiam as mulheres, como as convulsões, era de que o sangue contaminado do útero, chegando ao cérebro, provocava várias disfunções. Hoje em dia é possível observar, seja nas pesquisas, nos diagnósticos ou mesmo na linguagem coloquial do senso comum, que raramente são feitas atribuições de histeria aos homens.

O útero é um símbolo importante, sua centralidade está presente das discussões sobre o comportamento não só no discurso médico, mas também religioso. No livro *Malleus Maleficarum Maleficat & earum haeresim, ut franea potentissima conterens*<sup>10</sup>, publicado em 1486-1487, pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger, encontramos a seguinte explicação:

Toda bruxaria tem origem na cobiça carnal, insaciável nas mulheres. Ver Provérbios, 30<sup>[11]</sup>: Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta! A quarta é a boca do útero. Pelo que, para saciarem a sua lasciva, copulam até mesmo com Demônios. Poderíamos ainda aditar outras razões, mas já nos parece suficientemente claro que não admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. E por esse motivo convém referir-se a tal heresia culposa como a heresia das bruxas e não dos magos, dado ser maior o contingente de mulheres que se entregam a essa prática. E abençoado seja o Altíssimo, que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio (Kraemer; Sprenger, 2017, p. 99).

Em uma exegese bíblica equivocada e perigosa, os autores relacionam a encarnação e o martírio de Jesus a privilégios masculinos. Mas não é esse nosso foco aqui. Olhemos para o útero. Ah, o útero! Sempre associado a toda e qualquer forma de desqualificação. É um órgão símbolo do temor ligado ao “sexo da mulher”. Há em todo o *Malleus Maleficarum*<sup>12</sup> uma incisiva

<sup>10</sup> “O Martelo das Bruxas que destrói bruxas e sua heresia como uma espada de dois gumes”, em tradução livre.

<sup>11</sup> No texto bíblico citado pelos autores, *Livro de Provérbios*, cap. 30, ver. 15, a quarta coisa que não diz basta é fogo, segundo a *Bíblia do Peregrino*: “A sanguessuga tem duas filhas: ‘Dá-me’ e ‘Dá-me’”. Há três coisas insaciáveis e uma quarta que não diz ‘basta’: o abismo, o ventre estéril, a terra que não se farta de água, o fogo que não diz ‘basta’”. Em um exercício livre de exegese que faço por minha conta e risco, acredito que os autores do *Malleus Maleficarum*, ignorando o sentido original do capítulo 30 de *Provérbios*, que trata de uma crítica da atividade sapiencial e do versículo 15, que tem especial tom irônico, se apropriaram do texto para relacionar o útero ao fogo que nunca cessa, o que na mentalidade medieval passou a ser entendido como o fogo do inferno.

<sup>12</sup> O *Malleus Maleficarum* foi um manual minucioso de execução de modos de confissão, penas de tortura e morte, especialmente de mulheres acusadas de bruxaria, que tinham/faziam pactos com o diabo e praticavam heresias.

tentativa de demonização do ato sexual feminino e isso é feito via a copulação das mulheres com o próprio demônio, o que demoniza o feminino. Mulheres foram perseguidas e seus crimes e suas culpas se relacionavam diretamente ao seu “sexo”. Com a urbanização da Europa, as bruxas deixaram os “esconderijos das florestas” e passaram a ser vistas em outros lugares. E o “acerto de contas”, que não é mais na fogueira, vai acontecer nas clínicas médicas.

Com a sofisticação das relações sociais, vimos nascer outras formas de controle do comportamento, seja no destino das “pulsões”, seja nas regras de etiqueta feminina, na patologização das sensações ou na assepsia das punições, vimos nascer, junto à medicina e à psicanálise, novas formas de controle.

Embora na modernidade tenhamos o nome de Freud como quase um homônimo de histeria, é preciso lembrar que ele “se encontrou” com a histeria junto aos médicos Jean Martin Charcot e Joseph Breuer. Breuer era mais austero e discreto, lançou bases fortes para o pensamento de Freud com o método da catarse. Charcot entregou-se à histeria em uma perspectiva dramatúrgica. No Hospital da Salpêtrière, explorava publicamente os movimentos e os corpos convulsivos das mulheres semanalmente e, não satisfeito, estendia as sessões de perscruta em eventos coletivos mais numerosos em público, em internatos e fábricas (Perrot, 2007).

Mas foi com a teorização e experimentação clínica de Sigmund Freud que a histeria chegou até nós de modo ainda conturbado. Segundo a doutora em psicologia Marlene Neves Strey (2015), os aspectos que podem ser considerados mais polêmicos das teorias freudianas vazaram e viajaram pela história de maneira distorcida numa transição das teorias científicas para o senso comum. “Nas conversas informais do cotidiano das pessoas, é comum se escutar expressões tais como: ‘a culpa é da mãe’ e várias versões sobre a inveja feminina que se tornaram famosas, a do pênis, ou ainda sobre a passividade feminina e várias acomodações populares das ideias de Freud” (Strey, 2015, p. 283).

O termo “histérica” se sustenta na atualidade de forma estereotipada, embora o termo histeria tenha passado por muitas modificações, sobretudo depois da retomada do texto em que o próprio Freud se esforça para desvincular a ideia de uma questão exclusivamente feminina. Freud (2006a) foi, inclusive, desafiado por Meynert a apresentar um caso de histeria masculina e, em 1886, apresentou um artigo com o título: “Observações de um Caso Grave de Hemianestesia em um Homem Histérico”.

No entanto, a origem etimológica grega que traz o termo à tona, a partir da palavra útero, e o longo período de associação e atribuição da histeria a uma manifestação da frágil, por vezes escandalosa, desequilibrada e carente “estrutura da mulher”, tornou quase impossível a possibilidade de uma histeria masculina em função da “falta de um útero”. A historiadora Ana Maria Colling (2015) nos alerta que, antes de permear o discurso religioso e médico da modernidade, entre os pensadores gregos, o útero já era alvo de interesse e preocupação na diferenciação dos sexos. As elocubrações de filósofos de grande projeção criaram discursos resistentes ao tempo e ao espaço.

Na língua grega, *hystera* significa matriz. Como nos lembra Ana Maria Colling (2015), Platão (427-347 AC) desenvolveu e divulgou a chamada “teoria da matriz”, em que o útero é visto como animal raivoso que dá identidade à mulher, teorizando a reprodução e a incompletude da mulher. Hipócrates (460/377 A.C.) filiou-se à concepção platônica das “intervenções” do útero no interior do corpo da mulher. “O pensamento de Hipócrates e o de Platão fundem-se numa concepção da mulher vista como matriz, como um campo semeado por outro. O homem é a semente, o produtor, a mulher é a reprodutora” (Colling, 2015, p. 185). A histeria era considerada uma doença orgânica de origem uterina e, portanto, especificamente feminina, que tinha a particularidade de afetar o corpo em sua totalidade, por “sufocações da matriz” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 338).

Colling (2015) ressalta ainda que Aristóteles (384/322 A.C), por sua vez, lança mão da analogia e da inferioridade relativa aos corpos masculinos para descrever os corpos femininos.

A diferença entre machos e fêmeas é uma relação de correspondência entre o pênis e o útero e de inferioridade, sendo a mulher débil e fraca, menos musculada, com articulações menos evidentes, pelos e pernas mais finas, pés menores e voz mais fraca.

Já na Idade Média, sob forte influência das concepções agostinianas, o entendimento da histeria sofreu uma profunda transformação. A medicina, que até então buscava explicações corporais e fisiológicas para os sintomas histéricos — especialmente as convulsões e as chamadas "sufocações da matriz" — foi gradualmente substituída por uma interpretação moral e religiosa desses fenômenos. As manifestações físicas e emocionais intensas, antes associadas ao útero e ao funcionamento interno do corpo feminino, passaram a ser vistas como sinais de pecado e luxúria. A histeria, nesse contexto, foi associada à transgressão sexual e, portanto, considerada uma forma de expressão do prazer carnal proibido. Com isso, surgiram interpretações que atribuíam tais manifestações à ação do demônio: acreditava-se que entidades demoníacas seriam capazes de entrar no corpo das mulheres, provocando nelas doenças e comportamentos desviantes. A mulher histérica, então, deixa de ser percebida como uma enferma e passa a ser identificada como uma feiticeira, portadora do mal e agente do diabo. Essa transição simbólica não apenas reforçou o controle sobre os corpos femininos, como também sustentou práticas brutais de perseguição, punição e extermínio durante séculos.

No Renascimento, temos uma retomada da apropriação da histeria por parte do discurso médico. O corpo das mulheres se tornou objeto de disputa entre médicos e teólogos. “Em 1487, com a publicação do *Malleus maleficarum*, a Igreja católica romana e a Inquisição dotaram-se de um manual aterrador, que permitia ‘detectar’ os casos de bruxaria e mandar para o carrasco todos os seus representantes, mais particularmente as mulheres” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 338). Nesse período, a visão sobre a mulher se divide entre a patologia e possessão diabólica. No avanço da modernidade, a força teológica se esvai e temos uma movimentação mais médica:

Entre 1888 e 1893, Freud forjou um novo conceito de histeria. Retomou de Charcot a ideia da origem traumática. Todavia, pela teoria da sedução, afirmou que o trauma tinha causas sexuais, sublinhando que a histeria era fruto de um abuso sexual realmente vivido pelo sujeito na infância. [...] Após o abandono da teoria da sedução, e também da publicação, em 1900, de *A interpretação dos sonhos*, o conflito psíquico inconsciente é que foi reconhecido por Freud como a principal causa da histeria. [...] Em seguida, a teorização da sexualidade infantil permitiu a Freud identificar o conflito nuclear da neurose histérica (a impossibilidade de o sujeito liquidar o complexo de Édipo e evitar a angústia de castração, que o leva a rejeitar a sexualidade) (Roudinesco; Plon, 1998, p. 340-342).

A filósofa contemporânea Silvia Federici (2017), ao investigar a caça às bruxas na transição do feudalismo para o capitalismo, revela como os corpos femininos foram sistematicamente submetidos ao controle, à vigilância e à punição. As bruxas, acusadas de feitiçaria, representavam, em muitos casos, mulheres que escapavam às normas patriarcais: curandeiras, parteiras, viúvas independentes ou simplesmente aquelas que ousavam dizer “não”. Essa figura da bruxa, construída como ameaça social, foi um instrumento político de disciplinamento do corpo feminino e de sua força produtiva e reprodutiva. Quando avançamos para os séculos seguintes, especialmente no século XIX, encontramos na figura da mulher histérica uma espécie de atualização dessa mesma lógica repressiva. Ambas, a bruxa e a histérica, são mulheres “fora do lugar”: ou porque dominam saberes que escapam ao controle masculino, ou porque seus corpos expressam sintomas que perturbam a ordem médica e moral. Como aponta Federici, o projeto de submissão do feminino atravessa as estruturas sociais, econômicas e simbólicas, reafirmando que a repressão ao desejo, ao saber e à autonomia das mulheres é parte estruturante da modernidade capitalista.

Essa descrição histórica não deve ser lida como uma simples sucessão de fatos. A forma como os textos são escolhidos e entrelaçados nos induz a uma sensação de continuidade, de progresso, e até de uma suposta naturalidade dos acontecimentos. Mas por que a história da

histeria foi contada assim — e não de outro modo? O que se evidencia, ao olhar mais de perto, é que a histeria tem uma história construída sob o signo da disputa. Não uma construção neutra, mas edificada por classificações, diagnósticos e discursos que carregam interesses e poderes — sobretudo masculinos. Trata-se de uma disputa de narrativas, de sentidos, de autoridade epistêmica. A histeria foi sendo moldada por vozes que decidiram o que devia ser visto como desvio, como doença, como loucura — e, portanto, como feminino. Construir essa história foi também controlar corpos, silenciar experiências, fixar papéis. Interrogar essa construção é, portanto, lançar luz sobre as disputas que a sustentam: quem contou essa história? A quem serviu? E o que ainda permanece de tudo isso nos discursos contemporâneos? Quando, hoje, alguém diz a uma mulher: “Pare de histeria!”, repete-se, de forma aparentemente banal, o eco dessas disputas históricas, ainda impregnadas de misoginia e naturalizadas no cotidiano. Inquieta? Incomoda? Dói? Ou já nos acostumamos tanto a essa construção que deixamos de problematizar suas bases?

### **E... O QUE DIZIA FREUD SOBRE AS MULHERES?**

Foucault (2009, p. 280), no texto *O que é um autor*, afirma que, “na ordem do discurso, pode-se ser o autor de bem, mais que um livro - de uma teoria, de uma tradição, de uma disciplina dentro das quais outros livros e outros autores poderão, por sua vez, se colocar”. O filósofo fala em uma “posição transdiscursiva” para dizer de alguns atores que produzem para além deles mesmos. Foucault (2009, p. 280) cita Freud e Marx como exemplos de autores “que produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos”. Ele diz, “Freud não é simplesmente o autor da *Traumdeutung* ou de *O chiste*, Marx não é simplesmente o autor do *Manifesto* ou do *Capital*, eles estabeleceram uma possibilidade infinita de discursos” (Foucault, 2009, p. 280-281).

Com esse pensamento, Foucault acentua o fato de que algumas obras são tão impactantes e de alguma forma tão influentes que forjam discursos capazes de perpassarem o tempo e o espaço em que surgiram, atingindo por exemplo a atualidade. O discurso sobre a histeria de Sigmund Freud não só produziu um olhar sobre as mulheres como foi incorporada por discursos técnicos e científicos de ordem psicológica, como também os discursos populares de algum modo. Por isso nos parece importante olhar para essa produção aqui. Nos parece importante colocar em suspeição as reverberações dos ditos sobre a histeria dos séculos XIX e XX em nossos ditos e práticas atuais. Quais condições tornaram possíveis essa reverberação?

Para José Artur Molina (2011), *A psicanálise*, obra prima de Sigmund Freud, nasce e se constitui diante da incapacidade do saber médico moderno de base iluminista, de tratar sintomas que desafiavam a razão. O enigma de pacientes, majoritariamente mulheres, que deixava médicos sem respostas diante da impossibilidade de uma origem e localização física de alguns males, dava sinais da necessidade de outras formas de abordagem. No centro desse enigma, estavam as histéricas, caracterizadas por um conjunto de sintomas não classificáveis pela nosografia médica da época. Freud se empenhou em investigar o fenômeno buscando outras vias que as utilizadas até então.

Partindo de um método clínico de pesquisa, fez grandes descobertas e chegou a conceitos que fundamentam sua abordagem e método, como o inconsciente e a psicoterapia, revolucionando epistemologicamente saberes científicos. “O projeto psicanalítico origina-se, portanto, de uma dor, de algo que não quer calar justamente porque não podia dizer: a dor das mulheres” (MOLINA, 2011, p. 12). Freud avança e se projeta em vários pontos muito à frente do seu tempo, no entanto, não sem fissuras e fragilidades, justamente por estar inserido dentro de uma lógica e sob uma marca temporal. É preciso considerar que Freud quebra tabus ao minimizar as barreiras entre normal e patológico, tomando como diferença entre um e outro apenas o seu grau.

Entre questões passíveis de questionamento e reserva está a feminilidade que, como muitas outras questões da teorização freudiana, está condicionada à famosa e simbólica tramitação edípica. José Artur Molina, ao pensar os dilemas do feminino dentro dessa formulação, levanta questões que possibilitam inúmeras problematizações:

Se a castração é o grande argumento para projetar o sujeito ao mundo da metáfora, como poderia o feminino ter acesso a esse lugar? Pela inveja do pênis? Como alguém que já perdeu pode constituir-se sobre uma punição de ver-se livre daquilo que não tem? Não teria Freud, naquele momento, sucumbido à tentação de eternizar o modelo fálico vigente de seu tempo? Seria um sintoma de sua época? (Molina, 2011, p. 14).

Assim como observamos as discontinuidades e rupturas históricas, problematizando as condições de possibilidades da grande perseguição às mulheres na transição do mundo medieval para o moderno, a paradoxal teorização de Freud à cerca do feminino também nos dá pistas. As mudanças que observamos na gênese de novos paradigmas são sempre vias de mãos mais que duplas, são múltiplas. Nem toda novidade vislumbra novas e mais amplas faces estruturais, por exemplo, na política e na economia, ou mesmo na cultura como aconteceu com a primavera da modernidade. Algumas ações e crenças cuidadosamente são mantidas e enrijecidas. Em uma perspectiva dual podemos dizer que todo avanço guarda uma face de retrocesso para uma espécie de equilíbrio de forças e manutenção do poder.

Molina (2011) alerta para a necessidade de suspeição das análises justamente porque uma visão mais ampla da teorização de Freud precisa considerar, não só o panorama da atualidade, mas também o panorama sociopolítico e cultural em que o precursor da psicanálise desenvolve seu pensamento. Avança em certo ponto ouvindo o feminino, mas resguarda em seu pensamento traços da falocracia que impunha sobre as mulheres certo silêncio. Sua elaboração é reflexo de um tempo em que “de um lado vibravam os vanguardistas – entre eles Freud e seu inconsciente e seu método terapêutico; do outro rosnavam os tradicionalistas – entre eles, Freud e seu conceito de feminino, que surge de uma posição de existência: a mulher” (Molina, 2011, p. 12). Esse tempo diz também das pacientes do Freud. São tidas no plural, não temos como saber quem eram, mas dadas as condições da época e do meio social em que Freud atuou e desenvolveu a pesquisa, podemos considerar que eram mulheres que gozavam de certo conforto econômico. Isso porque Freud geralmente propunha vários encontros semanais com suas pacientes e isso certamente tinha um custo.

Não temos nenhuma intenção de avançar pela análise da constituição teórica da psicanálise. Não vamos também fazer um mapeamento de sua evolução teórica e prática. O próprio Freud dizia de um saber não concluído, e as demandas atuais levam psicanalistas a se desdobrarem em formas novas de um pensar a teoria e a clínica. A intenção é poder problematizar a “ideia de feminino” que passa, a partir de Freud, a circular e a compor discursos sobre as mulheres na sociedade ocidental. Se, por um lado, não podemos desconsiderar o contexto em que surge a visão freudiana, não podemos negar que essa visão influenciou e ainda tem força em nossa sociedade. Dentre as questões do feminino e o ser mulher, podemos nos perguntar: e a velha diferença biológica e natural entre os “sexos”<sup>13</sup>? Em se tratando de Freud, podemos considerar que a velha diferença biológica e natural foi “atualizada com sucesso”:

Freud nunca ocultou sua dificuldade em descrever o desenvolvimento psíquico ou a sexualidade feminina. Isso porque o que navega em águas serenas, a tramitação edípica no menino, encontra na menina uma correnteza difícil de controlar. O primeiro problema que se apresenta é que um evento importante deve acontecer para romper o idílio mãe-filho. No menino, a angústia da castração o conteria em seus desejos libidinosos e o levaria para o mundo dos objetos. Assim,

---

<sup>13</sup> Não encontramos nas traduções dos textos de Freud o termo “gênero”, pelo fato de que em alemão, uma única palavra designa sexo e gênero: *Geschlecht*.

embora Freud defenda que não se pode agarrar a diferença anatômica para entender a oposição masculino-feminino, claramente o pênis terá aí um papel fundamental. A diferença anatômica, para ele, poderia levar à biologia a responsabilidade pela diferença psíquica entre os sexos (Molina, 2011, p. 12).

Grosso modo, podemos dizer que, em 1905, nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud (2006b) afirma que, nas fantasias infantis, acontecerá a diferenciação dos dois sexos. Quando se inicia o Complexo de Édipo, diante da ameaça da castração, se estabelece então um interesse narcísico do menino pelo seu próprio pênis e a menina se dá conta da ausência de pênis. A diferenciação dos sexos, na menina, é suscitada em função do desenvolvimento de uma falta e uma inveja do pênis. (Mais um parêntese a nos provocar; ora um útero insaciável, ora uma inveja fálica). Diante de um dilema de matriz biológica, Freud não descarta a ideia da influência do meio, dos modos como as questões sociais influenciam na diferenciação dos sexos, mas também, não consegue se desprender da biologia em sua observação. Ele entende que o desenvolvimento da menina é mais complicado em função da lógica empreendida no Complexo de Édipo, embora sua passagem pelo Complexo seja mais simples. Freud, na medida em que “avança”, cria “novos” problemas, indicando o quanto está preso a antigos paradigmas como o do par ativo-passivo.

Ao discutir as atribuições de atividade e passividade atrelada a homem e mulher, Freud faz uma tentativa de desassociar da relação masculino e feminino a justaposição respectiva de ativo e passivo. Na Conferência XXIII de 1933, intitulada *Feminilidade*, ao corrigir afirmativas feitas em 1905, nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud desaconselha o fazer coincidir masculino – ativo e feminino – passivo, alertando que isso não serve a nenhum propósito útil:

Poder-se-ia considerar característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos. Isto, naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo, pode ser necessária uma grande quantidade de atividade. Talvez seja o caso de que numa mulher, com base na sua participação na função sexual, a preferência pelo comportamento passivo e por fins passivos se estenda pela sua vida, um grau maior ou menor, proporcionalmente aos limites, restritos e amplos, dentro dos quais sua vida sexual serve, assim, de modelo. Devemos, contudo, nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva. Tudo isso ainda está longe de uma elucidação. Existe uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida instintual, que não devemos desprezar. A supressão da agressividade das mulheres, que lhes é instituída constitucionalmente e lhes é imposta socialmente, favorece o desenvolvimento de poderosos impulsos masoquistas que conseguem, conforme sabemos, ligar eroticamente as tendências destrutivas que foram desviadas para dentro. Assim, o masoquismo, como dizem as pessoas, é verdadeiramente feminino (Freud, 2006c, p. 116-117).

A tentativa de Freud nos suscita várias perguntas - retóricas e irônicas: há uma característica psicológica da feminilidade em dar preferência a fins passivos? Na função sexual, a mulher tem preferência pelo comportamento passivo? Comportamento sexual passivo serve de modelo para preferências da “vida”? A supressão da agressividade das mulheres favorece o desenvolvimento de impulsos masoquistas? Há uma ligação eroticamente de masoquismo e as tendências destrutivas que foram desviadas para dentro da mulher em função da supressão de sua agressividade? Masoquismo é verdadeiramente feminino?

Diante do assombro que essa perspectiva provoca (ou deveria provocar), transformar as afirmações de Freud em “perguntas” não significa buscar uma elaboração de respostas e muito menos uma refutação. O exercício é o tentar pensar sobre as condições que viabilizaram esse tipo de formulação, retomando a questão foucaultiana: “como foi possível o que foi?” (e, em alguns casos, ainda é).

Duas coisas parecem importantes considerar. Primeiro que, ao retomar os textos de Freud, é preciso fazer a diferenciação do feminino de mulher e masculino de homem, pois, como

bem lembra Molina (2011), feminino e masculino são conceitos e mulher e homem são posições de existência. No entanto, são afluentes e sempre desembocam na associação. Para a psicanalista Maria Rita Kehl (2008), em seu livro *Deslocamentos do Feminino*, nos séculos XVIII e XIX, tivemos uma enorme produção de discursos que cuidaram de criar, sustentar e promover formas de perfeita adequação das mulheres ao mundo. Isso era feito estabelecendo um conjunto de atributos, funções, predicados e restrições sob o conceito de feminilidade:

A ideia de que as mulheres formariam um conjunto de sujeitos definidos a partir de sua natureza, ou seja, da anatomia e suas vicissitudes, aparece nesses discursos em aparente contradição com outra ideia, bastante corrente, de que a "natureza feminina" precisaria ser domada pela sociedade e pela educação para que as mulheres pudessem cumprir o destino ao qual estariam naturalmente designadas. A feminilidade aparece aqui como o conjunto de atributos próprios a todas as mulheres, com função das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora; a partir daí, atribui-se às mulheres um pendor definido para ocupar um único lugar social - a família e o espaço doméstico -, a partir do qual se traça um único destino para todas: a maternidade (Kehl, 2008, p. 48, grifo no original?).

Kehl (2008) explica que esse tipo de formulação cria indicativos do que se esperar das mulheres em função da sua natureza e ainda orienta para uma busca de desenvolvimento de virtudes que podem fazer com que as mulheres se aproximem ainda mais da feminilidade, ostentando recato, docilidade e receptividade passiva, diante dos desejos e necessidades dos homens, especialmente maridos e filhos. Ou seja, há o engendramento de uma dialética entre a natureza e a cultura, na busca do ideal de feminino. É nesse contexto que Freud desenvolve as principais premissas da psicanálise. Considerando isso, retomemos o que Freud pensava e dizia sobre as mulheres, a partir do ponto nevrálgico de sua teorização, o Complexo de Édipo.

O Complexo de Édipo foi um conceito elaborado durante anos por Sigmund Freud, tendo por base o mito grego do Édipo Rei. Na perspectiva desenvolvida por Freud, o ser humano deve sua origem a um pai e a uma mãe, o que forma na gênese da vida humana uma triangulação com um centro de conflito que perpassa toda a vida do indivíduo, definindo sua estrutura psíquica. Essa premissa é universal na psicanálise freudiana e se desenvolve sob a tensão de uma ambivalência de sentimentos baseada nas relações de amor e ódio.

O Complexo de Édipo ocorre na fase fálica, por volta dos três anos de idade, momento em que a criança passa a experimentar proibições até então desconhecidas. A vivência simbólica da castração e o fim do Complexo de Édipo é um correlativo da instauração da lei para o ser humano. O modo como a criança entra, vive e sai desse processo definirá, segundo Freud, seu comportamento na idade adulta e isso inclui de modo especial sua vida sexual. Na elaboração realizada pelo pai da psicanálise, há uma diferenciação nos processos entre o menino e a menina. A menina aceita a castração como um fato consumado, ao passo que o menino teme a possibilidade de sua ocorrência. Com isso, a menina faz uma passagem incompleta pela relação edípica, porque na menina faltam motivos para a dissolução do Complexo, uma vez que aceita a castração. Ela não tem o pênis, “já foi castrada”. Como consequência, Freud observa, em 1924, no texto *A dissolução do Complexo de Édipo*:

A anatomia é o de destino, para variar um dito de Napoleão. O clitóris na menina inicialmente comporta-se exatamente como um pênis, porém quando ela efetua uma comparação com um companheiro de brinquedos do outro sexo, percebe que “se saiu mal” e sente isso como uma injustiça feita a ela e como fundamento para inferioridade. Por algum tempo ainda, consola-se com a expectativa que mais tarde, quando ficar mais velha, adquirirá um apêndice tão grande quanto o do menino. Aqui, o complexo de masculinidade das mulheres se ramifica. Uma criança do sexo feminino, contudo, não entende a falta do pênis como sendo um caráter sexual; explica-a presumindo que, em alguma época anterior, possuía um órgão igualmente grande e depois perdera-o por castração (Freud, 2006d, p. 199-200, grifos no original?).

Para Freud (2006d), uma vez que a menina não teme a castração, esta tem menor motivação para o estabelecimento mais poderoso do superego. O complexo da menina é, para ele, bem mais simples que o do pequeno portador do pênis. Afirma ainda que, pela sua experiência, a menina não vai muito além do querer assumir o lugar da mãe, por quem guarda um certo ressentimento e adota uma atitude feminina para com o pai. Essa tensão na triangulação da menina se dá porque a mãe é culpada por não ter lhe dado o pênis, enquanto o pai é tido como objeto de amor, porque pode lhe dar um pênis ou um equivalente, um filho. A renúncia ao pênis será marcada ainda por uma tentativa de compensação simbólica. O desejo se revelará no pênis de um bebê, o desejo de um filho. O que explicaria uma tendência natural ao desejo da maternidade.

Para Freud (2006e), o Complexo de Édipo apresenta-se como um processo mais complexo para a menina do que para o menino. Isso porque, segundo sua teoria, o “desenvolvimento normal” da orientação sexual feminina exige uma transição mais difícil: a menina parte de uma forte ligação afetiva, erótica e narcísica com um objeto do mesmo sexo — a mãe. Essa identificação inicial torna a travessia edípica mais exigente, pois requer que a menina desloque seu desejo e sua identificação para o pai, assumindo, assim, a destinação social de se tornar mulher e mãe. A célebre frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” — originalmente de Simone de Beauvoir, mas comumente atribuída a ela a partir de Freud — revela justamente essa elaboração árdua e construída da feminilidade. Como observa Maria Rita Kehl (2019, p. 362), tal frase expressa o difícil processo de identificação da menina com seu sexo biológico, processo este marcado por mediações simbólicas, culturais e afetivas que atravessam o corpo e a psique.

Em 1925, no texto *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud (2006e) ainda faz algumas observações sobre a castração e a dissolução do Complexo de Édipo na menina:

Na garota, falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo. A castração já produziu antes o seu efeito, que consistiu em impelir a criança para a situação do complexo de Édipo. Por isso, este escapa ao destino que o aguarda no menino, pode ser lentamente abandonado, liquidado mediante repressão ou seus efeitos podem prosseguir até bem longe na vida psíquica normal da mulher. Hesitamos em expressar isto, mas não podemos nos esquivar da noção de que o nível do que é eticamente normal vem a ser outro para a mulher (Freud, 2006e, p. 267).

O autor coloca que, com a falta de motivo para a demolição do Complexo, esse foge ao destino que encontra nos meninos. Ele pode ser abandonado lentamente, numa forma de superação ou seus efeitos podem persistir na vida mental das mulheres. Considera que, na mulher, o superego nunca será tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como é nos homens. Assim, Freud conclui que a má formação do superego das mulheres pode levar a menor senso de justiça e menor aptidão para enfrentar as grandes exigências da vida.

Em outras palavras, podemos perceber que segundo a perspectiva traçada, as mulheres se mantêm um passo atrás, inaptas aos grandes enfrentamentos da vida, quando o fazem são mais passíveis a equívocos e insucesso. Podemos, diante disso, problematizar o quanto é paradoxal as prerrogativas da maternidade e da figura ideal da mãe. Se, por um lado aponta-se para o “ser mãe” como algo quase compulsório, já que além de ser a sua “natureza” e da sua construção psíquica invejosa, por outro, aponta para limitações “educacionais”. Segundo Freud (2006e), como o superego da mulher não se desenvolve de forma tão rigorosa, impessoal e desvinculada de suas origens emocionais como ocorre com os homens, ela tenderia a ter mais dificuldade em lidar com a lei, as normas e a imposição de limites.

Talvez seja justamente por isso que, na lógica da triangulação edípica, recaia sobre a figura paterna a função do interdito — ela é quem representa o corte, a ruptura simbólica e a introdução da lei. No entanto, quando observamos as práticas sociais contemporâneas, percebemos uma

contradição curiosa: mesmo sendo o pai o representante simbólico da norma, é quase sempre a mãe quem é responsabilizada pelas atitudes da criança. Basta que uma criança cometa uma travessura ou apresente um comportamento inadequado para que surjam comentários do tipo: “Cadê a mãe dessa criança?” ou “Essa criança não tem mãe?”. Raramente se questiona o papel paterno. Por que, afinal, a responsabilidade pela educação, pelos limites e pelo comportamento infantil continua sendo atribuída quase exclusivamente às mulheres? Essa lógica reforça não apenas o peso simbólico da maternidade, mas também a sobrecarga moral e afetiva que recai sobre as mães, como se fossem as únicas guardiãs do desenvolvimento psíquico e social da criança.

## **CORPOS CULPADOS, SATURADOS DE SEXUALIDADE...**

Para (re)pensarmos essas “faltas”, a culpa sempre é atribuída à mulher por situações diversas, desde a violência sofrida, por “não se comportar bem” ou não usar “roupas adequadas” e não provocativas, passando por “não ser uma mulher de verdade”, “não ser Amélia”, fazer exigências, não ter consciência. Por ter útero voraz, por não ter um pênis e ter inveja dele, não se submeter ao marido, não ter marido, não ser mãe ou não ser uma mãe boa o suficiente. Por tumultuar a ordem, ser perigosa... a gente retoma a pergunta: Isso nos incomoda? A estranheza disso tudo nos interpela: há estranheza? Onde está a culpa?

Onde queres o ato, eu sou o espírito  
E onde queres ternura, eu sou tesão  
Onde queres o livre, decassílabo  
E onde buscas o anjo, sou mulher  
Onde queres prazer, sou o que dói  
E onde queres tortura, mansidão  
Onde queres um lar, revolução  
(Veloso, 1984).

Pensando sobre isso com Nietzsche, perguntar pela culpa é se encontrar com uma dívida. Uma falta, uma não correspondência, uma quebra da ordem. A culpa de alguma forma repousa “no seu querer”<sup>14</sup>. Na ruptura, na desobediência em não ser o que desejou primeiro o homem, já que ela veio depois e lhe deve... deve através dele ao seu Criador. Pelo menos essa é a lógica Cristã e que lança as bases da moral ocidental, tal como a conhecemos.

Nietzsche, inquieto, traça a história da dívida, culpa em seu exercício e busca elementos que possibilite uma genealogia da moral<sup>15</sup>. “Para o filósofo, a história da dívida/culpa teria chegado ao seu ápice com as noções do Deus judaico-cristão e do pecado original” (Azeredo, 2016, p. 170).

Vânia Dutra de Azeredo (2016), explicita que Nietzsche tenta explicar que desenvolveu a genealogia da culpa a partir do processo primitivo de relação contratual que envolve um credor e, conseqüentemente, um devedor. A lógica remota é como a que conhecemos ainda hoje. O devedor afiança sua dívida e lhe dá garantias de que esta será paga, entre as garantias está no

---

<sup>14</sup> Mantivemos o encontro gramaticalmente desconfortável entre singular e plural em uma mesma expressão porque o título da canção citada é constituído por um substantivo no plural (“Quereres”) que é determinado pelo artigo no singular (“O”), expressando dubiedade e desdobramentos diversos.

<sup>15</sup> A genealogia da moral, em Nietzsche, não busca a origem pura ou essencial dos valores, mas sim os seus **percursos históricos, conflitos e transformações**. Ao investigar como surgiram conceitos como “bem”, “mal”, “culpa” e “consciência”, Nietzsche revela que tais valores não são naturais ou universais, mas construídos ao longo do tempo por meio de relações de poder, ressentimento e domesticação dos instintos humanos. Sua abordagem genealógica, especialmente desenvolvida na obra *A Genealogia da Moral* (1887), propõe desnaturalizar a moralidade, mostrando como ela emergiu de disputas e processos de inversão de valores, especialmente com o advento da moral judaico-cristã, que exaltou o sofrimento, a submissão e a culpa como virtudes. Trata-se, portanto, de uma crítica radical à moral ocidental e à maneira como ela opera sobre os corpos e as subjetividades.

credor ter o direito de infringir dor ao devedor que, por algum motivo, não honre a dívida. O devedor pode fazer sofrer. De modo paradoxal, o sofrimento da repressão é aliviado com o aumento do sofrimento que o indivíduo impõe sobre si mesmo por meio da culpa:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* - isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma". Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição - tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência (Nietzsche, 2007, p. 73, grifos no original?).

Essa questão é individual e coletiva. É coletiva porque, na perspectiva tribal, um clã inteiro ou uma geração toda pode ter uma dívida com seus antepassados, a geração ou clã fundador. “Isto é, cada geração atual, possuiria uma dívida para com as gerações fundadoras e, por isso, teria de pagar constantes sacrifícios a esses ancestrais mortos” (Azeredo, 2016, p. 168). Aqui, temos a ideia de ritual já presente, geralmente de ordem expiatória como holocaustos usados como desagravo à ofensa de um indivíduo ou do grupo, de qualquer forma uma reparação feita por todo o clã. Isso é importante de perceber porque um devedor pode contrair uma dívida para toda a comunidade. Para que os clãs honrem as palavras empenhadas diante do credor, são feitos pactos comunitários, não honrar o pacto faz do indivíduo um infrator, agora diante de seu grupo, que pode expulsá-lo. O banimento é uma forma de manutenção da organização interna do clã, muitas vezes para manter a vida do grupo diante do credor que, como já dissemos, tem a legitimidade da crueldade e do extermínio. Temos aí a ideia de castigo que será amplamente usada nas religiões, pois os deuses castigam povos infiéis que descumprem as promessas e as alianças, com pragas, secas, dilúvios, derrotas na guerra etc.

Evidentemente, o castigo está carregado de toda espécie de utilidades. Por isso nos será perdoado, se lhe subtraímos uma *pretensa* utilidade, tida na consciência popular como a mais essencial a crença no castigo, hoje por tantos motivos abalada, ainda encontra nela seu esteio mais firme. O castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, nele se vê o verdadeiro instrumentum dessa reação psíquica chamada má consciência, remorso (Nietzsche, 2007, p. 68.).

Com o distanciamento histórico em relação à geração fundadora — os ancestrais ou o clã oficial —, aqueles que antes eram vistos como espíritos dotados de poder para punir e recompensar passaram gradualmente a ser concebidos como divindades. Nesse processo, a relação originalmente contratual entre credor e devedor assume uma dimensão religiosa: o credor torna-se um deus, e a dívida, uma culpa ontológica. À medida que o poder simbólico desses ancestrais se concentra em uma única entidade suprema, emerge a ideia de um Deus único, a quem tudo se deve e que detém o poder absoluto de julgar e punir. No caso das religiões monoteístas, como o judaísmo e o cristianismo, essa lógica se consolida de modo exemplar. Como afirma Azeredo (2016, p. 168), “Deus, o credor, teria dado ao homem a vida e o Jardim do Éden, enquanto o homem retribuiu essa dádiva com o pecado”. O relato bíblico da criação, presente no livro do Gênesis — um dos textos mais fundamentais para essas tradições —, inscreve essa dívida moral desde a origem: a transgressão inaugural, o chamado pecado original, é protagonizado por Eva. Ao comer do fruto proibido, a mulher introduz na narrativa o gesto da desobediência, estabelecendo uma associação duradoura entre o feminino, o erro e a culpa, que atravessará séculos de história religiosa e cultural.

A narrativa bíblica coloca a mulher no centro da maior tragédia humana, segundo a cultura judaico-cristã. Pela desobediência da mulher, o mal entra no mundo e, com ele, a humanidade é

maculada pelo pecado. A divina companheira, tirada da costela de Adão, mãe de todos os viventes, não resiste à sedução da serpente e come do fruto proibido e, ainda, induz seu companheiro, fazendo com que ele também experimente a desobediência.

O fruto da árvore do centro do jardim lhe fez descobrir a vergonha original, se percebem nus e passam a se cobrir, se escondem do Criador. Mas como nada se esconde ao olhar de Deus, foram descobertos. Diante do questionamento do único, do todo poderoso credor, Adão se justifica confirmando a desobediência que ele cometeu por influência de Eva. “A mulher que me deste como companheira me ofereceu o fruto e eu comi” (Bíblia, 2002, p. 21). A mulher recebe o castigo de sofrer, durante a gravidez. E o parto passa a ser acompanhado de dor e o desejo que a fez pecar passa a impelir ao seu marido, sendo a ele submissa. Seu corpo é punido com dor, seu ser como submissão!?!...

Se a mulher não quiser parir e não se submeter a um marido (ou qualquer outra coisa, pessoa ou instituição), ocorreria em uma falta dupla por não vivenciar seu castigo? Mais endividadas são com certeza, mas seriam mais propensas à loucura e à histeria?

Segundo Colling (2015, p. 194), “a autoridade bíblica com respeito à subordinação feminina foi confirmada ou substituída pela autoridade biológica”. No discurso médico da modernidade, prevalece a ideia do útero como órgão de controle identitário, para a mulher é uma forma de construção discursiva que a leva à submissão do seu corpo que se transforma em submissão ao homem. Na esteira do saber médico,

[...] os movimentos extraordinários do útero, que tal como um animal, se agita por todo lado em convulsões violentas, é a origem da histeria. A causa do ataque histérico é sempre a mesma: um vapor venenoso produzido pela matriz e que, ao passar pelas artérias e pelos poros do corpo, lesa todo o organismo, até ao cérebro. Esta sujeição da mulher ao seu sexo transforma-se em submissão necessária ao homem. É um discurso simbólico que desempenha a função de justificar a supremacia do homem aos olhos de todos os membros da sociedade, das mulheres e dos homens, transformando o homem na medida de todas as coisas (Colling, 2015, p. 193).

Diante disso, o matrimônio e, conseqüentemente, a maternidade são concebidos como base, não só da ordem social, como também da saúde (controle) das mulheres. Retomemos a citação de Foucault (2014) feita anteriormente para nos lembrarmos que a histerização do corpo da mulher é um processo de qualificação e desqualificação. Segundo esse processo, a patologia é intrínseca e esse corpo e faz interface com o meio social. Para assegurar a saúde do corpo social, se interpõem a responsabilidade com a família e com o cuidado das crianças. O corpo da mulher é um corpo saturado de sexualidade:

Sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (Foucault, 2014, p. 115).

Para Perrot (2007), a representação da sexualidade das mulheres oscila entre mistério, terror e desconhecimento, e é colocada entre polos contrários, entre a avidez e a frigidez, no limite da histeria. Corpo saturado.

## **DOIDA VARRIDA, O QUE MAIS A CONSIDERAR? QUEM (A) CONSIDERA?**

As mulheres foram muitas vezes, ao longo da história, reduzidas a uma expressão exagerada, passional e patológica de uma força uterina irascível. O que fazer? Como lidar com essas mulheres?

Encerrar este texto com a imagem da “doida varrida” é manter em evidência o quanto os estereótipos sobre o feminino ainda produzem marcas profundas na linguagem, na cultura e nas práticas sociais. No entanto, é fundamental reconhecer que os sentidos atribuídos à mulher — e, em particular, à sua associação histórica com a loucura, a histeria e a culpa — vêm sendo amplamente problematizados por diferentes vertentes da Filosofia e da Psicanálise ao longo das últimas décadas. Essa crítica não é nova. Autoras e autores, pesquisadoras e pesquisadores vêm desestabilizando os fundamentos naturalizados do feminino, revelando suas raízes histórico-discursivas e os modos como o saber se articula ao poder na produção de subjetividades.

No campo da Psicanálise, por exemplo, as releituras contemporâneas do pensamento freudiano e laciano têm enfatizado o caráter simbólico e não essencialista da diferença sexual, descentrando o falocentrismo e abrindo espaço para escutas mais plurais do desejo e da subjetividade feminina. Da mesma forma, na Filosofia, pesquisas e teorias tensionam os vínculos entre sexo, gênero e identidade, convidando à desconstrução crítica das normas que moldam o que se espera de uma “mulher de verdade”.

Este artigo inscreve-se nesse campo de problematizações, contribuindo para manter viva a desconfiança em relação aos discursos que pretendem fixar a mulher em lugares de inferioridade, instabilidade ou desrazão. Ao propor uma travessia pelas “águas psicodélicas” da cultura e da história — metáfora inspirada na jornada de Alice —, buscamos evocar não apenas a fragmentação dos sentidos atribuídos ao feminino, mas também sua potência de reinvenção.

Por fim, é preciso insistir: quem considera a mulher quando ela se desvia do esperado? Quando ela se insubmete, quando grita, quando sente demais, quando recusa o papel de Amélia? A pergunta persiste, pois, as formas de considerar — ou de descartar — dizem muito sobre os regimes de poder que seguimos atualizando. E é na recusa desses regimes que germinam novas possibilidades de existir, de pensar e de narrar o feminino.

Varrer, banir, levar para longe, limpar... embarcar na nau de oferenda a ser sacrificada pelo êxito de outrem... Embarcar? Encarcerar, enjaular... Excomungar, exorcizar, execrar... Espezinhar, escorraçar, esquecer...

Deixar singrar silenciosamente nas águas da loucura, rio sem margem, mar sem porto, psicodélica experiência, exuberante divagação.

Silêncio! Silêncio? Sem lenço, chora sua culpa. Seu corpo indócil, útero indomável.

Contra ela, contra todas elas, seus discursos, presenças e tormentos, eu voto sim. Impeachment, manicômio, fogueira.

Inquieta? Incomoda? Dói?

O que considerar? O que seria um final? Há final?

## REFERÊNCIAS

LAGO, Mário; ALVES, Ataulfo. **Ai! que saudade da Amélia**. Intérprete: Ataulfo Alves. São Paulo: Revivendo, 2003. 1 CD (90 anos), faixa 14.

ALICE através do espelho. Direção de James Bobin. Disney / Buena Vista. 2016. (1h 50min). Longa-metragem. Color.

AZEREDO, Vânia Dutra. Culpa (Schuld): *In*: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE - GEN. **Dicionário Nietzsche**. Scarlett Marton (ed.). São Paulo: Loyola, 2016. 463 p.

BACHELARD, Gaston. **A Água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: M. Fontes, 1998.

BÍBLIA. Português. **Bíblia do Peregrino**. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Vera da Costa e Silva *et al.* 33. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.
- CHEVALLIER, Philippe. Que quer dizer fazer uma história das problematizações? **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 298-312, 2015.
- CLÉMENT, Catherine; KAKAR, Sudhir. **A louca e o santo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- COLASANTI, Marina. **Eu sei, mas não devia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- COLLING, Ana Maria. A construção histórica do corpo feminino. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 28, n. 2, p. 180-200, 2015. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/34170>. Acesso em: 10 jun. 2023
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). **Situação dos direitos humanos no Brasil**. (Aprovado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 12 de fevereiro de 2021). Disponível em: <http://www.oas.org/pt/cidh/relatorios/pdfs/Brasil2021-pt.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2023.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014. 176 p.
- FOUCAULT, Michel. How an “Experience Book” is Born. *In*: FOUCAULT, Michel. **Remarks on Marx: conversations With Duccio Trombadori**. Nova York: Semiotext(e), 1991. p. 27. Disponível em: [https://issuu.com/opencritique/docs/michel\\_foucault\\_remarks\\_on\\_marx\\_-](https://issuu.com/opencritique/docs/michel_foucault_remarks_on_marx_-). Acesso em: 5 abr. 2023.
- FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 264-287. (Coleção Ditos & Escritos, v. V).
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor? *In*: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298. (Coleção Ditos & Escritos, v. III).
- FOUCAULT, Michel. Polêmica, política e problematizações. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p. 219-227. (Coleção Ditos & Escritos, v. V).
- FREUD, Sigmund. **A dissolução do Complexo de Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 2006d. p. 195-201. (Standart Brasileira das Obras Completas, v. XIX).
- FREUD, Sigmund. **Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos**. Rio de Janeiro: Imago, 2006e. p. 281-291. (Standart Brasileira das Obras Completas, v. XIX).
- FREUD, Sigmund. **Fertilidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. p. 113-134. (Standart Brasileira das Obras Completas, v. XXIII).
- FREUD, Sigmund. **Observações de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico**. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. p. 61-68. (Standart Brasileira das Obras Completas, v. I).
- FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. p. 117-231. (Standart Brasileira das Obras Completas, v. VII).
- KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008. 535 p.
- KEHL, Maria Rita. Posfácio. *In*: FREUD, Sigmund; MORAES, Maria Rita Salzano. **Amor, sexualidade, feminilidade**. São Paulo: Autêntica, 2019.
- KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das feiticeiras**. Tradução de Paulo Fróes. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017. 530 p.
- MACHADO, Roberto. **Impressões de Michel Foucault**. São Paulo: n-1, 2017.

- MELO, Ailton; SILVA, Gislaine de Fátima Ferreira da; RIBEIRO, Cláudia Maria. **Águas Revoltas: mergulhos na indefinição: um inundar de questionamentos sobre a loucura, diferenças, transgeneridades.** In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM ESTUDOS CULTURAIS, GÊNERO, DIREITOS HUMANOS E ATIVISMOS, 5., 2016, Aveiros. **Anais** [...]. Universidade de Aveiro, Aveiro, 2016.
- MOLINA, José Artur. **O que Freud dizia sobre as mulheres.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. 186 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 176 p.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.
- PUGA, Vera Lucia. Violência de gênero/Intolerância. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário crítico de gênero.** Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.
- RAGO, Margareth. Foucault e as Mulheres. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário crítico de gênero.** Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.
- RIBEIRO, Cláudia Maria. **Águas encantadas: gênero e sexualidades no imaginário ribeirinho amazônico.** InterMeio, Campo Grande, v. 23, n. 46, p. 153-170, dez./jul. 2017.
- RIBEIRO, Cláudia Maria. **Museu Imaginário das Águas, Gênero e Sexualidade.** 2014. Disponível em: <https://imaginariodasaguas.com.br/>. Acesso em: 15 abr. 2025.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 892 p.
- SACRISTÁN, Teresa Ordorika; WADI, Yonissa Marmitt. Loucura. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário crítico de gênero.** Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.
- SILVA, Perla Haydee da. **De louca a incompetente: construções discursivas em relação à ex-presidenta Dilma Rousseff.** 2019. 139 f. Tese (Doutorado em Estudos de Linguagem) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Linguagens, Cuiabá, 2019.
- STREY, Marlene Neves. Freud, Sigmund. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário crítico de gênero.** Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.
- TAYLOR, Dianna. Michel Foucault: conceitos fundamentais. São Paulo: Vozes, 2018.
- VELOSO, Caetano. **O querer.** São Paulo: Polygram, 1984. Faixa 7 do "Álbum Velô". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qg8NpXw-GN0>. Acesso em: 22 jan. 2021.

Submetido em: 16/10/2024.

Aprovado em: 30/04/2025.