

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia

Ellen Braga

**O QUE É SER UMA MULHER?**

**Feminino e Interseccionalidade na experiência com um grupo de mulheres**

Belo Horizonte

2026

Ellen Braga

## **O QUE É SER UMA MULHER?**

### **Feminino e Interseccionalidade na experiência com um grupo de mulheres**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Eulália da Silva Januzzi.

Belo Horizonte

2026

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B813q Braga, Ellen  
O que é ser uma mulher? feminino e interseccionalidade na experiência com um grupo de mulheres / Ellen Braga. Belo Horizonte, 2026.  
121 f. : il.

Orientadora: Mônica Eulália da Silva Januzzi  
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Mulheres. 2. Feminilidade. 3. Interseccionalidade (Sociologia). 4. Identidade (Psicologia). 5. Psicanálise. 6. Método de estudo de casos. I. Januzzi, Mônica Eulália da Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2

Ellen Braga

## **O QUE É SER UMA MULHER?**

### **Feminino e Interseccionalidade na experiência com um grupo de mulheres**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

---

Prof. (a). Dr (a). Mônica Eulália da Silva Januzzi (Orientadora)

---

Prof. (a). Dr (a). Jacqueline Oliveira Moreira (Banca Examinadora)

---

Prof. (a). Dr (a). Marcela González Barrientos (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 13 de março de 2026.

## AGRADECIMENTOS

Aqui registro uma história que não é só minha. Início agradecendo as mulheres que fazem parte dela: Flávia, Andrea, Ana Paula, Cristiane, Francielle, Valquíria, Adilene, Rose, Nayara, Bárbara D., Karine, Clara, Elis, Gabriella, Nathália, Regiane, Bárbara L., Malu, Glau, Alzira, Rosi, Flaviana, Ianca, Edvânia e Ana Carolina.

Agradeço à minha filha Ana Júllia, que, desde muito pequena me apoiou, com sua compreensão diante das ausências e me recebendo com o mesmo amor. Você é um sonho pra mim.

Agradeço à minha família, aos meus pais Elisabete e Ronaldo, que me transmitiram o valor da educação como possibilidade de acesso e de transformação. À minha irmã Allyne, por ser uma mãe para minha filha e uma irmã que é também minha amiga.

Agradeço à Fernanda Dupin Gaspar pela sustentação de um laço que me convida ao melhor de mim. Fernanda, mesmo quando duvidei, você sempre fez presença. Obrigada! Agradeço também ao Lucas Vieira Leal, pela parceria de trabalho e pelas trocas afetivas. Vocês são laços que carregam para a vida!

Meus sinceros agradecimentos à Mônica Eulália da Silva Januzzi, pelo aceite e pela orientação neste trabalho. Mônica, a demonstração de confiança em cada etapa, a compreensão e a acolhida foram imprescindíveis neste percurso. Muito obrigada!

À professora Jacqueline Oliveira Moreira, pela delicadeza, por sempre convidar ao sentir e estar disponível para acolher. À professora Marcela González Barrientos pelo entusiasmo na leitura do projeto e pelas importantes contribuições. Agradeço pela disponibilidade e atenção nesta pesquisa.

Aos meus amigos de programa de pós-graduação: à Letícia, a primeira pessoa a me acolher na Puc Minas, sempre organizada, disposta a ajudar. À Miria, pelas caronas e debates acalorados; ao Peter, com quem dividi angústias e anseios, sempre cuidadoso com as palavras; ao Leandro, pelo apoio com a escrita e nos momentos de aperto, pelos momentos de alegria e por vibrar comigo; à Laura, por todo afeto e sustentação no olhar; à Isadora, pela alegria e presteza em sempre contribuir; à Jacque pelo cuidado e escuta afetiva e à Jailson pela atenção e disposição em ajudar. Agradeço pela amizade nesse período do mestrado, carregando vocês no coração!

Por fim, agradeço à Andrea Xavier, coordenadora do curso de Psicologia da FACSETE - Faculdade Sete Lagoas e à Ana Flávia Seabra, coordenadora do curso de Psicologia da Faculdade Promove, pela confiança em meu trabalho.

## RESUMO

Esta dissertação investiga como a experiência de trabalho com um grupo de mulheres responde à questão psicanalítica “o que é uma mulher?”, a partir do método Estudo de Caso orientado pela psicanálise freudo-lacanianana, em articulação com a perspectiva feminista da interseccionalidade. Neste estudo, o grupo é tomado como dispositivo psicanalítico e pensado como caso clínico. Parte-se da problematização da naturalização do significante “mulher”, tanto nos campos dos feminismos quanto no âmbito de produções psicanalíticas, o que admite, contudo, os atravessamentos de estruturas interseccionais de poder e de processos inconscientes de identificação. Os resultados indicam que as respostas identitárias produzidas na dinâmica grupal, embora operem como estratégias políticas de reconhecimento entre mulheres, apresentam limites estruturais, uma vez que tendem a produzir homogeneizações que encobrem diferenças intragênero e reproduzem lógicas de exclusão. A partir da psicanálise, sustenta-se que o feminino não se reduz à identidade “mulher”, mas se apresenta como uma lógica anti-identitária, articulada à dimensão do real - aquilo que resiste à significação e que pode abrir vias para a invenção singular e coletiva, operando na lógica do uma a uma.

**Palavras-chave:** psicanálise; feminino; interseccionalidade; identidade; grupo de mulheres.

## ABSTRACT

This dissertation investigates how the experience of working with a group of women answers the psychoanalytic question "what is a woman?", using the Case Study method guided by Freudian-Lacanian psychoanalysis, in articulation with the feminist perspective of intersectionality. In this study, the group is taken as a psychoanalytic device and considered as a clinical case. It begins with problematizing the naturalization of the signifier "woman," both in the fields of feminism and in the realm of psychoanalytic productions, which nevertheless acknowledges the intersections of power structures and unconscious processes of identification. The results indicate that the identity responses produced in the group dynamic, although operating as political strategies of recognition among women, present structural limitations, since they tend to produce homogenizations that obscure intragender differences and reproduce logics of exclusion. From a psychoanalytic perspective, it is argued that the feminine is not reducible to the identity of "woman," but presents itself as an anti-identity logic, articulated with the dimension of the real—that which resists signification and which can open avenues for singular and collective invention, operating on the logic of one by one.

**Keywords:** psychoanalysis; feminine; intersectionality; identity; women's group

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>O TRABALHO PSICANALÍTICO COM UM GRUPO DE MULHERES NO INTERIOR DE MINAS GERAIS</b>	<b>12</b>
2.1	A constituição do grupo: o que é ser uma mulher?	12
2.2	A rachadura do universal: falha identitária e emergência do singular	15
2.3	Grupos como dispositivo clínico político	17
2.4	A pergunta disparadora: o que é ser uma mulher?	20
2.5	A hegemonia branca na categoria “mulher”	22
2.6	“O que é uma mulher?”: identidade e identificação em psicanálise	27
<b>3</b>	<b>O CASO COMO TRANSMISSÃO: ENTRE O SINGULAR DA HISTÓRIA E A EXPERIÊNCIA GRUPAL</b>	<b>34</b>
3.1	O estudo de caso em psicanálise: método e ética	35
3.1.1	<i>Percurso metodológico: o uso das narrativas</i>	37
3.1.2	<i>Participantes e contexto da pesquisa</i>	38
3.1.3	<i>Coleta e análise dos dados</i>	38
3.1.4	<i>Questões éticas</i>	40
3.2	Escutando as narrativas: o que dizem as mulheres do coletivo	40
3.2.1	<i>O que é ser uma mulher?</i>	40
3.2.1.1	<i>Se fazer uma mulher ante aos atravessamentos da lógica fálica</i>	44
3.2.1.2	<i>Se fazer uma mulher ante ao real do corpo</i>	53
3.2.2	<b>Interseccionalidades nas narrativas de mulheres: marcadores do singular no coletivo</b>	<b>59</b>
3.3	<b>Por que interseccionalidade?</b>	<b>64</b>
<b>4</b>	<b>O DISPOSITIVO GRUPAL E OS IMPASSES DO SIGNIFICANTE MULHER</b>	<b>68</b>
4.1	O encontro com a alteridade: quando o "fora" faz furo no "dentro"	69
4.1.1	<i>Resposta identitária: o ideal de igualdade e a negação das diferenças</i>	72
4.1.2	<i>Mecanismos de defesa e o pacto de silenciamento</i>	81
4.1.3	<i>O feminino como saída ao impasse identitário</i>	92
4.2	A entrada de integrantes e a fragilidade dos laços	98
4.2.1	<i>Narcisismo das pequenas diferenças nas relações intragênero</i>	99
4.2.2	<i>Os limites do trabalho analítico: o encerramento da atividade grupal</i>	103
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>108</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>111</b>
	<b>APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO</b>	<b>117</b>



## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação é fruto de um trabalho realizado com um grupo de mulheres no interior de Minas Gerais entre os anos de 2021 a 2024. Antes de apresentar a experiência que constitui o objeto deste estudo, faz-se necessário situar as questões que mobilizaram a construção da pesquisa.

Ainda durante a graduação em Psicologia, participei de um projeto de extensão voltado às maternidades na contemporaneidade. Concomitantemente a isso, iniciei meu percurso clínico a partir da escuta de mulheres cisgênero em consultório, cujos relatos incidiam sobre impasses na performance da feminilidade. Tais impasses se expressavam nas exigências profissionais e na conciliação das tarefas de cuidado; nos ideais contemporâneos de beleza; nas vivências corporais; e na escolha — ou não — por se tornar mãe. No que concerne à maternidade, emergia um paradoxo recorrente: por um lado, idealizada como via de realização pessoal; por outro, vivenciada como entrave a outros modos de satisfação. Esses impasses atravessavam tanto mulheres-mães quanto aquelas que desejavam sê-lo, bem como aquelas que optaram por não maternar.

No campo psicanalítico, é conhecida a afirmação freudiana que aponta a maternidade como uma das saídas para a feminilidade dita “normal”. Para tomá-la como questão de trabalho, é necessário situá-la em seu contexto epocal e geopolítico, uma vez que a realização pessoal pela via do casamento e da maternidade corresponde ao paradigma moderno de feminilidade. As mulheres que foram escutadas relataram que, ainda que outros destinos fossem possíveis na contemporaneidade, a questão da maternidade as atravessava de modo impreterível, apontando para imperativos superegoicos sustentados por um ideal patriarcal, colonial, racista e capitalista do que é ser uma mulher. Diante desses imperativos, emergiu a interrogação acerca dos fatores que favorecem a conservação de um modelo eurocentrado de feminilidade, mesmo em realidades territoriais e sociais distintas, produzindo sofrimento psíquico.

Todavia, ao recorrer às referências psicanalíticas, deparei-me com equiparações entre sexo e gênero, mulher e histeria, feminino e mulher. As leituras dos feminismos negros permitiram-me interrogar tais produções: afinal, de qual mulher se tratava esses trabalhos? Tornou-se evidente a ausência de recortes sociais, o que, a meu ver, contribui para manter veladas as diferenças entre mulheres. Nesse ponto, reconheci que minha interrogação inicial sobre a maternidade continha um impasse ético fundamental, pois partia da presunção de que

se tratava de uma questão universal, sustentada por uma concepção homogênea do que é ser uma mulher.

A partir das contribuições de teóricas dos feminismos negros, como Angela Davis, bell hooks, Lélia Gonzalez, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene e Patricia Hill Collins, constatei que mulheres negras vêm há décadas apontando para a diversidade das experiências femininas frente ao projeto colonial que forja uma identidade brancacisterenormativa como universal. Retornei, então, à pergunta sobre a ausência de tais recortes nos estudos psicanalíticos sobre feminilidade. Também em Judith Butler encontrei uma aproximação com os feminismos negros no que se refere à crítica à universalização da categoria mulher nos movimentos feministas. Para Butler e para as pensadoras negras aqui mobilizadas, a concepção de mulher fundada em um ideal branco, europeu e cisheteronormativo oblitera as diversidades das experiências femininas, produzindo efeitos discursivos violentos e excludentes. Embora Butler seja referência importante, este trabalho privilegia o diálogo entre a psicanálise e os feminismos negros.

No texto “A feminilidade”, Freud ([1933]/2019) formulou a conhecida pergunta: “afinal, o que quer uma mulher?”. Muito antes dessa publicação, no período pré-psicanalítico (1893–1900), constata-se a subversão freudiana na relação médico-paciente. Freud se deteve sobre o sofrimento de mulheres cujos sintomas histéricos denunciavam a circunscrição de suas existências aos papéis de esposa e de mãe, em um contexto no qual sequer eram reconhecidas como sujeitos de direitos. Embora ocupasse uma posição de privilégio na lógica colonial — enquanto homem, branco, europeu e médico —, seu trabalho clínico permitiu extrair algo comum de experiências plurais, fundando uma prática orientada pela ética da singularidade: a psicanálise.

Oito décadas antes do texto freudiano de 1933, Sojourner Truth, em 1851, proferiu o célebre discurso “E não sou uma mulher?”, na Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio. Como mulher negra e ex-escravizada, Truth denunciou as opressões sexistas e racistas vividas por mulheres negras, inclusive no interior do movimento feminista. Seus questionamentos evidenciaram como a categoria mulher era sustentada a partir da ideologia da supremacia branca, excluindo aquelas que não se enquadravam nesse modelo. Nessa esteira, teóricas negras demonstraram que a luta por igualdade de gênero frequentemente se estruturou a partir de uma identidade feminina branca, hetero e cisnormativa, desconsiderando outras formas de existência feminina.

Foi nesse contexto que, em 2021, mobilizada pela escuta clínica e pelas leituras dos feminismos negros, convidei nove mulheres — brancas e negras, cisgênero, de diferentes

classes sociais — para compor um grupo de trabalho no interior de Minas Gerais, voltado à escuta de histórias de vida. No ano seguinte, instigada pela questão lacaniana acerca do desejo feminino e utilizando a metodologia das Narrativas Memorialísticas, convidei outras nove mulheres — brancas, negras, cisgênero e uma mulher transgênero — para narrar suas histórias a partir da pergunta: o que é ser uma mulher? O critério de composição do grupo foi o encontro com a alteridade, considerando os marcadores sociais de gênero, raça e classe, conforme propõe hooks ([1981]/2002).

Ao longo de quatro anos, realizaram-se encontros mensais, nos quais cada participante narrou sua história de vida a partir da regra psicanalítica da associação livre. Constituiu-se, assim, um grupo interseccional de cerca de vinte mulheres. As narrativas revelaram os atravessamentos dos marcadores sociais na construção das identificações femininas e a impossibilidade de responder integralmente ao feminino em questão.

Em 2023, a interpelação de uma mulher negra não integrante do grupo, acerca da menor presença de mulheres não brancas, produziu uma rachadura na dinâmica grupal. Tal acontecimento revelou as dinâmicas grupais em torno da dimensão identitária e o real em jogo na tentativa de delimitar o feminino. Embora advertida desde o início de que as mulheres não são iguais, as posições assumidas diante dessa interpelação produziram fenômenos de massa, ao mesmo tempo que apontaram para o que falha na lógica identitária, indicando uma saída subversiva.

Diante disso, a presente pesquisa tem como pergunta norteadora: como a experiência com um grupo de mulheres responde à questão “o que é ser uma mulher?” Parte-se da premissa de que ser uma mulher não é um dado natural, mas uma construção no laço social. Na psicanálise, mulher é compreendida como um semblante civilizatório, uma das formas possíveis de posicionamento subjetivo e de gozo. Remetida a uma concepção não essencialista, a interpelação dirigida ao grupo reconhece que cada mulher só pode dizer o que é ser mulher para si, uma vez que tal posição se constitui face às estruturas interseccionais de poder e é atravessada por dinâmicas inconscientes.

O objetivo geral desta pesquisa foi discutir como o trabalho psicanalítico com um grupo de mulheres responde à questão “o que é ser uma mulher?”. Como objetivos específicos, buscou-se: circunscrever o trabalho psicanalítico com um grupo de mulheres no interior de Minas Gerais; analisar os fenômenos grupais mobilizados pela questão norteadora, a partir dos conceitos de Feminino e Interseccionalidade; e discutir as respostas produzidas pelo grupo à tentativa de responder ao feminino em causa.

O dispositivo grupal foi tomado como estudo de caso, dado seu caráter paradigmático. A metodologia do estudo de caso orientado pela psicanálise permitiu uma análise que ultrapassa a mera descrição factual, considerando as dimensões inconsciente e transferencial dos laços grupais. Os dados foram coletados por meio de transcrições das narrativas, registros de reuniões e formulários respondidos pelas participantes. A análise teórica articulou os conceitos de Interseccionalidade e Feminino, compreendidos como modos distintos de operar com o universal, em favor de uma lógica do singular.

Esta pesquisa se estrutura em três seções. Na primeira seção, intitulada: “O trabalho psicanalítico com um grupo de mulheres no interior de Minas Gerais”, é apresentada a experiência com o coletivo de mulheres. Fundamentados na teoria freudiana das massas e no preceito lacaniano da psicanálise em extensão, discutimos como o trabalho psicanalítico com grupos opera como um dispositivo clínico político, ao capturar posições de enunciação remetidas no laço social. Em seguida, retomamos o interesse psicanalítico pela subjetivação feminina, ao recolher a questão histórica “o que é ser uma mulher?”, a fim de discutirmos sobre a naturalização do significante mulher em produções psicanalíticas e nos campos feministas. Nessa esteira, interpelamos a categoria identitária mulher, que fracassa ao ser confrontada com as realidades sociais, conforme aponta os feminismos negros. Assim, a partir da discussão sobre identidade, apresentamos a concepção psicanalítica de identificação enquanto processo de constituição da subjetividade humana no laço social.

Na segunda seção, “O caso como transmissão: entre o singular da história e a experiência grupal” realizou-se uma análise interseccional das narrativas de histórias de vidas das mulheres. A partir do que repete nas narrativas das integrantes, foram localizados aspectos em comuns nas histórias de vida, organizados em dois eixos temáticos. O primeiro apresenta os atravessamentos da lógica fálica no processo de tornar-se mulher, evidenciados na relação com o masculino, referido neste trabalho nos ideias de maternidade, feminilidade e masculinidade. O segundo eixo mostra a relação com o real do corpo, quer seja na construção da feminilidade e no que dela escapa como resistência. Identificar o que é comum nas narrativas possibilitou, paradoxalmente, reconhecer a emergência do singular, corroborando o entendimento que a resposta ao que é uma mulher só pode ser dada uma a uma.

A terceira seção, denominada “O dispositivo grupal e os impasses do significante mulher”, destaca dois momentos centrais para a análise da experiência com o coletivo de mulheres. Para tanto, empreendeu-se a perspectiva da temporalidade inconsciente no estudo do caso, em que a significação de uma cena incide de modo retroativo sobre a outra. Desse modo, foram analisados os fenômenos grupais concebidos enquanto respostas à questão

mobilizadora do grupo: o que é ser uma mulher? Ordenamos as respostas em três temas: o ideal identitário; os mecanismos de defesa grupal e o feminino como saída ao impasse identitário. A análise das cenas mostra a dinâmica frente às diferenças entre mulheres e a saída mobilizada ante ao mal-estar estrutural produzido na experiência grupal.

A relevância da pergunta feita ao coletivo de mulheres sobre o que é ser uma mulher se evidencia ao evocar questões que atravessam o feminino na contemporaneidade e que ganham novos contornos que não estavam colocados nem na época e nem na clínica de Freud. Interrogar mulheres a partir de uma questão que só pode ser respondida no singular, interessou mais pela invenção do trabalho coletivo em torno da questão do que pela busca por respostas generalistas. Ao operar com o feminino em causa, esse grupo de mulheres evidenciou o que falha nas identificações e o que pede para ser elaborado por cada uma. Logo, sua importância está no compromisso com uma pesquisa na qual a Psicanálise é capaz de sustentar, a partir do mal-estar estrutural do laço social, invenções possíveis para o surgimento da singularidade, no tecido social que também comporta estruturas identitárias.

## **2 O TRABALHO PSICANALÍTICO COM UM GRUPO DE MULHERES NO INTERIOR DE MINAS GERAIS**

Esta seção visa circunscrever o trabalho psicanalítico com o grupo de mulheres. Para tanto, apresenta a experiência de trabalho grupal; circunscreve grupos como dispositivo analítico; aponta a hegemonia discursiva no movimento feminista branco e delimita identidade e identificação na teoria psicanalítica freudo-lacanianiana.

### **2.1 A constituição do grupo: o que é ser uma mulher?**

Esta pesquisa tem como ponto de partida a experiência de trabalho com um grupo de mulheres do interior do estado de Minas Gerais, Brasil. A proposta surgiu do desejo em escutar mulheres sobre o que é ser uma mulher no contemporâneo, tensionando a interrogação psicanalítica “o que é uma mulher?”. Situado numa pretensa articulação entre psicanálise e estudos decoloniais, o trabalho com o grupo buscou valorizar a oralidade como modo de transmissão de saberes, por meio das narrativas de histórias de vida produzidas nos territórios de existências dessas mulheres e no laço social estabelecido, numa lógica que privilegia a horizontalidade nas relações e a invenção artesanal de saberes, feito no um a um.

Diante da perspectiva decolonial, é importante situar minha posição no grupo de mulheres, que realizo sob a perspectiva psicanalítica. No seminário 17, O avesso da psicanálise, Lacan (1969[70]/1992) apresenta a teoria dos discursos, remetida aos modos de laço social, ao admitir as dinâmicas de poder que os atravessam, teorização que comporta uma dimensão política. A sustentação do trabalho psicanalítico com o grupo de mulheres se deu a partir do Discurso do Analista, posição discursiva em que o desejo posto em causa possibilita a emergência do sujeito do inconsciente, admitindo um impossível de tudo dizer. Na produção coletiva de saberes em torno da questão sobre o que é ser uma mulher, pergunta que colocou o grupo a trabalho, a sustentação do furo mostrou-se como saída para os impasses estruturais. A experiência grupal será explicitada nas linhas que se seguem.

O grupo de mulheres se iniciou em 2021 com o convite feito por mim a cada uma. Nove mulheres cisgênero, brancas, negras, com diferentes níveis de escolaridade e de distintas classes sociais contaram suas histórias a partir de temas definidos por cada uma. O critério de escolha das integrantes se deu pela identificação como mulher, de acordo com o interesse em propor encontros com as alteridades entre mulheres, por isso, considere os vetores sociais de gênero, de raça e de classe. Essa proposta encerrou-se no mesmo ano. No ano seguinte, 2022,

instigada pela questão psicanalítica o que é uma mulher e inspirada pela metodologia Narrativas Memorialísticas, fui atrás de outras nove mulheres, brancas, negras, cisgênero, de classes sociais distintas e, desta vez, uma mulher transgênero, para convidá-las a narrar suas histórias de vida a partir da pergunta: “o que é ser uma mulher?”. Um cronograma anual de encontros foi estabelecido conjuntamente e a proposta tornou-se consistente conforme aconteciam. Ao final de 2022, diante do desejo coletivo em continuar o trabalho, as integrantes decidiram que convidariam outras mulheres para narrar suas histórias de vida no ano seguinte. Sendo assim, em 2023 e 2024, o grupo admitiu a entrada de novas participantes.

Desde 2022, ocorreram encontros mensais, em que cada mulher-participante narrou sua história de vida, valendo-se da regra psicanalítica Associação Livre. Os encontros aconteceram em espaços públicos da cidade, em regiões centrais e periféricas e nas casas das participantes, conforme a escolha feita por cada uma. Cada encontro era dividido em dois tempos: o primeiro tempo, o da narrativa da história de vida e o segundo tempo, o da conversação dos pontos de afetação provocados pela história. As narrativas foram gravadas em arquivos de áudio e os registros fotográficos dos encontros foram autorizados por meio de um Termo de Autorização de Uso de Imagem e Voz. Posteriormente, para a realização dessa pesquisa, as participantes foram consultadas e autorizaram a utilização dos dados por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Conforme os encontros se desenrolaram, o trabalho central de escuta coletiva das histórias revelou-se como potência de afeto e de laço social entre mulheres, possibilitando o reconhecimento de pontos de confluências entre as histórias. Ao mesmo tempo, foi possível acolher a dimensão singular que compõe a construção identitária de cada mulher, possibilitando letramento racial e de gênero. Em poucos meses, o trabalho adquiriu consistência e tornou-se via possível de encontro entre essas mulheres. De história em história, estabeleceram-se nós.

O que funda uma civilização, nos diz Freud ([1913]/1996), é o ato. Em Totem e Tabu, o ato inaugural é o parricídio, um ato de violência, cujo efeito é de junção em torno do significante da irmandade. No mito, a vida social é organizada a partir da identidade comum de irmãos, em torno de um totem, representante da lei simbólica. O totem é protegido pelos tabus, sistemas de crenças e valores que sustentam as práticas e costumes comuns. O que funda o grupo de mulheres é um ato transferencial, estabelecido a partir do convite feito a mim a cada uma. A transferência é um conceito psicanalítico que se refere ao investimento libidinal direcionado a uma pessoa, a objeto e/ou a ideal, fenômeno presente em todas as relações humanas. Isto é, onde um sujeito investe amor, lá se presentifica a transferência. A

transferência seria assim a atualização de moções infantis nas relações atuais, assim compreendida pelo caráter de regressão:

a porção de libido capaz de chegar à consciência e voltada à realidade é diminuída, e a porção apartada da realidade, inconsciente, que, por exemplo, ainda alimenta as fantasias da pessoa, mas pertence ao inconsciente, é aumentada proporcionalmente. A libido moveu-se (total ou parcialmente) para a regressão, reanimando as imagens infantis (Freud, [1912]/2017, p. 111).

Numa análise, a transferência é provocada pela relação com o analista, é potencializada pela resistência e caracterizada por desconsiderar em parte a realidade; expressa em menor despreocupação do sujeito com as consequências de suas atitudes e maior omissão de atitudes da pessoa amada, que não seriam relevadas em outra relação. A transferência é o motor da análise ao mesmo tempo em que, a serviço da resistência, apresenta-se como maior impedimento ao trabalho analítico (Freud, 1915 [1914]/2017).

Tal como numa análise, a transferência foi condição fundamental para o estabelecimento da atividade grupal. O trabalho se organizou em torno da tarefa em comum de escuta e de acolhimento entre mulheres, a partir da identificação ao significante mulher. Assim, se o que torna possível a proposta de trabalho é um ato transferencial estabelecido comigo, o que sustenta o grupo é o laço transferencial estabelecido entre as integrantes e a identificação ao ideal de igualdade entre mulheres, campo fértil para os fenômenos da resistência que compuseram a dinâmica grupal. Nas relações grupais, minha posição era referida pelas mulheres como de liderança e certa exclusividade, pois as realizações dos encontros exigiam a minha presença (caso eu não pudesse, as datas eram remarcadas). Por vezes, meu posicionamento nas decisões foi convocado e o direcionamento do trabalho solicitado pelas integrantes. Situar minha posição no grupo é importante, pois, sendo uma analista branca e cisgênero, concebo que os fenômenos produzidos pelo grupo e a construção dessa pesquisa também reverberam os privilégios de tal condição.

Levar em conta os fenômenos transferenciais em torno da pergunta que organiza o trabalho grupal “o que é ser uma mulher?” se coloca como possibilidade de leitura das respostas produzidas pelo grupo; afinal, “é inegável que o controle dos fenômenos de transferência oferece as maiores dificuldades para o psicanalista, mas não esqueçamos que são justamente elas que nos prestam o inestimável serviço de tornar manifestas e atuais as moções amorosas ocultas e esquecidas dos pacientes, pois, afinal, ninguém pode ser abatido *in absentia* ou *in effigie*.” (Freud, [1912]/2017, p. 118).

## 2.2 A rachadura do universal: falha identitária e emergência do singular

*... a luta da mulher a partir do momento que se fala a palavra mulher, a luta, ela é a mesma. É claro que vai ter os diferenciais, mas a luta da nossa sobrevivência, gente, ela é a mesma (Patrícia<sup>1</sup>, integrante do grupo de mulheres).*

*... é uma visão de acolhimento a qualquer tipo de mulher, você se reconhece como mulher? Bora, minha filha, vem, estamos juntos, entendeu? Não tem essa questão dessa diferenciação... (Angélica<sup>1</sup>, integrante do grupo de mulheres).*

Uma construção do início do século XX foi o lugar escolhido para a exposição fotográfica realizada pelo grupo de mulheres. Inaugurado em 1901, o Teatro Redenção recebeu esse nome do então presidente da Câmara Municipal de nossa cidade. Anos antes da Lei Áurea, em 1888, quando ainda era um estudante de medicina, o referido presidente libertou uma mulher escravizada que estava à venda naquele local e que chorava ante à ameaça de separação de seu filho. O estudante lembrou aos presentes que a Lei do Ventre Livre estava em vigor e comprou a carta de alforria, libertando a mulher escravizada. O teatro recebeu o nome de Redenção porque foi construído no mesmo lugar em que a escrava foi liberta.



(Teatro Redenção. Fonte: Blog Retalhos do Passado)

A exposição fotográfica foi um momento marcante na história do grupo de mulheres, não só pela representatividade do trabalho de escuta coletiva realizado, mas também por seus desdobramentos. Nessa exposição, uma mulher preta, que desempenha importante militância na luta antirracista municipal, foi convidada a falar para os presentes e interrogou o grupo sobre a maior presença de mulheres brancas e sobre como tratavam as mulheres não-brancas:

---

<sup>1</sup> Nessa pesquisa serão adotados nomes fictícios conforme orientações éticas de pesquisas com seres humanos.

...eu sou uma militante pelos direitos de mulheres... chamamos a atenção da sociedade o tempo todo para a pauta da mulher negra, perpassada pela violência de gênero e raça; violências domésticas, na rua, no trabalho; e muitas dessas violências são realizadas por mulheres não-pretas, ou seja, mulheres brancas que estão nos cargos de poder, mulheres brancas que são as patroas dessas mulheres pretas e pardas... E a proposta do coletivo... Eu estava vendo as fotos do coletivo e a predominância de mulheres não-pretas, é justamente para fazer uma reflexão da sua posição na sociedade de como vocês estão tratando mulheres negras, não somente no ambiente de trabalho, no ambiente médico, como professoras, advogadas... Como eu trato mulheres negras? Como inferior? Com a dignidade que merecem, lembrando de seu passado de violências no processo de miscigenação que não foi romântico: foram sequestradas, estupradas, objetificadas? ... E muitas violências foram perpetuadas por mulheres brancas... (Marina, 2023, nome fictício).

Esses questionamentos reverberaram em incômodos, admitidos com resistência por algumas integrantes, revelando o mal-estar estrutural e o real em causa frente à tentativa de delimitar o feminino. Embora advertidas inicialmente de que as mulheres não são iguais, as posições diante do apontamento reproduziram, por um lado, silenciamento e tentativas de apagamento da questão que provocou a rachadura. Tais fenômenos se manifestaram por meio de mecanismos defensivos que questionaram o lugar de fala<sup>2</sup> da mulher negra não-integrante do grupo e que visaram manter a coesão grupal pelo ideal em comum de união e de acolhimento entre mulheres. Por outro lado, o apontamento da falha na tentativa em estabelecer uma condição de igualdade entre mulheres indicou uma saída pelo feminino, por onde uma outra lógica pode operar. Esses fenômenos serão analisados na seção 3.

Amparadas pela profusa ideia de que a opressão é algo vivido por todas as mulheres, estabelecendo a condição de oprimida como um traço identificatório ao “ser mulher”, algumas falas evidenciaram o caráter ilusório na tentativa em forjar uma identidade comum. Porém, hooks ([1984]/2019) ensina que as opressões não operam do mesmo modo para todas e que algumas mulheres, por vezes, ocupam o lugar de opressoras nas relações com outras mulheres, aspecto que convida ao debate com os feminismos negros. Desse modo, o grupo revelou o que falha no universal e que pede para ser elaborado por cada uma ante a tentativa de responder o que é uma mulher.

No decorrer de 2023, os encontros aconteceram conforme previsto no cronograma anual, porém a adesão à proposta começou a dar sinais de fragilidade. Além dos questionamentos à fala da mulher negra, cis, não integrante do grupo, surgiram desconfortos

<sup>2</sup> Lugar de fala é um conceito do campo feminista negro que ganhou notoriedade pela produção intelectual da pensadora e filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2019). Se refere à concepção de que todas as pessoas falam a partir de um lugar construído social, histórica e culturalmente. De acordo com a autora, o termo serve para questionar as reproduções discursivas pautadas nas identidades supostamente universais, forjadas pelo colonialismo; ao possibilitar à visibilidade do entrecruzamento de marcadores sociais e racializar o homem branco. A autora lembra ainda que lugar de fala não se confunde com representatividade, pois todos têm lugar de fala.

relacionados à entrada das novas integrantes, bem como gradativamente algumas integrantes saíram do grupo; levando à dissolução grupal, como será exposto na seção 3.

Assim, com a proposta em estabelecer um grupo diverso de mulheres, a junção grupal produziu fenômenos identitários como resposta à questão sobre o que é ser uma mulher. Houve acolhimento, reconhecimento, solidariedade entre mulheres, bem como letramento de gênero e raça para algumas; ao mesmo tempo em que reverberações coloniais foram reproduzidas, como silenciamento e opressão intragênero. Contudo, os questionamentos construídos pelo grupo diante da demanda por representatividade operaram um deslocamento na dinâmica grupal, revelando o que falha nos discursos identitários contemporâneos e convocando a teoria psicanalítica para o debate.

Para compreender os mecanismos que levaram tanto à coesão inicial quanto à posterior fragmentação do coletivo de mulheres, torna-se necessário revisitar a fundamentação psicanalítica sobre os laços sociais e o dispositivo de grupo.

### **2.3 Grupos como dispositivo clínico político**

O trabalho psicanalítico com grupos e em grupos é prática consistente, sobretudo em instituições de saúde mental. O interesse psicanalítico pelas dinâmicas de grupo está presente desde Freud, que enfatiza no texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu” ([1921]/2020) a fundamental importância do laço social na constituição psíquica: “na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário e, por isso, a psicologia individual é, também, de início, simultaneamente psicologia social [...]” (p. 137). Nesse texto, Freud equipara a mente grupal à mente individual, reconhecendo as dinâmicas libidinais nos laços sociais que constituem um grupo e suas influências na formação do Eu. Lançando mão do conceito de narcisismo, aponta para os mecanismos defensivos também presentes em um grupo e a função do Ideal de Eu nos processos identificatórios.

Outra importância fundamental desse texto é a direção ética que oferece para situarmos a posição do psicanalista, formulada posteriormente por Lacan pelo entendimento de que o inconsciente é político. Freud diz: “a psicologia das massas trata, portanto, do ser humano individual enquanto membro de uma linhagem, de um povo, de uma casta, de uma classe, de uma instituição, ou enquanto parte de uma multidão” (Freud, [1921]/2020, p. 138). Localiza-se aqui a extensão social que não está dissociada da escuta individual em uma psicanálise, situando o sujeito de modo epocal e geopolítico. Essa observação parece ser

relevante ante à constatação que mobiliza essa pesquisa, de algumas produções psicanalíticas que parecem ignorar a dimensão política do inconsciente, enquanto efeito do encontro com o Outro no laço social.

Essa noção está presente, também, na proposição lacaniana de Psicanálise em Extensão, que se refere ao trabalho fundamentado na Psicanálise em Intensão, isto é, na dimensão ética psicanalítica para além dos limites do consultório, pois sustenta o trabalho em instituições públicas e privadas; em ambientes públicos, como ruas e praças e com grupos.

Em Lacan, a aposta de um trabalho em grupo orientado pela psicanálise está presente no dispositivo do cartel, na lógica coletiva e na teoria dos discursos. Tanto o cartel quanto a lógica coletiva propõem a existência de grupos sem chefe, em que relações horizontais podem ser estabelecidas. Enquanto no cartel a proposta é sustentada pela função do mais-um, que assegura a inconsistência do Outro, ao recusar ocupar um lugar de mestria; na lógica coletiva o trabalho se organiza em torno de uma falta em comum, cuja tarefa é construir uma saída. Por sua vez, a teoria dos discursos favorece a compreensão das lógicas grupais, na medida em que articula desejo e gozo e o real em causa no laço social (Luccia e Prizskulnik, 2022).

Mencionamos, também, as Conversações Psicanalíticas como método psicanalítico de trabalho com grupos. Trata-se de um dispositivo da Psicanálise em Extensão, proposto pelo psicanalista Jacques Alain-Miller, para a produção coletiva frente ao mal-estar, por meio da Associação Livre, com o objetivo de que algo do sujeito possa ser recolhido como efeito (Barbara, Mello; 2022).

As primeiras tentativas de trabalhos em grupo pela psicanálise se realizaram pelo trabalho de Adler com grupos de operários e em clínicas infantis, antes da 1ª Guerra Mundial, e de Ernst Simmel, com um grupo de neuróticos de guerra, por meio do método catártico. Posteriormente, são citados os trabalhos de Bion e Rickman, na psicanálise inglesa, que se detiveram sobre as psicodinâmicas de grupo nos grupos de trabalho e Pichon-Rivière, na Argentina, nas décadas de 1940 e 1950, com a noção de grupo operativo centrado na tarefa. A partir dos anos 70, René Kaës enfatizou as relações intersubjetivas na psicanálise (Luccia e Prizskulnik, 2022).

Existem trabalhos atuais de grupos realizados por psicanalistas na França, na Argentina, Londres e França. No Brasil, na perspectiva do SUS, a prática clínica é sustentada nos espaços coletivos e no campo da atenção psicossocial (Luccia, Prizskulnik; 2022), caracterizando a noção de clínica ampliada por meio de práticas coletivas, tais como oficinas terapêuticas, grupos de pacientes, de familiares e atividades de lazer (Figueiredo, 2005). Por outro lado, visualiza-se uma crescente prática psicanalítica em grupos, por meio de coletivos

de psicanalista, evidenciando uma posição “afetada por territórios e por questões históricas e políticas” (Estevão e Neto, 2024).

Vemos que o trabalho psicanalítico em grupos está presente desde Freud e é reconhecido por Lacan, sobretudo nos trabalhos de Kâes, Bion e Pichon-Rivière. As autoras Luccia e Prizskulnik (2022) defendem o entendimento de que o grupo é um dispositivo clínico e político privilegiado para uma atuação referenciada em psicanálise na atualidade, pois reúnem questões individuais e coletivas. Nessa direção, o que torna possível o trabalho psicanalítico com grupos?

Retomando o texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud ([1921]/2020) parte das observações de Le Bon acerca da constituição de grupos e a influência sobre os indivíduos, articulando a atividade mental individual à dinâmica de grupo. Le Bon sugeriu que nos fenômenos de massa há uma exacerbação das emoções, um rebaixamento da capacidade de críticas, influenciado pelo sentimento de poder, pelo contágio e sugestionabilidade, cujo efeito é o apagamento das características individuais. Concordando com Le Bon, Freud aponta como fenômenos de grupo a perda de liberdade individual; o rebaixamento do senso crítico; a alta sugestionabilidade exercida pelo líder (que pode ser, também, uma ideologia, uma causa, uma instituição) e a potencialização das emoções. Contudo, avançando a compreensão dos fenômenos de massa proposta por Le Bon, Freud propõe que a inibição da atividade intelectual leva a uma regressão a um estágio anterior, isto é, à identificação, definida enquanto a mais primitiva forma de laço social (Freud, [1921]/2020). Deter-nos-emos sobre a teorização psicanalítica de identificação ainda nesta seção.

Desse modo, um grupo exerce prestígio sobre seus membros em razão dos laços libidinais estabelecidos entre si e em relação ao líder, colocado no lugar de Ideal de Eu, possibilitando a sugestionabilidade e identificação entre integrantes. A vivência de grupo se aproxima à experiência de enamoramento, em que o sujeito vive uma ambivalência em relação aos pares, contudo, a hostilidade é recalcada e sobressai a corrente terna. Essa ambivalência se revela na maior tolerância para com os membros do grupo e na exacerbação da intolerância em relação a quem não pertence, concebido como diferente. Na experiência grupal, o sujeito vivencia uma limitação do amor de si mesmo em favor do grupo. Assim, defesas narcísicas trabalham para a preservação do Eu como também são colocadas em favor da coesão do grupo (Freud, [1921]/2020).

Por seu turno, Lacan “alertava para os efeitos nefastos do imaginário alienante no grupo” (Luccia, Prizskulnik; 2022), demarcando os processos de alienação presentes nos

fenômenos de massa, tal como visto em Freud. Posta a potência alienante das dinâmicas grupais, o que pode um psicanalista?

Para Costa-Rosa e Pastori (2011), é possível aproximar a psicanálise individual de orientação lacaniana à prática de grupos, devido aos seguintes princípios: a noção de sujeito; o inconsciente como efeito dos processos de enunciação; a relação ternária da situação analítica (entre dois sujeitos e o inconsciente que se produz) e o analista enquanto função que opera deslocamentos nas posições discursivas. Por enunciado, entendemos como aquilo que é dito e como enunciação o que se quer dizer com o que é dito, apontando para um lugar de onde o sujeito fala.

No trabalho com grupos, o psicanalista opera com as dimensões inconsciente e transferencial que atravessam as produções coletivas de sentido, para um acolhimento do imaginário e um trabalho com o simbólico enquanto via de subjetivação do sofrimento e dos sintomas. Desse modo, os sentidos produzidos são redirecionados ao grupo pelo psicanalista, a fim de que se produzam efeitos individuais e coletivos e, assim, mudanças de posições em relação à própria problemática (Costa-Rosa e Pastori, 2011).

Se por um lado está colocada a potência da psicanálise com grupos por considerar o atravessamento das identificações imaginárias e seus efeitos de massificação sobre o sujeito, que leva ao apagamento das singularidades; por outro lado, essa potência se apresenta, também, pela dimensão do impossível. Isto é, ao tomar o real em causa no laço social, que se articula ao pulsional e ao irrepresentável, um psicanalista trabalha com as categorias de gozo e o desejo para um resgate da alteridade, visando o deslocamento discursivo, por meio do deslizamento do desejo de reconhecimento pelo outro para o reconhecimento do próprio desejo (Luccia, Prizskulnik; 2022).

#### **2.4 A pergunta disparadora: o que é ser uma mulher?**

“*Was will das Weib?*”, “o que quer a mulher?”, interroga Freud, em correspondência à Marie Bonaparte, afirmando ser essa a grande indagação sem resposta. Admite que o conhecimento psicanalítico acerca do tema estaria incompleto e fragmentário, e sugere aos que “quiserem saber mais sobre a feminilidade, então perguntem às suas próprias experiências de vida, ou voltem-se aos poetas, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informações mais profundas e bem articuladas” (Freud, [1933]/2019, p. 341).

Como o próprio Freud nos diz “corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é - isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver -,

mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (Freud, [1933]/2019, p. 318). Nesse sentido, para a psicanálise “a feminilidade não pode ser concebida como um *ser* que seria dado desde o início, mas como um se tornar” (André, [1986]/1987).

Por sua vez, Lacan retoma a pergunta freudiana e a reformula nos seguintes termos: “o que quer *uma* mulher?”, definindo-a como questão própria da histeria: “que diz a histérica-mulher? Sua questão é a seguinte: o que é ser uma mulher?” (Lacan, [1956]/1985, p. 200). Segundo André, “trata-se daquilo que quer - e não do que deseja *uma* mulher - e não *a* mulher” ([1986]/1987, p. 17). O destaque para a substituição do artigo definido *a* pelo artigo indefinido *uma* demarca uma diferença nas concepções relativas à feminilidade: em Freud, é pensada pela castração referenciada à lógica fálica, embora admitida como insuficiente para responder o que é a mulher; em Lacan, a feminilidade é considerada pela emergência do real, não-toda fálica (André, [1986]/1987, p. 66-67).

Histeria advém do termo grego *hysteros*, que significa útero, daí a associação à sexualidade e à mulher, conjectura não são efeitos para os estudos sobre feminilidade. Para a Psicanálise, a histeria é concebida como um quadro clínico das neuroses (Freud, [1893-1895]/1996) e enquanto discurso, isto é, um modo de fazer laço social (Lacan, 1969[70]/1992). Esses modos de definição estão colocados na ideia da histeria como a neurose por excelência, uma vez que permitiu revelar o funcionamento inconsciente, bem como no caráter de enigma que representa tanto para a medicina antiga quanto para a moderna. Há muito tempo, na história da humanidade, os sintomas histéricos interrogam saberes científicos e dizem sobre um modo de existência que não se deixa reduzir pelos discursos vigentes de uma época. Na teoria psicanalítica, o sujeito histérico é quem interroga o real do sexo, “sustenta, no fundo, é que não há saber possível sobre a diferença sexual - ela escapa a todo e qualquer saber” (Jorge, 2021, p. 101). Na histeria está colocada uma questão acerca da feminilidade, pois o sujeito indaga gênero a partir de uma identificação ao masculino (Dunker, 2014).

Ao constatar a relação entre os termos histeria-mulher-feminino em algumas produções psicanalíticas, temos em Lacan ([1956]/1985) o argumento de predominância da histeria em mulheres pela impossibilidade da simbolização do sexo da mulher, já que o imaginário, no nível da anatomia, oferece uma ausência. Nessa direção, o processo de se tornar mulher sofreria um desvio pela via da identificação ao masculino, em virtude da primazia do falo. Sendo a predominância da histeria em sujeitos-mulheres, a menor ocorrência em sujeitos homens é porque “a realização edípica é melhor estruturada” (p. 204).

Porém, Lacan destaca que a questão da posição feminina também pertence ao histórico-homem (Lacan, [1956]/1985).

Segundo André ([1986]/1987), as equivalências que se estabeleceram no campo psicanalítico se deram inicialmente pela tentativa freudiana de dar contornos à noção de bissexualidade: por um lado, feminino - recalque - histeria - passividade; por outro, masculino - libido - obsessividade - atividade. O autor sugere ainda um mal-entendido no ensinamento lacaniano, precisamente a respeito do seminário 20: “o fato de que este tenha ali procurado apreender a feminilidade como um mais-além do falo e do objeto da fantasia masculina levou, com efeito, certos autores a reestabelecer uma concepção verdadeiramente histórica da mulher [...]” (André, [1986]/1987, p. 149).

Retomando o conceito de bissexualidade, como indica Freud: “talvez uma parte do que nós, *homens*, chamamos de “enigma das mulheres” derive dessa expressão da bissexualidade na vida da mulher” (Freud,[1933]/2019, p. 337); convém mencionar que feminilidade ou masculinidade predominam em alternância, não se tratam de posições fixas. Se o Édipo é o núcleo das neuroses, lembremos que ele é sempre cruzado (Freud, [1923]/1996). Além do mais, há que se destacar que o estudo sobre a sexualidade feminina demonstrou a importância da fase pré-edípica e seus fenômenos residuais que atravessam os processos identificatórios “a proporção a partir da qual o masculino e o feminino se mesclam no indivíduo sofre oscilações extraordinárias” (p. 315), “aquilo que constitui a masculinidade ou feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não consegue apreender” (p. 316). Diante da tentativa em circunscrever sobre o que é a mulher, nas palavras de Freud, não apreendida pela anatomia, ele indica que “a Psicologia também não irá resolver o enigma da feminilidade. Esse esclarecimento deve vir de algum outro lugar” (Freud, [1933]/2019, p. 318).

## **2.5 A hegemonia branca na categoria “mulher”**

Se a psicanálise não pretende definir o que é uma mulher, é inegável que no campo dos movimentos sociais, as pautas identitárias contribuíram para o avanço no reconhecimento de direitos das minorias majoritárias (Ambra, Paulon, 2019) por meio da construção de uma identidade de mulher. Na direção de uma acolhida do termo identidade no âmbito psicanalítico, Barros (2024) defende que “a identidade é uma ilusão subjetivamente necessária” (p. 23), pois situa o sujeito no laço social e organiza a vida comum. O autor lembra que o termo política identitária surgiu com militantes negras e lésbicas marxistas, que

entendiam identidades como construções históricas sociais e não como essências subjetivas. Na visão dessas mulheres, as identidades possibilitam articular exploração e opressão à prática política.

A categoria identitária mulher é amplamente debatida dentro dos campos feministas. É certo que há impasses de ordem estrutural nos feminismos, o que exige remeter ao contexto no qual é enunciado, como alerta Sarti (2004). Para Machado (1994), as divisões dentro do próprio movimento se evidenciam em diversas tensões, tais como: entre o movimento social, que interroga o campo intelectual onde é construída uma crítica feminista que busca legitimação da luta via moldes científicos; entre a corrente diferencialista, que admite as diferenças entre os gêneros; e a corrente igualitarista, que busca a igualdade. Outra diferença é colocada entre a tendência pública, que investe na organização política e se manifesta em políticas públicas, e a tendência privada, voltada para o campo das subjetividades e relações interpessoais, que se desdobra em grupos de estudo, reflexão e convivência (Sarti, 2004).

Logo, não existe apenas um enfoque feminista, já que a diversidade se apresenta nas posições ideológicas, nas posturas assumidas, nas abordagens construídas e nas ações empreendidas (Ribeiro, 2018). Admitindo as existências de diversos feminismos, dentre os quais citamos: branco, neoliberal, negro, materialista, latino-americano, afro-latino-americano (Gonzalez, [1984]/2020); nesta pesquisa, apresentamos o enfoque dos feminismos negros quanto às críticas produzidas dentro dos movimentos feministas.

Feministas negras acusam feministas brancas, responsáveis em maioria pelas produções feministas, em fazerem de seus interesses o foco principal do movimento, ignorando outras realidades. No contexto da opressão sexista, o fundamento feminista de que “todas as mulheres são oprimidas” não especifica a quais mulheres se refere, e, portanto, não considera que a força opressiva do sexismo na vida de uma mulher varia de caso em caso (hooks, [1984]/2019, p. 32). A universalização da categoria mulheres, questionada desde a terceira onda, pautou-se na representação política da mulher branca de classe média (Ribeiro, 2018). As mulheres brancas que dominam o discurso feminista têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca, dos efeitos psíquicos de classe e de sua posição política num “estado racista, sexista e classista” (hooks, 2005).

No que se refere aos direitos para mulheres, a relação entre política e representação é uma das mais importantes, por isso, convém interrogar sobre quais sujeitos o feminismo hegemônico menciona, caso contrário, corre-se o risco de permanecer deixando muitas mulheres de fora e mantendo assim as estruturas de poder (Ribeiro, 2018). Embora os impasses enfrentados pelas esposas brancas fossem dignos de preocupação, não refletiam as

questões políticas vividas pela maior parte da população feminina. Ser vítima da opressão sexista não é, por si só, suficiente para criar um laço comum entre mulheres, uma vez que as identidades de raça e classe criam diferenças raramente superadas. Além disso, a discriminação sexista nem sempre é vivenciada como opressão, porque o sexismo não significa a completa impossibilidade de escolha. Isto é, muitas mulheres podem fazer escolhas e a ausência de restrições extremas pode levar muitas a ignorar que são exploradas ou discriminadas, e inclusive a imaginar que nenhuma mulher é oprimida (hooks, [1984]/2019).

Para os feminismos negros, os movimentos de mulheres nos Estados Unidos se fizeram sobre fundamentos racistas, já que “as primeiras defensoras brancas dos direitos das mulheres jamais buscaram igualdade social para todas as mulheres; elas estavam à procura de igualdade social para mulheres brancas” (hooks, [1981]/2002, p. 200). Sistemáticamente, bell hooks aponta as diferenças nas vivências de mulheres brancas e negras, evidenciando a negligência dos movimentos feministas quanto à questão racial, ocasionada pelo racismo de mulheres brancas nos movimentos pelos direitos de mulheres; revelando, então, que gênero está condicionado à raça. Nas elaborações feministas, as experiências de mulheres brancas foram tomadas como universais, pois:

a força que permite a autoras feministas brancas não fazer qualquer referência à identidade racial em seus livros “mulheres”, que são, na verdade, sobre mulheres brancas, é a mesma força que forçaria qualquer autor que fosse escrever exclusivamente sobre mulheres negras a se referir explicitamente à identidade racial delas. Essa força é o racismo (hooks, [1981]/2002, p. 221-222).

Os movimentos feministas negros levantam a denúncia sobre a existência de discursos que violentam e apagam vidas e convoca os movimentos feministas a refletirem sobre suas histórias e práticas; afinal, as mulheres não são iguais. De acordo com Davis ([1981]/2016), hooks ([1981]/2002) e Ribeiro (2018), os movimentos feministas liderados por mulheres brancas reproduziram uma lógica discursiva opressora e excludente, ao pretender definir uma identidade de mulher como categoria universal, não abarcando a diversidade de experiências. Além disso, desconsideraram os lugares de fala das mulheres que não se encaixam no padrão universal branco, negras, indígenas e periféricas, por exemplo. Segundo as autoras anteriormente citadas, é fundamental conceber a existência das diferenças entre mulheres, marcadas pelos indicadores sociais de classe, raça, etnia, religião, capacidade, dentre outros. O que quer dizer considerar gênero como marcador social e empreender a perspectiva interseccional nas experiências de mulheres. Logo, não é possível definir uma categoria universal que responda à questão sobre o que é ser uma mulher e a luta pela igualdade de direitos deve estar atenta a essa impossibilidade.

Assim como evidencia Sojourner Truth (Stanton, et al., 1851/2019), mulher, negra, abolicionista e ativista dos direitos de mulheres negras, em seu discurso: “Não sou eu uma mulher?”, a categorização generalista sobre o que é ser uma mulher, pautada no paradigma eurocêntrico da feminilidade doce, frágil, delicada e gentil, é racista e foi responsável por mulheres negras não serem tratadas como mulheres e, mais ainda, não serem consideradas como gente. Em uma sociedade estruturalmente escravocrata, produtora e mantenedora de privilégios para as mulheres brancas, as mulheres negras ocupavam os campos com a mesma força de trabalho que os homens. Elas eram tratadas como mercadorias, tendo seus corpos hipersexualizados e sujeitos à violência, negando-lhes direitos básicos como a cidadania, a constituição de família, o reconhecimento como mulheres.

As autoras Marcinik e Mattos (2021) admitem o tensionamento existente nos movimentos feministas, provocado pelos questionamentos de feministas e de mulheres negras, indígenas e periféricas acerca das opressões existentes nas produções feministas que, sustentadas em uma agenda essencialista (seja biológica, histórica, cultural e política), ilustram um feminismo universal que é “branco, heterossexual, institucional e estatal” (p. 188). Reconhecendo-o, essas autoras tomam a pouca centralidade do debate racial nos feminismos hegemônicos para interrogar a posição de resistência de mulheres brancas ante ao debate. Como defende a intelectual, mulher, negra, Carla Akotirene: “urge enfoque interseccional de feministas brancas” (Akotirene, 2023, p. 67). Discursivamente, a não racialização de mulheres brancas nos debates feministas se revela ao serem referidas simplesmente como mulheres, já que, quando se trata realmente de mulheres brancas, a palavra “mulher” se torna referência apenas à mulher branca. Feministas brancas não só aceitaram essa tendência racista e sexista de usar a palavra “mulher”, como a apoiaram, já que na mesma sociedade em que é vista como inferior devido ao gênero, pode ser considerada superior em relação à raça (hooks, [1981]/2002; 2005).

Dessa maneira, o lugar privilegiado de pessoas brancas no aparato social se sustenta pela cor branca não ser vista e nem vivida enquanto raça, pois, embora gênero seja atravessado por raça e por classe, parte de mulheres brancas adotam uma suposta neutralidade que contribui para a opressão entre mulheres, na medida em que aquelas que diferem do saber hegemônico sobre ser mulher construído pela branquitude, não são consideradas como tal (Marcinik e Mattos, 2021). Na concepção de hooks ([1981]/2002), embora vitimadas pela opressão sexista, as mulheres brancas nos Estados Unidos assumiram o direito de serem opressoras em seus relacionamentos com mulheres negras e homens negros, devido ao que a autora denominou como imperialismo racial branco. Nessa mesma linha, Akotirene (2023)

afirma que a raça é inferiorizada em relação à sexualidade e gênero, uma vez que pessoas brancas, ao não se identificarem como brancas no Brasil, deixam de considerar a branquitude em suas análises, baseando-se na inexistência biológica de raça (p. 41).

Lembramos que raça é uma invenção moderna que, paradoxalmente, serve para negar raça enquanto categoria social, já que algumas pessoas são racializadas (pretas) e outras não (brancas), perpetuando, assim, desigualdades de opressão e de privilégios. Não obstante, é preciso admitir que todas as pessoas são racializadas, mas o modo como raça é vivido por cada uma é diferente (Marcinik; Mattos, 2021), sendo necessário interseccionar o debate de gênero. O conceito de interseccionalidade ficou bastante conhecido pela contribuição de Kimberlé Crenshaw e se define como:

a conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, as opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Akotirene, 2023, p. 73).

A interseccionalidade é uma abordagem analítica que considera os efeitos políticos e legais da interseção - e não a simples soma - de diferentes marcadores sociais que interagem de forma estrutural. O racismo, o capitalismo e o cisheteropatriarcado estão intrinsecamente ligados e criam caminhos identitários pelos quais as mulheres negras são impactadas repetidamente pela interseção e sobreposição de gênero (Akotirene, 2023). Essa perspectiva não se concentra apenas nas diferenças identitárias, mas sim nas desigualdades geradas pela matriz de opressão colonial. Conforme destacado por Audre Lorde e citado por Akotirene (2023), "não há hierarquia de opressão", pois a interseccionalidade busca analisar as condições estruturais que afetam os corpos, em vez de simplesmente somar identidades. Nesse sentido, foram feministas negras que introduziram a interseccionalidade como uma metodologia, ao incluir a raça como uma categoria analítica juntamente com gênero e classe, para abordar as desigualdades de forma mais abrangente (p. 51). Reconhecemos que o conceito de interseccionalidade permite a identificação e o reconhecimento das diferenças ao revelar posições de opressão e de privilégios:

A interseccionalidade nos mostra mulheres negras posicionadas em avenidas longe da cisgeneridade branca heteropatriarcal. São mulheres de cor, lésbicas, terceiro-mundistas, interceptadas pelo trânsito das diferenciações, sempre dispostos a excluir identidades e subjetividades complexificadas, desde a colonização até a colonialidade, conforme pensam Maria Lugones e Avtar Brah (Akotirene, 2023, p.30).

Portanto, defendemos que raça, gênero e classe não podem ser concebidos como paralelos, pois do contrário, corre-se o risco de negligenciar seus entrecruzamentos (Marcinik;Mattos, 2021). É o pensamento interseccional que leva a admitir a possibilidade de reforçarmos as violências, já que “nem toda mulher é branca, nem todo negro é homem, nem todas as mulheres são adultos heterossexuais, nem todo adulto heterossexual tem locomoção política ...” (Akotirene, 2023, p. 45).

A falta dessa percepção não apenas impede o questionamento das hierarquias raciais dentro dos movimentos feministas, mas também resulta na falta de engajamento nos debates raciais, pois as mulheres brancas não se veem como parte integrante dessas discussões, produzindo silenciamentos no tema sobre raça e classe. A ausência de reflexões sobre o lugar de mulheres brancas na luta antirracista e antissexista (p. 199) e reprodução da hegemonia sobre o que é ser mulher, mantém mulheres não-brancas em situação de vulnerabilidade e exclusão social, favorecendo inclusive que movimentos de luta política pela equidade de gênero sirvam como espaços de opressão (Akotirene, 2023).

## **2.6 “O que é uma mulher?”: identidade e identificação em psicanálise**

Como alguém se torna uma mulher frente à disposição bissexual da sexualidade humana? Desde Freud, essa é uma questão de interesse para a psicanálise, pergunta que não pretende descrever o que é uma mulher, tarefa dada como impossível. Na conferência sobre a feminilidade, Freud ([1933]/2019) concebe o feminino como um enigma que coloca o psicanalista a trabalho na busca pela compreensão sobre os processos psíquicos que constituem uma identidade, atividade não garantida pelo comportamento e nem pela anatomia. Trata-se do âmbito das dimensões psíquicas, o que para ele ainda era muito obscuro.

De início, podemos apreender identidade como parte do processo de identificação, não estabelecida pela anatomia e vinculada aos significantes sociais. Como afirma Lacan ([1956]/1985) “o simbólico dá uma forma na qual se insere o sujeito no nível do seu ser. É a partir do significante que o sujeito se reconhece como sendo isto ou aquilo” (p. 205). Desse modo, retomando a elaboração de Barros (2024) de que a identidade é uma ilusão subjetivamente necessária, a psicanálise considera o termo em sua dimensão de incompletude, pois, uma vez que o sujeito não se reduz ao eu, “leva à compreensão de que a identidade subjetiva só se realiza na dependência do outro por meio da identificação” (Barros, 2024, p. 40). Assim, a crítica psicanalítica ao termo identidade se refere à alienação subjetiva a uma

identidade, fixada como modo de gozo, cujo efeito é a obliteração da singularidade (Ambra; Paulon, 2019).

A psicanálise entende que o processo identificatório é atravessado por toda a vida por uma série de identificações que remodelam o Eu, instância psíquica pela qual cada pessoa se apresenta no mundo. Na concepção psicanalítica, o Eu, não redutível à atividade mental consciente por também ser atravessado pelo inconsciente, constitui-se como acontecimento psíquico pela via do narcisismo, fase intermediária entre o autoerotismo e o amor objetal. À medida que o narcisismo é deslocado para outros interesses que não a si mesmo, o Eu ideal - experiência mítica de onipotência em que o eu infantil acredita possuir valor de perfeição, cede lugar para o Ideal do Eu, equivalente aos modelos e ideais culturais transmitidos pelas figuras parentais. O Eu ideal não deixa de existir, mas o Ideal do Eu passa a ser investido de amor próprio, substituindo o narcisismo perdido na infância (Freud, [1914]/1996).

A marca da diferenciação sexual é a primeira das inscrições humanas. Os significantes homem e mulher indicam o pertencimento a um dos grupos identitários carregados de significações imaginárias e que não conseguem responder à exigência de ajuste entre o “ser homem” e “ser mulher” e a íntima relação com o desejo singular, produzindo restos. As identificações repousam nos ideais de gênero da cultura que os sustentam. Os ajustes de mulheres à feminilidade nunca são perfeitos, muito menos se dão sem conflito (Kehl, 2016).

Inicialmente, convém distinguir os termos mulher, feminilidade e posição feminina, como propõe Maria Rita Kehl, em “Deslocamentos do feminino” (2016). De acordo com a autora, mulher se refere a um dos significantes que designam um sujeito, antes mesmo de qualquer possibilidade de escolha; atribuído pelo Outro a partir da diferença anatômica (Kehl, 2016), ou seja, a presença de órgãos genitais femininos. Contudo, a psicanálise “não pensa em pertinência como garantia de uma identidade. A mesma travessia que produz nossa identificação com o gênero produz, também, a diferença irreduzível de cada sujeito” (Kehl, 2016, p. 12). Essa concepção se faz presente na teoria psicanalítica desde Freud, formalizada pelo conceito de identificação, como será visto adiante.

Na formulação psicanalítica, masculino ou feminino se referem às posições subjetivas em relação ao desejo do Outro. Não são posições fixas e não correspondem diretamente às identidades de homem e de mulher; isto é, um sujeito identificado como homem pode enunciar sua presença no mundo de uma posição feminina, assim como uma mulher pode fazer por meio de uma posição masculina. Já a feminilidade se refere ao paradigma de gênero que uma determinada cultura sustenta, elevado ao nível do Ideal do Eu (Kehl, 2016).

A existência de uma essência feminina ou instinto de mulher se baseia na naturalização de um modelo de feminilidade. A construção de um ideal moderno de feminilidade nos séculos XVIII e XIX teve como funções promover o casamento e sustentar a virilidade do homem burguês. Ideal que faz parte do imaginário social, transmitido pela educação formal, pelas expectativas parentais, pelos discursos religiosos, morais e pelas produções científica e filosófica europeia, que determinavam “o que cada mulher deveria ser para ser verdadeiramente uma mulher” (Kehl, 2016, p. 38). A feminilidade brancaheterocisnormativa e burguesa preconiza como virtudes: o recato, a docilidade, uma receptividade passiva em relação aos desejos e às necessidades dos homens e, a seguir, dos filhos (Kehl, 2016, p. 40).

A naturalização do paradigma de feminilidade eurocentrado tem seu ápice no século XVIII, cujo principal pensador é Rousseau. Sendo assim, os discursos que propagam uma identidade de mulher reverberam há séculos ideais que, como tais, não são capazes de responder o que é ser uma mulher, pois sempre evidenciam falhas, como mostra Badinter (1985) em seu famigerado livro sobre o mito do amor materno. Para Davis ([1981]/2016), a propagação do ideal de feminilidade no século XIX é efeito do processo de industrialização. Já para Kehl (2016), é fruto do esforço da grande produção discursiva fundamentada em argumentos científicos, filosóficos e morais que insistiam no vínculo entre mulher e natureza, em razão do abalo na relação entre homens e masculinidade, causado pelo estilo de vida burguês. As duas autoras concordam que a Revolução Industrial e o estilo de vida moderno operaram a divisão entre economia doméstica e economia pública, separando mulheres brancas do mundo do trabalho produtivo e instituindo uma inferioridade para o trabalho doméstico, equiparando mulher à mãe e à dona-de-casa. Por sua vez, Davis ([1981]/2016) adiciona ao recorte de classe, a dimensão de raça, pois no interior das famílias negras, mulheres já desempenhavam tarefas domésticas ao mesmo tempo em que exerciam atividades nas lavouras, tal como os homens; por isso, o trabalho doméstico para mulheres negras não representou opressão como foi para mulheres brancas; afinal, era no ambiente familiar que mulheres negras podiam vivenciar suas experiências como humanas.

A articulação da teoria psicanalítica aos discursos identitários exige operar com o conceito de identificação. Na seção 7: A identificação, do texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* ([1921]/2020), Freud define a identificação como a mais remota ligação afetiva e aponta três fontes. A primeira corresponde à identificação a uma das figuras parentais, precedente ao Édipo e que estará presente no complexo, influenciando as escolhas objetais. A segunda fonte pode advir do complexo edipiano, ou seja, da escolha objetal, como

identificação a um traço do objeto de amor, como no caso da tosse de Dora. Por fim, o terceiro modo não exige uma relação de objeto, o mecanismo de identificação se baseia no desejo em se colocar na mesma situação. Trata-se da identificação histórica, como no exemplo das moças do internato que também desejam receber a carta, ou seja, viver uma relação amorosa (Freud, [1921]/2020).

Já em Lacan, o conceito de identificação pode ser considerado pelas dimensões real, simbólica e imaginária. O real é o registro da realidade que corresponde ao resto que não pode ser abarcado nem pela imagem e nem pela estrutura simbólica, remete ao impossível de tudo dizer, enquanto o simbólico diz da dimensão da linguagem, do sentido que pode ser alçado na relação entre significantes. Já o imaginário se refere à alienação do sujeito a uma imagem constituinte da identidade, que cria uma ilusão de unidade e toma o outro enquanto semelhante, apagando a dimensão de alteridade. Na obra lacaniana, inicialmente a identificação é exposta em seu aspecto imaginário no Estádio do Espelho. Em seguida, é colocada de maneira simbólica junto ao significante fálico; depois, a identificação ao objeto *a* na passagem ao ato e, finalmente, a identificação ao sintoma no final de análise (Ambra, 2018). Ou seja, por se tratar de um tema amplo, deter-nos-emos na teorização da identificação a partir da proposição lacaniana do traço unário.

Retomando a elaboração freudiana, desenvolvida na seção 7 de Psicologia das Massas e Análise do Eu, Lacan irá conceber o traço unário enquanto estrutura básica da identificação, conforme exposto no Seminário 19: A Identificação. O traço unário corresponde a uma unidade mínima de diferença na repetição incessante que estabelece uma demanda. É por meio da demanda que um sujeito busca responder ao desejo do Outro. Nesse sentido, a identidade de gênero poderia ser concebida como uma resposta ao desejo do Outro, constituindo, assim, o sujeito sexuado (Ambra, 2018).

O processo de identificação sexuada está relacionado ao Complexo de Édipo na teoria psicanalítica. Em Freud, a trama edipiana se refere simultaneamente às relações de identificação e de escolha objetual que marcam distintas posições subjetivas, concebidas como modos masculino ou feminino, ante à ameaça de castração. Enquanto no modo masculino, a saída do conflito edipiano se dá pela via da identificação fálica; a menina se insere no Édipo ao reconhecer-se castrada, condição para identificação ao feminino, mas que buscará em representações do masculino uma resposta fálica que ofereça consistência a seu ser. Essa concepção levou Freud a acreditar que o Édipo não se dissolve para a menina e a formular a maternidade como saída normal para a feminilidade (Freud, [1925]/2019).

Outra importante diferença para conceber a posição sexuada é a relação pré-edípica e seus efeitos nas posições feminina e masculina. Para todos os sujeitos, a mãe é o primeiro objeto de amor. No processo de identificação ao feminino, a substituição objetal ocorre por meio da rivalização à figura materna, operação que possibilita uma separação parcial e a identificação ao masculino. Contudo, essa operação deixa resquícios psíquicos: guarda inconscientemente sentimentos de hostilidade em relação ao feminino (e o que representa), expressos na rivalidade que pode se estender para relações objetais futuras (Freud, [1925]/2019; [1931]/2019; [1933]/2019). Porém, cabe ressaltar que não há determinação fixa dessas primeiras identificações e escolhas objetais, dado o caráter bissexual da sexualidade humana. Devido à ambivalência afetiva, um sujeito identificado como homem, pode acessar uma posição feminina pela atitude afetuosa ao masculino e rivalizar com o feminino (Freud, [1923]/1996). A mesma observação pode ser considerada quanto à posição feminina.

Lacan, ([1956]/1985) propõe que a dissimetria entre as posições sexuadas feminino e masculino sejam pensadas no nível do simbólico pelo uso dos significantes mulher e homem. Desse modo, quando diz que “não há simbolização do sexo na mulher como tal” (p. 201), dada a ausência de um significante inconsciente sobre o que é ser uma mulher; está referindo à posição feminina, que não encontra nas significações fálicas respostas que ofereceriam imaginariamente uma completude do ser, como ilusoriamente acontece no masculino, que narcisicamente se reconhece na ordem fálica. É a ideia de completude prevalente na primazia do falo, vista na posição masculina, força o sujeito identificado como mulher à identificação ao masculino.

Ainda de acordo com a concepção de que a posição sexuada é estabelecida no complexo edípico, ninguém nasce homem ou mulher, “tornamo-nos homens ou mulheres ao atravessar o percurso edípico” (Kehl, 2016, p. 11). No que se refere à constituição da sexualidade feminina, Haddad (2022) lembra que o Édipo produz um menino, mas o mesmo não pode ser afirmado quanto à menina. Enquanto na elaboração freudiana a saída do Édipo para o menino acontece pelo amor e pela identificação ao pai; para a menina, o masculino tomado como Ideal do Eu “estabelece a ideia de que ela não tem o falo” (p. 130). Desse modo, o significante paterno, que substitui o primeiro significante materno, leva à introjeção do masculino como Ideal do eu para aquele que se reconhece no masculino; porém, não produz uma resposta para a sexualidade feminina (Haddad, 2022).

A frase lacaniana “nas verdadeiras mulheres há sempre algo meio extraviado” (Lacan, [1957-1958]/1998 *apud* Haddad, 2022, p. 127) evidencia a relação paradoxal da feminilidade em relação ao falo, já que há um desvio da posição feminina em relação à ordem fálica.

Enquanto o masculino introjeta a lei simbólica (fálica) por identificação ao semelhante, na posição feminina é preciso “empreender um pouco mais: fazer com que o pai passe de objeto de identificação a objeto de desejo” (p. 132), deslocamento que só é possível pelo retorno à identificação ao feminino. Embora a identificação ao masculino seja possível, “a menina sabe onde está o falo desejado e como ir buscá-lo no pai” (p. 133). Para alçar à posição feminina, é necessário superar a referência fálica; algo a mais que pode ser simbolizado pelo extravio e que é provocado por uma decepção (Haddad, 2022).

Desse modo, como pensar a posição feminina, se ela não produz um Ideal de Eu pela identificação ao masculino, nem mesmo reconhece o significante da feminilidade pela relação com o feminino? (Haddad, 2022, p. 137). Lacan aponta duas saídas femininas do Édipo: pela identificação ao masculino, renunciando ao “instinto feminino que a conduziu a ele” (p. 139) ou pela renúncia ao masculino, buscando um significante para além dessa relação. “A mulher encontra-se num dilema insolúvel, em torno do qual é preciso colocar todas as manifestações típicas de sua feminilidade” (Lacan, [1957-1958]/1998 *apud* Haddad, 2022, p. 127). Um sujeito identificado ao feminino encontrará satisfação pelas vias substitutivas fálicas, embora, também, haja outra possibilidade de gozo para além do falo, o Gozo Outro.

As Tábuas da Sexuação (Lacan, 1972[73]/1985), dispõem de dois lados, o lado Homem e o lado Mulher, para elaborar sobre as posições masculina e feminina. Todos os sujeitos se constituem em torno do significante fálico, representante da norma cultural: há aqueles que se identificam em uma posição viril ou masculina e que acessam um modo de Gozo Fálico. Porém, há aqueles para os quais o falo enquanto significante da falta não responde imaginariamente totalmente ao ser; sujeitos que se localizam numa posição feminina e, por essa via, alcançam um Gozo Outro, não-todo, que escapa às determinações fálicas, exigindo-lhes uma resposta subjetiva construída na lógica do um a um diante da ausência de um significante que signifique seu ser.

Sendo assim, “por mais *Verdrangt* (recalque) que possa ser a função do falo é justamente a ela que correspondem às manifestações do que é considerado feminilidade” (Lacan, [1957-1958]/1998 *apud* Haddad, 2022, p. 139). Para Kehl (2016), a feminilidade se constitui por meio de três pontos: pela definição do Outro, desde cedo atribuída devido às características físicas; pela posição discursiva em relação ao desejo do Outro - a falta/falo/desejo, por meio das identificações; e pela relação ao falo, em torno do imaginário da falta do falo. O processo de sexuação é marcado por padrões e por ideais considerados próprios ao gênero (Kehl, 2016).

Por outro lado, Ambra (2018) afirma que, a rigor, o Édipo não produz identidades de gênero. Para ele, o complexo edípico não descreve o processo de sexuação, mas sim, estruturas psíquicas (enquanto respostas à castração), na medida em que refere à entrada do sujeito na linguagem. Defende que as fórmulas lacanianas da sexuação não correspondem às identidades sexuais, pois tratam de dois modos de gozo, de posições em relação à linguagem e de impasses ante à lei fálica. Um exemplo citado é a menção lacianiana de São João da Cruz, localizado do lado não-todo das fórmulas - o feminino - sem que isso exija questionar sua identidade sexual. Assim, temos aqui duas posições no campo psicanalítico no que se refere à posição sexuada.

A concepção psicanalítica de identidade não estabelecida *a priori*, nem garantida pela anatomia e desnaturalizada, permite aproximar à formulação de Judith Butler, na medida em que as duas teorias questionam a essencialização de gênero, remetida à identidade sexual enquanto substância fixa e idêntica a si. Para Butler ([1990]/2021), gênero é performativo, não traz em si estatuto de essência masculina e feminina, pois diz respeito a uma ilusão criada pela repetição de atos performativos. Por outro lado, conceber gênero como efeito dessa repetição, cria uma aparência de estabilidade e cristaliza identidades; sendo esse um dos pontos em que a concepção butleriana se distancia da teoria lacianiana: “ao desconsiderar que uma performance se faz em relação à alteridade radical, Butler desconsidera a dimensão do real” (Ambra, 2018).

### **3 O CASO COMO TRANSMISSÃO: ENTRE O SINGULAR DA HISTÓRIA E A EXPERIÊNCIA GRUPAL**

Nesta seção e na seguinte, pretende-se analisar os fenômenos grupais em torno da questão “o que é uma mulher?”, lançando mão dos conceitos de interseccionalidade e de feminino. Nesse intuito, o trabalho com o grupo de mulheres é analisado por meio do método estudo de caso. A escolha por essa metodologia se justifica tanto pelo caráter privilegiado de transmissão em psicanálise quanto pela condição paradigmática do caso clínico. Nessa pesquisa, o trabalho do grupo é elevado à categoria de caso, permitindo captar as posições de enunciação discursiva produzidas na experiência grupal, considerando os aspectos inconscientes, transferenciais e as posições de gozo. O estudo de caso foi organizado de dois modos: na seção 2, é exposta uma análise sobre as narrativas das histórias de vidas de mulheres; e na seção 3, a análise se detém sobre os fenômenos grupais diante da questão disparadora. Para a primeira etapa do estudo, foram extraídos fragmentos de dez narrativas da história de vida de mulheres integrantes do grupo. A fim de circunscrever as respostas produzidas ante ao feminino diante da pergunta “o que é ser uma mulher?”, os fragmentos foram organizados em dois eixos. O primeiro corresponde aos atravessamentos fálicos na construção da feminilidade e o segundo eixo, ao real do corpo como o que escapa e resiste à significação fálica. Na segunda etapa, que será apresentada na seção 3, o material de análise foi extraído das respostas de formulários preenchidos pelas integrantes e da transcrição da reunião realizada após a exposição fotográfica.

Destaco o esforço em transmitir essa experiência<sup>3</sup> de trabalho nos moldes de uma pesquisa acadêmica e, por isso, o que será visto a seguir trata-se de um recorte enviesado por minha posição na dinâmica grupal, lugar de um fora que não é não-dentro. Primeiro, porque fui a única mulher que não narrou sua história. Eu integrava o grupo, participava de todos os encontros me situando na posição de analista: isto é, sustentando o desejo de escuta via associação livre; direcionando o trabalho de narrativas; realizando intervenções grupais. Segundo, o meu trabalho com o grupo de mulheres pela posição de analista se realizou porque essas mulheres transferiram a mim algum saber que tornou possível operar pela ética psicanalítica. Ademais, reconheço o atravessamento dos marcadores de raça, de gênero e de classe na minha atuação, pois as interpretações e suas limitações durante o trabalho grupal e

---

<sup>3</sup> Para Joan Scott ([1991]/1998), a experiência não é um dado imediato ou autoevidente, mas uma construção histórica e discursiva sempre atravessada por relações de poder e, portanto, politicamente situada. Assim, não pode ser compreendida fora dos regimes de significação que constituem as identidades e os sujeitos aos quais se refere.

na elaboração dessa pesquisa se deram a partir do lugar de mulher, cis, branca, heterossexual, classe média baixa e com acesso à educação superior. Essas observações são necessárias, uma vez que é preciso superar a lógica colonial da suposta neutralidade científica em produções acadêmicas, situando o lugar de pesquisadora, sobretudo em uma pesquisa engendrada pela ética psicanalítica e pela perspectiva da decolonialidade.

### **3.1 O estudo de caso em psicanálise: método e ética**

Escrever um caso clínico requer lidar com algumas dificuldades, como correr o risco de relatar o que não se deve, de abordar assuntos complexos e íntimos e tomar a decisão em publicar. Além do mais, exige o compromisso com a fidelidade do conteúdo registrado, que por vezes sofre os efeitos da temporalidade de quando se realiza e da subjetividade de quem o descreve. Essas dificuldades foram apontadas por Freud já no prefácio do “Fragmento de uma análise de um caso de histeria (Caso Dora)” ([1905]/2024).

Nas palavras de Freud, escolher publicar um caso envolve um compromisso com a ciência “no fundo, perante a Ciência significa nada mais que perante os muitos outros doentes que sofrem ou ainda sofrerão do mesmo problema” (Freud, [1905]/2024, p. 30). Dessa forma, na perspectiva freudiana, a publicação de um caso se torna “um dever e, sua omissão, uma covardia”. No campo psicanalítico, a metodologia de caso clínico interessa por seu caráter paradigmático que apresenta soluções singulares; por revelarem impasses clínicos que levam à reformulação teórica e técnica, bem como por privilegiarem a transmissão (Iannini, 2024). Nessa dissertação, a escolha em equiparar o trabalho com o grupo de mulheres à categoria de caso clínico se justifica pelo caráter singular que este apresenta.

As dificuldades que se colocam na escolha em fazer do trabalho com o grupo de mulheres objeto de pesquisa não são diferentes do caso individual. Em primeiro lugar, porque o trabalho aborda assuntos complexos, como identidades de gênero, fenômenos grupais e o feminino na cultura ocidental; aspectos que atravessaram a experiência grupal e provocaram efeitos de junção e de ruptura. Ademais, há a possibilidade de provocar desconforto emocional para as mulheres que compuseram essa experiência, devido aos recortes e às interpretações realizados por mim. Contudo, aqui também se faz necessária a escolha ética em contar uma história compartilhada, portanto, que já conhecem, em uma aposta de que poderão interrogar a si mesmas sobre a autenticidade do conteúdo apresentado. Assim, é pertinente destacar que o material exposto corresponde a fenômenos produzidos em grupo e não à posição individual de uma ou outra integrante, como será explicitado posteriormente.

No que se refere aos cuidados éticos, essa pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética do Conselho Nacional de Saúde. Por se tratar de uma experiência prévia de trabalho da pesquisadora, na ocasião da realização do trabalho grupal, as mulheres participantes assinaram um Termo de Consentimento de Uso de Imagem e Voz, autorizando os registros audiovisuais dos encontros. Para a submissão do projeto ao comitê de ética, solicitei para dez mulheres o consentimento do uso dos dados por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Para fins de assegurar a confidencialidade do trabalho, nesta pesquisa serão suprimidos o nome da cidade, das mulheres que integraram o grupo e outras características que poderiam facilitar a identificação, optando-se por utilizar nomes fictícios em referência a importantes figuras brasileiras: Elza Soares, Elis Regina, Rita Lee, Neusa Santos, Mariele Franco, Érica Hilton, Tarsila do Amaral, Dandara dos Palmares, Xica da Silva, Carolina Maria de Jesus.

Diante da impossibilidade posta em responder à questão provocadora “o que é ser uma mulher?”, é oportuno lembrar que um caso clínico não deve ser considerado como resposta universal às questões que coloca. Desse modo, esta dissertação visa discutir o que a experiência de trabalho com o grupo de mulheres permite responder à questão psicanalítica o que é uma mulher e não deve ser generalizada.

O Estudo de Caso em Psicanálise pretende, além da descrição do caso, empreender uma análise do não-dito, por meio dos fragmentos de lembranças e das associações produzidas sob transferência. Desse modo, o que “constitui o objeto da teorização psicanalítica é a memória inconsciente” (Guimarães, Bento; 2008, p. 93). Adotar o Estudo de Caso como método de pesquisa em Psicanálise sustenta a primazia clínica, tomada como ponto de partida para tensionar a teoria, premissa que sustentou o trabalho grupal. Assim sendo, o estudo da experiência com o coletivo de mulheres fundamentou-se nas narrativas das histórias de vida das mulheres, no registro de reunião extraordinária (não prevista em cronograma) e nas respostas de formulários preenchidos pelas mulheres. Na construção deste estudo, serão expostos recortes deste material a fim de apontar o que as mulheres integrantes informam sobre o que é ser uma mulher no contemporâneo, circunscrever a dinâmica grupal produzida diante da pergunta disparadora e revisar a teoria psicanalítica acerca do feminino a partir da experiência com o grupo de mulheres.

### ***3.1.1 Percurso metodológico: o uso das narrativas***

A pesquisa em questão parte de experiências prévias da pesquisadora, realizadas no período de 2021 a 2024, com um grupo interseccional de mulheres, criado com a proposta de escutar as narrativas produzidas em torno da pergunta “o que é ser uma mulher?”. Nos anos de 2021 e 2022, este grupo se constituía pelas integrantes convidadas pela pesquisadora e, a partir de 2023, admitiu a entrada de novas participantes, a convite das mulheres que já integravam o grupo. O grupo, composto por vinte mulheres, brancas, negras, cisgênero e transgênero, de diversas classes sociais (em sua maioria classes C e D), reuniam-se, mensalmente, no período de abril de 2022 a setembro de 2024. Durante a vigência do cronograma anual, o grupo manteve-se fechado em torno das mesmas integrantes. Ao final desse período, era admitida a entrada de novas integrantes, sempre a convite das participantes. No início de cada encontro, foi ressaltada a importância da assiduidade, tanto quanto ao horário, permanência e frequência, buscando minimizar possíveis interrupções durante a fala. Além disso, foi salientada a importância do sigilo e do compromisso com uma escuta acolhedora e respeitosa. A escuta de cada narrativa foi seguida por um momento de conversação entre as participantes sobre as afetações a partir da história, como forma de acolher, de reconhecer, de nomear e de amparar os pontos de angústia.

Esta é uma investigação que aposta na possibilidade de produzir pesquisa por meio da sustentação do laço social que advém da posição discursiva do analista (Lacan, 1969[70]/1992). Por laço social em psicanálise, concebem-se os modos de relações humanas tecidas e estruturadas pela linguagem, desse modo, sustentadas por discursos que assumem as modalidades da época e cultura em que são produzidos. Lacan (1969[70]/1992) concebe que os discursos subsistem sem palavras, vão além dos enunciados, pois comportam a dimensão do real. Para esta pesquisa, interessa o Discurso do Analista, cujo agente é o desejo inconsciente, que convoca ao sujeito dividido a produção de um saber inconsciente não-todo sobre si, admitindo, no entanto, um impossível de tudo dizer, remetido ao gozo do qual o sujeito não pode prescindir (1969[70]/1992); lógica que norteou o trabalho com o grupo de mulheres.

Nessa direção, para responder ao objetivo geral de discutir como o trabalho com um grupo de mulheres responde à pergunta psicanalítica “o que é uma mulher?”, a teoria psicanalítica de orientação freudo-lacanianiana é articulada a teorias dos movimentos feministas negro. Essa articulação visa tomar o conceito psicanalítico de Feminino e o conceito feminista

de Interseccionalidade como chaves de leitura para orientar a análise dos fenômenos grupais diante da pergunta “o que é ser uma mulher?”

### ***3.1.2 Participantes e contexto da pesquisa***

O grupo foi composto por vinte mulheres, brancas, negras, cisgênero e transgênero, de diversas classes sociais. Foram escolhidas pela pesquisadora conforme os seguintes critérios: reconhecer-se socialmente como uma mulher; ter idade acima de 18 anos; ser natural ou residir em um município da região metropolitana de Belo Horizonte; disponibilidade em narrar, espontaneamente, sua história, e participar mensalmente dos encontros. Todos os encontros de narrativas e de conversações, bem como reuniões gerais foram registrados por meio de gravações de voz e de fotos, com o consentimento prévio das participantes.

### ***3.1.3 Coleta e análise dos dados***

A construção do caso clínico em psicanálise é o (re) arranjo dos elementos do discurso do sujeito, incluindo as ações que são determinadas pela posição no discurso. Trata-se de uma construção realizada a partir dos elementos recolhidos, os quais permitem inferir os pontos de enunciação por meio da torção do sujeito ao discurso, retomando sua localização a partir dos indicadores colhidos, do dito ao dizer. No método clínico-investigativo, o analista trabalha com interpretações que visam revelar um conteúdo não manifesto, em que “há extração de significações não apenas implícitas, mas rechaçadas do texto apresentado pelo paciente em sua fala” (Bispo *et al.*, 2023, p. 73). Concerne à enunciação “para além do sentido expresso nos enunciados, ou de um dizer para além dos ditos” (Bispo *et al.*, 2023, p. 75).

A escolha pelas narrativas na pesquisa em psicanálise se justifica por considerar narrar como ato fundamentado na dimensão transferencial. Isto é, o ato de narrar para alguém permite situar o sujeito num laço social. Uma história é contada a partir de uma verdade, que é sempre semi-verdade (não-toda) e, por isso, tem estrutura de ficção, pela qual é possível “apreender os pontos nodais que enlaçam o sujeito na história e no próprio corpo” (Moreira; Guerra, 2023, p. 46).

Para Walter Benjamin ([1933]/1987), a narrativa é uma forma de transmissão de saberes entre gerações. Corresponde a um saber advindo da experiência que, ao ser compartilhado, pode produzir transformações em quem narra e em quem escuta. Na mesma direção, Lélia Gonzalez ([1984]/2020) defende a oralidade como via privilegiada de

transmissão de saberes, a exemplo do pretuguês<sup>4</sup> no Brasil enquanto marca linguística da cultura africana, fundada pela função materna e social da mãe preta.

Para a psicanálise, a narrativa é uma aposta de perlaboração psíquica. Ao falar, o sujeito pode lembrar, isto é, resgatar experiências e afetos vividos que são atualizados na relação transferencial. Perlaborar exige lidar com as resistências como via de superação da repetição enquanto ato, meio por onde o conteúdo recalcado pode encontrar outros modos de expressão (Freud, [1914]/2017). Na escuta analítica, importa como o sujeito organiza sua experiência, onde a fala se interrompe, onde repete, desloca e possibilita outras associações. Assim, considerando a dimensão inconsciente na contingência da relação transferencial, a pesquisa em psicanálise que utiliza narrativas reconhece que a história narrada nunca é neutra, e que o pesquisador é coautor da forma final que o relato assume.

Na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais, a noção de sujeito do inconsciente assume que há um não saber posto em questão como via de superar a repetição. É a partir da posição de ignorância que o sujeito direciona uma questão ao analista, por onde o sujeito suposto saber<sup>5</sup> pode se estabelecer. Assim como numa psicanálise, o psicanalista atua numa pesquisa com o desejo de trabalhar com um saber não constituído, mas a constituir-se (Gallo, 2012).

Na presente investigação, a coleta das narrativas aconteceu baseada na metodologia Narrativas Memorialísticas (Moreira; Guerra, 2023); método de pesquisa orientado pela psicanálise, que se vale da Associação Livre como meio de acesso às histórias, de resgate de lembranças e de evocação de memórias; modo pelo qual se sustentou o laço social entre as mulheres desse grupo. Também compõe a coleta de dados o registro da reunião extraordinária e formulários respondidos pelas integrantes.

Por sua vez, a análise dos dados se deu pela revisão teórica de obras psicanalíticas, considerando texto fundamentais de Freud sobre a feminilidade e a identificação, dentre outros; seminários de Lacan que abarcam a ética psicanálise e o feminino; bem como de autores psicanalíticos contemporâneos, que discutem acerca de identidade, de identificação e de feminino. Além das obras psicanalíticas, recorreu-se às produções de feministas negras, destacando dentre essas as produções acerca do conceito de interseccionalidade.

<sup>4</sup> Segundo Lélia Gonzalez, o pretuguês é a língua da cultura brasileira, "esse infans", pela qual a mãe preta transmitiu valores afrocentrados e outras coisas mais. Inclui a troca de fonemas (como 'R' por 'L'), supressão de fonemas, o caráter rítmico, a utilização de sílabas pré-nasais no início de palavras e uma sintaxe mais fluida, diferente da norma padrão europeia. O pretuguês pode ser lido como resistência cultural à colonização europeia.

<sup>5</sup> O "sujeito suposto saber" é um conceito lacaniano que define a transferência numa psicanálise, onde o analisando transfere para o analista a suposição de um saber inconsciente sobre o seu sofrimento, condição para que uma demanda de análise se estabeleça.

### ***3.1.4 Questões éticas***

Considerando que esta pesquisa conta com uma experiência prévia da pesquisadora, a submissão deste projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos teve o objetivo de alinhar as ações anteriormente realizadas às medidas necessárias para o desenvolvimento da pesquisa, considerando as Resoluções CNS nº 466/2012 (Brasil, 2012), nº 510/2016 (Brasil, 2016) e nº 674/22 (Brasil, 2022).

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE foi lido juntamente às mulheres, que foram informadas sobre os riscos e benefícios da pesquisa, como também as medidas de proteção de dados quanto ao sigilo e ao anonimato. Os riscos desta pesquisa podem ser considerados da seguinte forma: por se tratar de uma experiência da trajetória profissional da pesquisadora, as medidas tomadas à época quanto aos riscos, como efeitos físicos (cansaço e fadiga) e/ou emocionais indesejáveis, provocados pelas lembranças resgatadas nas narrativas, diante das possibilidades de semelhança às experiências vividas e narradas pela participante e/ou pessoas próximas. Para minimizar esses riscos, foi proposto que o grupo tivesse a duração inicial de um ano, de forma contínua e na frequência de um encontro ao mês. A integrante-narradora escolhia o local de relato, de acordo com a necessidade de conforto (sigilo, condições materiais). Ao todo, o grupo funcionou por quatro anos. Para garantir a confidencialidade das histórias narradas gravadas, optou-se pelo armazenamento em dispositivo HD externo, assegurando o sigilo das informações.

## **3.2 Escutando as narrativas: o que dizem as mulheres do coletivo**

A fim de abordar os fenômenos grupais ante a questão “o que é ser uma mulher?”, são consideradas como respostas as narrativas das histórias de vida; os mecanismos defensivos engendrados na dinâmica grupal e a saída ao impasse grupal. Lembrando que em psicanálise os enunciados - os ditos, remetem às posições de enunciação, isto é, à produção do discurso em uma relação transferencial e portam um não-dito. Assim, visando superar a mera descrição dos acontecimentos, para alçar os aspectos inconscientes e transferenciais, essa parte do estudo é apresentada pelos recortes das narrativas de histórias de vida que visam delimitar o que as mulheres integrantes informam sobre o que é ser uma mulher no contemporâneo.

### ***3.2.1 O que é ser uma mulher?***

Quando a Ellen propôs essa pergunta, o que é ser mulher, me passou muita coisa na cabeça, assim, de como a gente *se percebe mulher*, que não é só quando a gente se torna adulta, pois ser mulher é *uma construção* desde que a gente *se reconhece* como tal (Neuza<sup>6</sup>).

Este trecho inaugura a primeira narrativa das histórias de vida de mulheres, e marca o início do trabalho grupal em torno da pergunta “o que é ser uma mulher?”. Questão central para o grupo de mulheres, o interesse em investigar o que é uma mulher está colocado desde Freud e adquire novos desdobramentos na teoria lacaniana. A psicanálise não pretende responder a essa questão, remetendo o feminino como um enigma que coloca o analista a trabalho. Nessa direção, esta pesquisa se mobiliza pela questão: como o trabalho com um grupo de mulheres responde à pergunta psicanalítica “o que é uma mulher?”

São conhecidas as tentativas em delimitar o feminino na teoria psicanalítica. Na concepção freudiana, o famigerado termo continente negro é alvo de críticas feministas, inclusive dentro do campo psicanalítico (Kehl, 2016). É inegável as contribuições da investigação da sexualidade feminina para a psicanálise: o reconhecimento da bissexualidade humana, do caráter ativo da pulsão, da importância da fase pré-edípica nos processos de subjetivação e da possibilidade de simbolização além da primazia fálica. Na investigação como alguém se torna uma mulher, Freud admite três saídas na construção da feminilidade: o complexo de masculinidade (preserva a identificação ao masculino); a histeria e a maternidade, sendo a última concebida como via para a feminilidade normal” (Freud, [1933]/2019). Todavia, Freud não se contentou com o conhecimento produzido até então acerca da feminilidade e admitiu a limitação e incompletude da compreensão psicanalítica (Freud, [1933]/2019), mantendo a questão em aberto.

A retomada dos constructos freudianos por Lacan empreende avanços na compreensão psicanalítica acerca do feminino, ao concebê-lo como o que não pode ser abarcado pela linguagem em sua totalidade e, por isso, remete a algo para além do falo. Daí a possibilidade de simbolização, pois a ausência já é um modo de inscrição. O entendimento de feminino como posição subjetiva e de gozo provoca um deslocamento na equiparação mulher-feminino, compreendendo-o como posição sexuada assumida para além do sexo (Lacan, 1972 [73]/1985). Nesse sentido, possibilita reconhecer que o feminino remete à própria experiência humana de incompletude e da impossibilidade de tudo dizer; afinal, todos são castrados.

As elaborações psicanalíticas acerca do feminino se situam já no período chamado pré-psicanalítico, por meio da escuta de mulheres que sofriam de histeria. Eram mulheres, jovens, burguesas, que expressavam com seus sintomas de conversão um sofrimento não

---

<sup>6</sup> Nomes fictícios.

apreendido pela linguagem, manifesto diretamente por descargas corporais (Freud, [1893-1895]/1996). Assim, a escuta de mulheres demarca não apenas o surgimento da psicanálise como método de investigação de adoecimentos psíquicos e como teoria, mas, sobretudo, como ética empreendida pela primazia do saber inconsciente produzido pelo sujeito da experiência, subvertendo as posições de poder na relação médico-paciente.

A primazia da clínica é preceito freudiano aprendido com o professor Charcot. Trata-se de admitir que há um saber inconsciente do sujeito, aspecto que permite aproximar a psicanálise da perspectiva decolonial. Os estudos decoloniais denunciam a apropriação, a exploração e as tentativas de extermínio de corpos, de histórias e de saberes de povos originários pelo branco europeu que, ao colonizar territórios, colonizou, também, modos de existência. Forjaram-se outras versões da história, substituições de crenças, de costumes e de valores, ou seja, outros modos de compreensão do que é humano. Porém, as insurgências dos povos colonizados mostram que, mesmo diante de tanta violência, há algo que resiste e não pode ser dominado, segue buscando por modos de representação e de possibilidades de existência. Ensina Lélia Gonzalez ([1984]/2020) “a memória inclui o que a consciência exclui”. Ora, a resistência à dominação consciente corresponde ao estatuto do próprio inconsciente, o que não cessa de não se inscrever e que remete ao feminino como o indizível, o umbigo do sonho, o Real, o que não pode ser dominado totalmente pela linguagem, caráter inventivo que possibilita outros modos de ser (André, [1986]/1987).

Assim sendo, os estudos decoloniais lembram que existe um saber do sujeito da experiência, tal como reconhecido por Freud no sofrimento de mulheres diante da moral sexual civilizatória (Freud, [1893-1895]/1996). Decolonialidade e psicanálise se aproximam ao admitirem o caráter do que é singular, produzido numa lógica artesanal do um a um, no território de existência, considerando a historicidade do sujeito e interrogando lógicas hegemônicas. Assim, na esteira do feminino como questão que mobiliza o trabalho psicanalítico, orientada pela lógica decolonial e a ética psicanalítica, é que interroguei mulheres sobre o que é ser uma mulher:

mulher na verdade é um signo que colocam na gente. É uma placa. É um rótulo mesmo. Você nasce... E aí a partir desse rótulo, a partir desse signo, vai gerando várias outras searas. Então assim, você é uma mulher trans, você é uma mulher cis, você é uma mulher negra. Ser mulher é uma armadilha. Porque a qualquer momento você está perdida, sabe? É uma armadilha que a gente tem que estar sempre com os olhos muito abertos (Elis).

Produzida por uma integrante do grupo, a fala acima evidencia o caráter de “armadilha” da linguagem: “o rótulo atribuído desde o nascimento”; atribuição simbólica que pode levar à perda de si mesma. Essa leitura permite reconhecer algo da experiência

humana que o feminino revela: o que não se deixa apreender, que escapa a qualquer tentativa e que, justamente por não se inscrever, impede de cair na armadilha da essencialização do ser. Todavia, a fala também aponta para como gênero pode ser vivido enquanto uma categoria social “neutra”, isto é, o significante mulher como um rótulo a partir do qual outros marcadores irão se somar (negra, cis), estabelecendo uma diferença em relação a outros indicadores sociais. Considerando que um dos critérios de inclusão no coletivo de mulheres foi se identificar socialmente com uma, o significante mulher foi privilegiado na formulação da pergunta, por onde os indicadores sociais de classe, raça e de identidade de gênero viriam a se somar. Tal primazia, diz de uma premissa de mulher anterior à raça, à classe e ao próprio gênero (identidade cisgênera, transgênera, por exemplo); ignorando, contudo, que raça delimita gênero (Akotirene, 2023), como denunciaram os feminismos negros.

Como abordado na primeira seção, psicanálise e estudos de gênero têm em comum a concepção não naturalista de gênero, ou seja, como não equivalente à anatomia e construído socialmente, conforme o corpo anatômico é revestido simbolicamente pelas significações culturais. Daí a problemática em atribuir ao gênero uma essência biologizante e naturalista, visto que assumir uma identidade de gênero é um modo de resposta subjetiva ante ao desejo do Outro (Ambra, 2018). Nessa perspectiva, a identidade de mulher, enquanto um dos semblantes que o sujeito lança mão para se posicionar na partilha sexual (Lacan, 1972[73]/1985), corresponde a um tornar-se (André, [1986]/1987), processo não garantido pela anatomia. Ante à ausência de uma significação no inconsciente do que é ser uma mulher (Lacan, [1956]/1985; 1972[73]/1985) caberá a cada sujeito identificado ao feminino construir saídas singulares.

A maioria das narrativas produzidas pelas integrantes na experiência grupal apontaram para algo em comum nas histórias de vida, vinculado à performance de gênero atravessada pelos marcadores sociais, como os de raça, gênero e classe, incidindo nas construções das feminilidades. Nas narrativas, os ideais de feminilidade remetem à maternidade, ao casamento e aos atributos lidos socialmente como femininos, tais como o cabelo, acessórios e roupas. A maior parte dessas iniciam falando da relação com a mãe, tomada com grande importância, ora mencionadas como figuras de cuidado e submissão; ora como corajosas, empoderadas e trabalhadoras; ora como ausentes por não responderem ao ideal de maternagem. De outro modo, abordam atitudes hostis e comportamentos violentos vividos nas relações com suas mães, tias, avós e colegas, evidenciando o caráter ambivalente que permeia as interações humanas.

As expectativas não correspondidas da maternagem relacionada aos estereótipos da doação e do cuidado integral são colocadas em contraposição às figuras paternas que exerceram diretamente o cuidado. Contudo, figuras masculinas também são citadas nas histórias como agentes de violência, de controle e de autoritarismo, quer sejam pais ou ex-parceiros afetivos. O casamento, por sua vez, aparece como atributo transmitido entre gerações, nas histórias das que foram educadas “para casar” e nos impasses vividos nas relações com homens.

Já o cabelo se relaciona às vivências de submissão e de opressão, inclusive reproduzidas entre mulheres, quer seja pelo cabelo crespo e as exigências de alisamento e de comprimento longo. Contudo, a transição capilar e o corte curto em algumas histórias ressoam como resistência ante aos imperativos da feminilidade eurocentrada. Assim, as narrativas informam que tornar-se uma mulher é uma construção permeada por ideais performativos em torno de atributos fálicos. Ao mesmo tempo, apontam para o que oscila nos semblantes civilizatórios, como demonstram as mães que não respondem ao ideal de maternidade; os pais como agentes de cuidado; bem como a transição capilar e o corte curto de cabelo, que têm efeitos de deslocamentos subjetivos.

Na teoria psicanalítica, a identificação sexuada corresponde à posição discursiva em relação ao desejo do Outro (Ambra, 2018; Kehl, 2016). O processo de tornar-se mulher é marcado pela relação com a lógica fálica e o que dela escapa (Freud, [1918]/2019; [1924]/2019; [1925]/2019). No processo de identificação, o sujeito identificado ao feminino poderá se valer dos atributos culturais da feminilidade, elevados ao lugar de Ideal de Eu (Kehl, 2016), referidos à norma fálica. Nas sociedades modernas, moldadas pela colonização europeia, o paradigma da feminilidade é o da mulher-branca, conferindo características como a docilidade, o recato e a passividade, heranças coloniais. Tomando os atravessamentos fálicos na construção da feminilidade e o real do corpo para pensar as respostas produzidas pelo grupo de mulheres ante a pergunta “o que é uma mulher?”, a seguir serão trabalhados os recortes das narrativas articulados à teoria psicanalítica.

### 3.2.1.1 *Se fazer uma mulher ante aos atravessamentos da lógica fálica*

Como é que eu posso *começar a minha história*? Começar pela minha família, meus pais, *minha mãe...* *uma mulher* cheia de privilégios, foi educada num ambiente de privilégios [...] eu não tenho lembrança da minha mãe, não que ela era *ausente*, mas... eu não consigo ter essa lembrança dela do afeto [...] (Rita).

*Sou filha* de uma nordestina *corajosa*. Eu acho importante eu falar, assim, da minha *mãe*. [...] E eu me apeguei muito às minhas *avós*. E aí chegou o momento que a minha mãe levantou. E ela me abraçou. E aquilo ali foi como se fosse uma anestesia. Minha mãe começou a cantar. Ela cantou [...] E é muito bom eu hoje recontar a minha história e poder falar disso de uma nova perspectiva, poder falar que eu tenho algo para além da maternidade (Mariele).

O meu nascimento, eu não sei explicar muita coisa, não sei contar como que foi, mas eu sei contar como que eu cheguei em casa, porque eu tenho essa foto aqui, dessa que foi *a primeira mulher da minha vida* e que foi a pessoa que não me trouxe à vida, mas me deu uma segunda chance, que é a minha *mãe*, esse foi o dia que eu cheguei em casa, quando eles me adotaram (Érica).

Na minha casa, nós somos seis filhos de cinco pais diferentes. Minha mãe, gente, *ela nunca me chamou atenção*. Eu nunca tinha me entendido como *filha*. Ela criou esses filhos sozinha, com a ajuda de vizinho, de algum parente, mas assim, de pôr a cara pra bater. Uma *heroína*. Mas eu acho que como ela tinha que trabalhar, e era difícil pra ela essa questão afetiva... quando ela tava em casa, ela ia lavar roupa, essas coisas... Então, ela também não parava pra conversar (Neusa).

A minha mãe era uma pessoa muito *lutadeira*, foi uma grande lavadeira... Lavando roupa para os outros, conseguiu fazer o alicerce e foi subir a casa (Carolina).

De acordo com a teoria psicanalítica, a mãe, concebida como agente da função materna, é o primeiro objeto de amor, relação primordial que antecede a fase fálica e o Complexo de Édipo. O agente materno, por intermédio do seu desejo, é quem referencia o sujeito no mundo, aponta a dimensão desejante por meio da enunciação da ausência pela qual será possível a inscrição da lei simbólica. Na constituição subjetiva, composta pela dinâmica alienação-separação, o sujeito se aliena ao desejo materno para posteriormente separar-se, movimento de alternância que se reatualiza por toda a vida, em cada relação amorosa estabelecida. Freud ([1924]/2019) propôs e Lacan formula que o processo de identificação sexuada é marcado pela alienação e pela separação do sujeito com o primeiro objeto de amor (mãe) e seus substitutos; extraíndo dessa operação uma posição subjetiva. Essa operação corresponde ao famigerado Complexo de Édipo, concebido como “completo” (Freud, [1923]/1996) ou “duplamente orientado” (Freud, [1925]/2019, p. 261) quando o sujeito experiência, ao mesmo tempo, duas possibilidades de satisfação, uma ativa e uma passiva, a partir das posições de rivalidade e de ternura na relação objetal (Freud, [1924]/2019). Dada a disposição da bissexualidade humana:

a experiência analítica ensina, então, que em bom número de casos um ou outro componente dele se reduz a traços quase imperceptíveis, de modo que se produz uma série, numa ponta da qual está o complexo de Édipo normal, positivo, e na outra ponta aquele contrário, negativo, enquanto os elos intermediários exibem a forma completa, com participação desigual dos dois componentes. Na dissolução do complexo de Édipo, as quatro tendências nele existentes se agruparão de forma tal que delas resultará uma identificação com o pai e uma identificação com a mãe, a identificação com o pai mantendo o objeto materno do complexo positivo e ao mesmo tempo substituindo o objeto paterno do complexo contrário; as coisas sucederão de forma análoga na identificação com a mãe. O peso maior ou menor das

duas disposições sexuais será refletido na diferente intensidade das duas identificações (Freud, [1923]/1996, p. 30-31).

Para o sujeito identificado ao masculino, a mãe (agente da função materna) é conservada inconscientemente como objeto de amor, haja vista a separação operada pela interdição simbólica via entrada de um terceiro na relação, quando do declínio edípico. Em uma concepção heteronormativa, um sujeito que se posiciona masculinamente (via identificação ao masculino), busca a satisfação de modo ativo na relação com o feminino. Porém, a interdição simbólica presente na trama edipiana, sustentada pela visão do órgão genital feminino (que representa uma ausência), insere a angústia de castração, isto é, a possibilidade de perder imaginariamente o atributo da virilidade, supostamente o falo, levando o sujeito a escolher narcisicamente pelo abandono de investimento na relação com a mãe e a investir em outras relações. Dessa maneira, o declínio do Édipo se dissolve, produzindo a posição masculina (Freud, [1924]/2019).

O mesmo não pode ser dito quanto ao feminino já que o processo sofre alguns extravios (Haddad, 2022). Se a angústia de castração traz a possibilidade de perda “masculina, como efeito da punição”, para “a feminina (é) como condição” (Freud, [1924]/2019, p. 250). Nas teorias infantis da sexualidade humana, há a primazia do falo (todos têm o pênis), desse modo, a constatação da ausência do órgão genital masculino é percebida (aceita) como perda. Primeiro, o clitóris é pensado como pênis pequeno que irá crescer. Posteriormente, se chega à ideia de que a menina tinha, mas o perdeu (como punição), até que reconhece que jamais terá. Na concepção freudiana, a posição de ressentimento da menina marca como irá se comportar na vida adulta, preservando o complexo de masculinidade (não renuncia a inveja), pela histeria ou na escolha pela maternidade (como possibilidade de obter o filho-falo); reverberando em impasses na relação com outras mulheres e com os homens (Freud, [1918]/2019; [1933]/2019). Ressentida com a mãe, o investimento libidinal é direcionado ao masculino, substituindo-a como objeto amoroso, operação que deixa um resto.

A trama edipiana para a menina mostra a busca pelo falo, isto é, uma significação fálica sobre o que é uma mulher, quer pela via do complexo de masculinidade, pela histeria ou pela maternidade (Freud, 1933/2019). Porém, na relação com o falo se depara com a impossibilidade de responder ao feminino, pois a menina não encontra na identificação ao masculino uma resposta ao que é ser uma mulher. Dessa relação mal-sucedida, o abandono do pai como objeto de amor produz um extravio em relação à norma fálica na construção da feminilidade, ao mesmo tempo em que deixa como resto um traço de identificação ao masculino (Haddad, 2022).

Ante a impossibilidade de significação do que é ser mulher pela via fálica, busca retroativamente na ligação com a mãe o recobrimento imaginário da falta “real”: “mais do que o menino, depende de uma cobertura para um corpo para o qual falta um significante feminino” (Zalberg, 2002, p. 155). Daí a dificuldade de separar-se da mãe, devido à insuficiência do Édipo em responder o que é uma mulher. Para Zalberg, a dificuldade é ocasionada pela captura imaginária da filha pelo olhar da mãe, pelos efeitos de aprisionamento ou do medo da perda de amor (Zalberg, 2002). Assim, o Édipo para a menina não se dissolve (Freud, [1925]/2019).

Os excertos das narrativas das histórias das mulheres demonstram a dimensão identitária constituída face aos atributos fálicos, como a maternidade e a feminilidade doce, submissa e recatada. A mãe referida como começo, como princípio da vida, evidencia-se nas escolhas em começar a narrativa pela história materna “vou começar pela minha mãe”; “a primeira mulher da minha vida”; “a minha mãe é/foi...”; “minha mãe foi meu exemplo de vida”. Ao mesmo tempo, dizem da posição de filha: “sou filha de...”; “minha mãe nunca me chamou a atenção”; “eu nunca tinha me entendido como filha”. Essas relações mostram a transmissão transgeracional dos atributos da feminilidade, cerceada pelo papel de cuidadora: “ela me abraçou”; “lugar de submissão”; “via minha mãe se dedicando 100% à casa, aos filhos”; e pelo papel de esposa: “minha mãe foi criada para casar virgem”; “ela (mãe) foi educada nesse padrão de casar, ser esposa”. Ademais, os significantes “corajosa”; “heroína”; “lutadeira” e “ausente” se somam aos atributos fálicos contemporâneos:

[...] Eu não tenho, na minha família, figuras de mulheres que são exemplos de *sair desse lugar de submissão* e ocupar um lugar de *independência*. A minha tia avó marcou muito assim, a minha percepção de mulher preta, porque ela foi, ela é aquela mulher preta, ela sofreu muita violência por ser preta, muita violência por ser mulher (Elza).

[...] a gente ficou amiga, a gente era só colega, foi ficando amiga, a gente morou junto um ano e meio, e ela me buscava na rua, e me levava de moto, ou de madrugada eu ligava pra ela, e ela me buscava. Você tem noção disso? *Sua amiga. É sua mãe*. Começou a partir daquele dia que eu *precisei dela*, e a coisa foi assim [...]. (Neusa).

Ela foi um exemplo de uma mulher que era *feminista*, mas que não tinha nem noção do que era isso. E ela foi um desses *exemplos* na minha vida. Junto com a minha mãe, minha irmã e minha avó. Essas três primeiras mulheres que eu me inspirei [...]. E foi o feminismo que me trouxe pra essa seara de *empoderamento*, de seguir algumas pessoas. E aí depois disso fui crescendo. E aí foram vindo as minhas ídolas, digamos assim, escritoras e pessoas que eu comecei a admirar muito (Elis).

No processo de identificação sexuada, o sujeito introjeta ao Eu traços do objeto de amor. Lembremos que Freud ([1921]/2020) afirma ser a identificação a forma mais remota de laço social, e que uma das fontes é a ligação com as figuras parentais, anterior ao Édipo e

influyente nas relações objetais. Vimos a importância da relação pré-edípica da menina com a mãe, pois dessa relação se direciona ao masculino, como efeito de uma ruptura com a relação materna. Ruptura não sem consequências, pois, na construção da feminilidade, será necessário recalcar o amor pela mãe, sobressaindo a hostilidade pelo feminino, existente “antes da escolha do objeto” (Freud, [1918]/2019, p. 171), e que poderá atravessar as relações objetais futuras.

A relação com a mãe é marcada pela ambivalência. Badinter (1985) demonstrou como o amor materno não é instintual, mas sim, como todo amor, uma construção humana. Na teoria psicanalítica, a rivalidade feminina encontraria uma explicação pela relação pré-edípica com a mãe. A feminilidade se constituiria pela via do ressentimento, nomeada por Freud como “inveja do pênis” (Freud, 1933/2019). Os recortes a seguir mostram a ambivalência presente na relação com a mãe e com outras mulheres, apontando, também, para a expressão de opressões intragênero (hooks, [1981]/2002; [1984]/2019; Davis, [1981]/2016; Ribeiro, 2018):

[...] Minha mãe, sinto muita saudade, mas minha mãe era *muito tóxica* também. Tratava minha irmã, eu e meu pai aos berros o tempo todo. Era sempre aos gritos (Érica).

[...] chegamos no interior de Minas, ficamos na casa da minha avó e eu lembro de uma cena que *minha avó me ignorou*, não esqueço dessa cena, colocou meu irmão num banco e o abraçou e até hoje estou esperando meu abraço. Minha avó paterna tem preferência pelos netos homens, *nenhuma neta tem boas histórias com ela...* Não sabia o que tinha feito para a minha avó... tinha medo de ir na cozinha pegar água porque ela ia atrás de mim e cochichava no meu ouvido: ‘sua chata’... Na casa da minha avó não podia assistir TV porque gastava energia, não podia comer porque a comida acabava, tinha que poupar água na lavagem de roupas para ver se *minha avó me odiava* menos, me converti para a igreja católica, para agradar minha avó [...] estudo violência de gênero, é um assunto que mexe muito comigo, não só da violência doméstica... mas de *todas as outras violências, da minha avó, das minhas tias, da minha família* (Dandara)

É, esquisita.[...] (sofria *bullying* na escola:) *as meninas me chamavam de bruxa* (Rita).

Minha mãe não tinha contato com a minha avó materna. Nem com a família materna, com ninguém [...] *As minhas tias*, irmãs do meu pai, *não gostavam da minha mãe*. Minha mãe sofreu muito com elas. [...] *minha avó não conversava com ela há mais de anos e a minha tia (irmã da mãe) sempre disse pra gente que a morte da minha mãe é indiferente pra ela* [...] minha tia já falou com a minha irmã que foi a gente que matou a minha mãe. Que minha mãe morreu foi de desgosto [...] Minha mãe era assim. A gente tava muito apegada uma à outra. A gente *brigava muito* quando a gente ficava junto [...] (Xica).

Eu me senti assim que eu era uma possível mulher, foi quando eu lembro da minha mãe falar comigo assim que *ela ia me bater; ia machucar meu rostinho lindo*. Entendi como uma *ameaça*, entendi como... Entendi como, assim, *competição* [...] eu tava carente de mãe, sozinha, perdida. E *ela abusou de mim*, essa mulher, abusou

de mim, exigia que eu chamasse ela de mãe.[...] nossa relação melhorou muito depois que ela virou avó, a gente tem uma *relação de amor e ódio*, mas agora está bem melhor, a maturidade vem e a gente *entende a mãe* (Tarsila).

[...] a *minha mãe*, sempre quando ela ia chamar atenção, era com *sarcasmo*: ‘nossa, a cara cínica igual a do pai dela’ [...] Já copieei muito a Maria, gente. Não sei como é que ela é minha amiga. Já *tive inveja*, não de querer mal, mas *eu queria ser ela*, ter a vida dela, ser bonita igual ela (Neusa).

[...] se a folha do terreiro do vizinho caísse, e o vizinho falasse que a culpa era nossa, *minha mãe batia* em nós. Nós não tínhamos direito nem de questionar. Ela chegava e batia. Mas ela foi uma mãe do jeito dela. Eu *agradeço e amo ela*, onde é que ela estiver [...] Com 10 anos... 9 anos de idade, minha mãe me pôs para trabalhar [...] ‘A mãe falou comigo (irmã de Carolina) que *ela não gostava de você* e que era para tomar cuidado com você, que você tem maior *inveja* de mim’... Eu fiquei 13 anos da minha vida cuidando do meu pai e da minha mãe, lavei bosta, eu fiz tudo, *a mãe não gostava de mim* (Carolina).

Sendo a primeira fonte de identificação anterior ao Édipo, a segunda pode advir do complexo edípico, pela identificação a um traço do objeto de amor, como no caso Dora. O sintoma da tosse, bem como sua posição de interesse em relação à senhora K, mostra a identificação de Dora ao pai e a construção de uma feminilidade atravessada pelo masculino (Freud, [1905]/2024). A respeito da feminilidade constituída face aos ideais de masculinidade, vemos a histeria como o paradigma em psicanálise que interroga o gênero (Dunker, 2014) ao embaçar as fronteiras entre o que é lido como masculino e como feminino.

Na lógica lacaniana, a posição masculina é definida pela referência integral ao Gozo Fálico. Diferente do feminino, o masculino se estrutura em torno da ilusão de uma totalidade regulada pela norma fálica e pelos semblantes de poder (Lacan, 1972[73]/1985). Sustentada no primado do falo, como preconizado por Freud ([1924]/2019); essa proposição lacaniana reconhece que, por haver inscrição inconsciente do falo, respaldada pela presença imaginária do órgão masculino, é possível estabelecer uma identidade de homem que faz conjunto. O masculino então é o que se refere às insígnias fálicas, aos semblantes civilizatórios (Moreira, 2018).

O ideal moderno de masculinidade se sustenta na fantasia viril, composta pela ilusão narcísica de ter o falo, que toma o outro como objeto a, causa de desejo, fantasia representada nas tábuas da sexuação pelos vetores \$ (sujeito dividido), referenciado ao falo interdito  $\Phi$ , que sai do lado Homem e se direciona à a (objeto pequeno a), do lado Mulher (Lacan, 1972[73]/1985). O masculino corresponde, então, ao que está narcisicamente identificado ao poder, e que pode responder com violência ante ao questionamento da virilidade, sentida como ferida narcísica (Santos, 2019; Mello e Souza, 2021).

O atravessamento da norma fálica na construção da feminilidade está evidenciado nas narrativas das mulheres do grupo pela maternidade e pelos ideais de feminilidade, que, enquanto ideais, correspondem aos semblantes civilizatórios. Assim, lê-se que a construção da feminilidade é marcada pela relação com a mãe e com outras mulheres, evidentes na captura identitária (e o que escapa) por algumas das insígnias fálicas, quer como lugar de “submissão”; “cuidado”; quer como “independência”; “empoderamento” e “feminista”. Ademais, relacionam-se às insígnias de poder e violência, como mostram os significantes nas menções às figuras paternas: “machista”; “autoritário”; “opera”; “poder”; “não deixava”; “chutou”:

Eu cresci numa família extremamente *machista* e *autoritária*, uma família com muitos filhos fora do casamento, muitos filhos antes do meu pai casar com minha mãe [...] meu pai sempre esteve nessa posição de nos fazer calar. [...] Na parte da família do meu pai é sempre *o homem que opera* (Elza).

[...] pra ela (mãe) fazer a sobancelha, pra fazer a unha, pra comprar tal roupa, ela tinha que *pedir autorização* pro meu pai [...] (Xica).

E, na época, tinha aquelas coisas de *casamento* arranjado. E o meu avô queria arranjar um casamento pra minha mãe. E ela não quis isso [...] (Mariele).

Minha mãe foi criada para *casar virgem*... filha mais nova de oito filhos, educação repressora, engravidou aos 18 anos, minha avó a expulsou de casa. Lembro muito da minha mãe sozinha com a gente (Dandara).

[...] meu pai foi perdendo o *poder* que ele tinha sobre ela (mãe) [...] eu tinha brigado com meu pai, só que a casa é dele, né? E aí eu não tinha voz. [...] Ele foi dentro do meu quarto e *chutou* a minha cama. Eu fiquei muito, muito, muito brava e falei que ele não era *homem* (Xica).

Meu *pai batia* na minha mãe e depois eles faziam as pazes [...] Meu pai é semi-presente, nunca ausente e nem presente [...] quando lembrava que tinha filha meu pai vinha fazer as compras, tinha conta na mercearia para comprar pão... meu pai não tava lá... casei com 20 anos com um homem de 55 (Dandara).

E meu pai, ele *nunca me assumiu*, assim. Lá em casa, só o pai do meu irmão mais novo que assumiu ele. E aí esses dias minha mãe foi me falar que o pai dele (do irmão) era muito *violento* quando eles eram pequenos (Neusa).

Meu pai era feminista de um lado e *machista* de outro... ele não queria que a gente casasse, tivesse filho, nada disso. Ele queria que a gente estudasse... ‘não, mexe com *casar*, não. Casar, *ter filho*, não’... mas ele também *não deixava* a gente usar short, não deixava a gente usar cabelo grande, meu cabelo era só curto, porque cabelo grande a gente não cresce (Elis).

Quanto aos ideais culturais de feminilidade, foi recorrente o aparecimento dos termos “casar”; “casamento”; “marido”; “esposa”; “ser noiva”. Na visão de Kehl (2016), o casamento e a maternidade como ideais de uma feminilidade moderna, branca, burguesa e cisheteronormativa servem para promover o casamento e sustentar a virilidade do homem burguês. Assim, são atributos de uma “verdadeira mulher” o recato, a docilidade, a

passividade e à submissão às necessidades dos homens e, a seguir, dos filhos; podendo ser lidas como respostas ao feminino pela via fálica:

Eu via minha mãe chorando, se *dedicando 100%* à casa, 100% aos filhos, 100% ao marido e *zero pra ela* [...] eu sempre, inclusive com mulheres, eu sempre tive uma posição mais *submissa* por não me acreditar nesse lugar de mulher. [...] eu sempre tive uma carga comigo, desde pequena que eu ocupei o lugar de *cuidadora*, desde pequena eu quis cuidar e sempre cuidei da minha irmã, cuidadora da minha mãe. O meu cuidado comigo era o cuidado com o outro. [...] Então novamente nesse papel de cuidado, eu passei a ocupar o mesmo papel que minha mãe, no *relacionamento abusivo* que eu tive. [...] na minha família mulher sempre no lugar de *submissão*... (Elza).

Ela (mãe) foi educada nesse padrão de *casar, ser esposa, mãe*; minha avó também; assim, a gente foi educada pra isso. Minha irmã casou, minha irmã seguiu todo o *protocolo*. E aí eu até que tentei seguir, mas não consegui, né? [...] Meu pai aqui, sozinho, eu me sentia nessa coisa de *cuidar dele*, desde pequena. Ao mesmo tempo que ele era o pai maravilhoso, ele, como marido, era péssimo... eu só me dei conta disso há pouco tempo [...] essa questão da mulher, que eu me vi mulher e tal, pra mim é isso, assim, desse padrão, de casar, de estudar, não sei o que, mas sempre com o *marido*, ter o marido (Rita).

Então, assim, *as mães não podem ter filhos com homens diferentes*, né? E os *filhos são só da mãe* [...] se a pessoa me queria ou me quer, ou quisesse, esse fator era o único pra pessoa tá comigo, era o suficiente. Então, assim, muito pouco critérios... E que eu não tinha nenhuma expectativa, nenhuma reflexão mesmo, pensar, assim, eu não vou *casar* com esse cara, mas eu quero estar *noiva* porque eu quero saber o que é estar noiva de alguém [...] (Neusa).

O meu primeiro registro, eu não tenho o *nome do meu pai* [...] Meus relacionamentos foram longos. E sempre com esse foco. Eu sempre achava que eu iria *casar* [...] (Mariele).

“Cuidar”; “dedicar”; “submissa”; “filho só da mãe”; significantes que demarcam as reverberações do ideal de feminilidade. Nas histórias de vida, vimos como essa posição é transmitida entre gerações por outras mulheres; devido aos mecanismos de identificação em que os ideais culturais são elevados ao lugar de Ideal do Eu (Freud, [1921]/2020). Junto com Moreira (2018), entendemos que a reprodução de uma “feminilidade toda” (como aparece no recorte abaixo) corresponde à lógica fálica; transmitida pela educação formal, pelas expectativas parentais, pelos discursos religiosos, morais e pelas produções científicas, como corrobora Kehl (2016). Adicionalmente, há de destacar que a feminilidade também é associada a brincadeiras, a roupas e a acessórios lidos culturalmente como femininos:

[...] desde a infância, as minhas brincadeiras eram *femininas*, eu sempre dançava as músicas da Xuxa, da Angélica, coreografia e com os meus primos eu sempre era a *mocinha* da história do bandido e do sequestrador e do policial. Brincava com os meninos querendo ser menina, brincava com as meninas, me sentindo parte daquela *feminilidade toda*. Colocava o saco de linhagem no short pra poder ser aquela princesa sequestrada e salva pelo policial. Eu sempre gostei de andar muito bem arrumadinha e tal. E aí eu transformava, amarrava aqui, colocava a *pulseira* ali, dobrava aqui... eu vivia na base do *curvex, rímel, curvex, rímel*... cinco, cinquenta vezes se fosse preciso. E *gloss* (Érica).

O recorte acima foi extraído da narrativa da mulher transgênero do grupo de mulheres. Essa observação é necessária porque são as experiências trans que revelam a performatividade de gênero, Butler ([1990]/2021), isto é, que a identidade de uma mulher não é determinada pelo biológico. Identificar-se como mulher é uma construção cultural para todas, cis e trans; processo que se relaciona aos significantes culturais e, portanto, é sempre performativo, na medida que se dá pela repetição de atos de linguagem; palavras, gestos e atitudes (Butler, [1990]/2021). A transgeneridade aponta os efeitos de linguagem sobre o real do corpo, que, embora atravessado simbólica e imaginariamente pela relação com o Outro, há algo que escapa da vivência corporal e que não se subordina (Ambra, 2018).

Assim, na direção de acolher o que escapa às determinações, um último ponto aparece na relação com a lógica fálica. Escolhemos apontá-lo por sustentar os tensionamentos evidentes nas narrativas acerca da correspondência feminino-cuidado-passividade e masculino-violência-atividade; como colocado na breve análise exposta das relações entre mulheres. Em duas das narrativas, a figura paterna é quem opera com o cuidado:

O meu nome é o... *feminino do meu pai* [...] pai é *conforto*, é *proteção* (Tarsila).

[...] meu pai, quinze anos mais velho que ela (mãe) foi o pai dela, da vida... e, quando eu e minha irmã nascemos, ele tomou essa coisa de *cuidado*, nas brincadeira, nas trocas de fraldas... ele acordava de madrugada... a minha ligação com ele era muito forte (Rita).

Além da posição de cuidado, também aparece a ambivalência na relação com o pai, lembrando que a posição sexuada e a escolha objetal nunca é sem conflitos, como teorizou Freud no complexo de Édipo, o que permite deslocar os significantes “rivalidade”; “disputa” e “competição” como exclusivos das relações entre mulheres:

Com meu pai é uma indiferença que não dá para compreender, é algo assim muito sucinto, existe muito amor, mas também existe uns... umas... não é *disputa*, mas uma troca de *rivalidade* entre nós que eu não consigo entender. *Competição* (Érica).

Assim, apesar de frequentemente reproduzidas as equivalências feminino-passividade e masculino-atividade, essas não se sustentam desde as proposições freudianas da bissexualidade humana (Freud, [1923]/1996; [1924]/2019); do caráter ativo da pulsão (há atividade na passividade) (Freud, [1915]/2014); do Édipo é sempre cruzado (Freud, [1923]/1996) pois é vivido de maneira passiva e ativa (o menino também deseja ser amado pelo pai, “posição feminina” (Freud, [1925]/2019), p. 262). Dessas ideias ressaltamos que “a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto (Freud, [1925]/2019, p. 271). Lembremos que em Lacan, as tábuas da sexuação (1973[73]/1985) permitem uma leitura das posições subjetivas não fixas e não determinadas nem pela biologia

e nem pela cultura. A posição sexuada é atravessada pelos semblantes de homem e de mulher e pela anatomia, que embora não seja destino, produz efeitos.

### 3.2.1.2 *Se fazer uma mulher ante ao real do corpo*

[...] depois que eu fiz a transição capilar, eu me descobri uma mulher preta, é o que hoje me dá força pra ser mulher, é o que me dá força para estudar, me dá força para conversar com alguém (Elza).

Tem a questão que eu não posso deixar de falar, que é do cabelo, tem que estar no padrão da beleza, que é alisar o cabelo, sofri *bullying* na escola, fui alisar meu cabelo, acho que eu tinha nove anos de idade. E eu ficava doidinha para chegar o tempo de alisar de novo, né? Porque era onde eu conseguia, assim, me aceitar. E estar incluída (Rita).

Eu tinha um cabelo grande, bem grande. E eu achava que meu cabelo era a única coisa positiva, boa em mim. Então, eu tinha medo, pânico (de cortar). Falasse assim, ‘vou cortar um dedo’. Eu falaria, ‘ah, não consigo, não corta, não’. Eu era traumatizada... Aí fui, cortei o cabelo curtíssimo... Cheguei lá (na manifestação feminista), assim, todas as mulheres de cabelo curto, sabe? Então, eu comecei a me sentir, sim, pertencente àquele universo que eu tinha pânico, sabe? (Elis).

Quando eu estava começando o processo de transição (de gênero), eu comecei a deixar o cabelo crescer [...] (Érica).

Anatomia é o destino? A polêmica colocação freudiana (Freud, [1924]/2019) é colocada em causa para abordar a corporeidade na construção da feminilidade, sobretudo no que corresponde à relação com o cabelo, como informam essas mulheres. Na leitura de Ianinni e Tavares (2019), ao se valer da afirmativa napoleônica “A política é o destino”, Freud equipara política ao sexual, na medida em que enfatiza a importância da sexualidade para o sujeito moderno, em que “o trágico retorna no político e o político, retorna no sexual” (p. 256). No texto freudiano, essa metáfora se apresenta na investigação do processo de subjetivação da menina, precisamente, do declínio do complexo de Édipo. Para Freud, a primazia do falo está colocada para todos os sujeitos, porém, o modo como a castração opera na construção do masculino é distinto da posição feminina (Freud, [1924]/2019). Vejamos como.

Primeiro é preciso retomar o entendimento que a anatomia para a psicanálise é construída a partir dos investimentos libidinais, atividade não reduzida ao biológico. O conceito de pulsão aborda a relação entre a materialidade corporal e o psíquico (Freud, [1915]/2014), “como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (p. 25). A construção do que se concebe como corpo resulta de uma operação psíquica que reúne os fragmentos corporais em uma unidade, a

partir do investimento narcísico do agente de cuidado e do próprio sujeito. Assim, entre a fase do autoerotismo e a libido objetal, o narcisismo se constitui pelo investimento libidinal dirigido ao Eu, seja de modo primário (quando o Eu é o objeto direto) ou secundário, pelo retorno do investimento ao Eu na ligação a outros objetos (Freud, [1914]/1996).

Ademais, a relação corpo e psíquico também está expressa na afirmação freudiana de que “o Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (Freud, [1923]/1996, p. 24). Corpo é condição de possibilidade do Eu, o constitui e o molda continuamente conforme é afetado pelas sensações e experiências. O Eu é a projeção psíquica da superfície corporal. Em termos lacanianos, o corpo compõe uma dimensão imaginária - a imagem especular a partir do olhar do Outro; uma dimensão simbólica, sobre como esse corpo será significantizado pelas relações e pelo sujeito, e uma dimensão real, enquanto o que resta da incidência da linguagem sobre o corpo. Trata-se da elaboração lacaniana do Estádio do Espelho (Lacan, [1949]/1998) fundamental para a compreensão do corpo pulsional de que trata a psicanálise.

Feita essa observação acerca da noção de corpo, retomamos a relação corpórea na construção da feminilidade. No texto “Algumas consequências psíquicas da distinção entre os sexos” Freud ([1925]/2019) destaca a importância da constatação da diferença entre os sexos nas investigações infantis acerca da sexualidade, reconhecendo que tal percepção tem efeitos na posição sexuada. Em primeiro momento, a diferença parece estar dimensionada ao caráter puramente biológico, portar ou não um pênis. Um esforço a mais, permite admitir que a grande importância dada por Freud ao órgão masculino é devida à sua significação histórica e cultural, logo, a valoração simbólica atribuída pela sociedade patriarcal e machista, culminando na teorização da primazia do falo (Freud, [1924]/2019; [1925]/2019), que em Lacan é corroborada no entendimento do falo enquanto significante privilegiado no inconsciente.

O significante, termo oriundo da linguística, é tomado na teoria lacaniana por sua função de significar, dar sentido a determinado objeto, experiência, relação. A prevalência do significante fálico para todos os sujeitos está colocada devido à alta importância cultural, como já mencionado. Dado o investimento libidinal empreendido, oferece condição de representar presença e, ao mesmo tempo, ausência. Assim, o falo enquanto significante privilegiado, trata da possibilidade de inscrição psíquica de uma ausência, via Complexo de Castração. A posição sexuada será fortemente influenciada pela relação subjetiva com a castração evidenciada: sendo que nas remotas teorias sexuais infantis todos têm um pênis, a percepção da diferença será o ponto de virada do declínio do Édipo para o masculino;

enquanto para o feminino o reconhecimento da falta é a condição para a entrada no complexo edípico (Freud, [1924]/2019).

No entendimento freudiano, a anatomia distingue a castração consumada da ameaça de castração (Freud, [1925]/2019). Diante da diferença sexual, constatada pela visão do órgão genital feminino, o menino precisaria de um esforço a mais para inscrever a ausência: “ele se mostra irresoluto e, a princípio, pouco interessado; ele não vê nada ou recusa” (Freud, [1925]/2019, p. 264). Só mais tarde, sob influência da angústia de castração é que essa observação se tornará significativa, o efeito da castração é a *posteriori*: renuncia à mãe enquanto objeto de amor em favor de uma suposta segurança narcísica, culminando na suspensão do complexo. Já a menina, é quem reconhece com mais facilidade a castração, devido à própria anatomia que porta uma falta “num instante ela está preparada para o seu julgamento e sua decisão. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (Freud, [1925]/2019, p. 264). Assim, a relação da menina com a ausência seria “mais direta”; ela aceita a castração como fato consumado. A partir daí ela pode desenvolver um complexo de masculinidade, por identificação ao masculino e nele se fixar. A superação desse complexo seria a saída para a feminilidade (Freud, [1933]/2019).

A construção de uma saída pela feminilidade remete ainda à inveja do pênis como operação diante do reconhecimento da diferença sexual. A significação do genital feminino como inferior pode ser atribuída tanto por homens “a mulher inteira constitui tabu” (Freud, [1918]/2019, p. 162) quanto por mulheres, e pode se fixar em duas posições: o horror ou o desprezo ao feminino. A inveja do pênis, isto é, o desejo por uma significação fálica sobre o ser; tem como efeitos para a menina: o sentimento de inferioridade; o ciúme; o afrouxamento da relação carinhosa com a mãe e a descoberta da inferioridade do clitóris (Freud, [1925]/2019). O acesso à posição feminina seria alçado pela entrada no Édipo, isto é, pela via da superação da identificação ao masculino, ao admitir a impossibilidade de obter o que deseja (para Freud, o filho do pai).

Todavia, para a menina faltam motivos para abandonar o Édipo. Uma vez que o menino o faz pela escolha narcísica em preservar o que supõe ter, a menina, por sua particular relação com a ausência, não teria o que temer “ele pode ser abandonado lentamente, ser resolvido por recalçamento e deslocar seus efeitos amplamente na vida anímica normal da mulher” (Freud, [1925]/2019, p. 270). Por não ter o que perder, a formação do Supereu na menina seria menos obstinada do que no menino; levando supostamente à inferioridade cultural de uma mulher: menor senso de justiça; menor inclinação para se submeter às necessidades e decisões motivadas por sentimentos (Freud, [1925]/2019).

Nos recortes apresentados, a relação dessas mulheres com o corpo está evidenciada pela alta valorização do cabelo. Na cultura ocidental, cabelo tem estreita relação com os ideais de feminilidade, de erotismo, de domesticação e de beleza (Perrot, 2017). Desde a Antiguidade, cabelo representa poder, como exemplifica a história bíblica de Sansão. Pessoas escravizadas tinham seus cabelos raspados, simbolizando sujeição e opressão. Foi assim, também, no período colonial no Brasil, os cabelos das pessoas escravizadas foram raspados, visando higiene e também demarcar a relação de poder entre senhor e escravizado (Mortoza, 2021). Em diferentes períodos históricos, especialmente na Antiguidade tardia e na Idade Média, a tosquia dos cabelos das mulheres acusadas de bruxaria funcionava como punição simbólica. Na Idade Média, cabelos longos associavam poder e classe social, a aristocracia com as perucas para os homens e as mulheres com penteados elaborados; enquanto camponesas recorriam ao uso de coques simples. Cabelos soltos simbolizavam libertinagem e loucura, o caráter indomável da natureza, associando feminilidade ao perigo e ao pecado: “os cabelos são a mulher, a carne, a feminilidade, a tentação, o pecado” (Perrot, 2017, p. 55).

Desse modo, no século XIX, houve um grande investimento cultural em esconder/mostrar, sobretudo pelo uso do véu por mulheres em lugares públicos, devido à forte erotização. “O véu é um símbolo de dominação das mulheres e de seu corpo (p. 58). A autora evoca uma citação de Kierkegaard para explicitar o pensamento da época: “o que de mais belo existe que a cabeleira abundante de uma mulher? [...] e, no entanto, é um sinal de sua imperfeição [...] essa cabeleira é a sua beleza, mais ainda, a sua força; pois é com ela, segundo o poeta, que cativa o homem, o acorrenta e o liga à terra” (Perrot, 2017, p. 55). Nesse período, uma mulher de respeito é aquela que cobre a cabeça; uma mulher de cabelos soltos é uma figura do povo, distinguem-se as burguesas, com seus chapéus, das feirantes que nada usam para encobri-lo (Perrot, 2017).

Ainda de acordo com a historiadora, os penteados e os chapéus tornam os cabelos peças do vestuário, objeto de arte e de moda: “comprimento, corte, cor dos cabelos são objetos de códigos e de modas” (Perrot, 2017, p. 59). Os cabelos louros representam a preferência dos homens, como observado nas pinturas de telas impressionistas. No romantismo, é apreciado o tom das mechas do cabelo negro, enquanto as ruivas não têm boa fama, tidas como feiticeiras. Nos anos 1920-1930, os cabelos curtos simbolizam emancipação, associados ao acesso de mulheres à educação superior, à participação em movimentos sociais, ao feminismo europeu, que reivindicava a libertação do corpo; bem como à praticidade nas funções desempenhadas no mercado de trabalho no contexto pós-guerra. Além do mais, o

cabelo curto, também, foi vinculado à liberação sexual, com a adoção do modelo por mulheres lésbicas (Perrot, 2017).

Se ainda quisermos comprovar a importância do cabelo para a feminilidade, basta ainda refletirmos sobre o doloroso processo vivido por muitas com as quedas dos cabelos devido ao tratamento de quimioterapia. Enquanto significativa, cabelo oferece possibilidade de expressões de feminilidades, significando poder, beleza e estima, como na fala de Elza: “a transição capilar... é o que hoje me dá força pra ser mulher” e de Elis “cortei o cabelo curtíssimo...eu comecei a me sentir, sim, pertencente àquele universo” e de Érica: “quando eu estava começando o processo de transição (de gênero), eu comecei a deixar o cabelo crescer [...]”. Cabelo significa, também, opressão, sujeição e violência, como expresso nas falas: “tem que estar no padrão da beleza, que é alisar o cabelo”; “sofri *bullying* na escola”; “eu tinha um cabelo grande, bem grande. E eu achava que meu cabelo era a única coisa positiva, boa em mim”.

Essas mulheres contam como o cabelo influencia a experiência de ser mulher: assumir o cabelo afro, para a mulher preta; para outra, alisar o cabelo para ser aceita; cabelo grande como segurança, cabelo curto como liberdade; cabelo crescido para ser reconhecida como mulher, no caso da experiência trans. O cabelo como possibilidade de reconhecimento e aceitação “eu me descobri uma mulher preta”; “eu comecei a me sentir, sim, pertencente”, e também como relação conflituosa: “era onde eu conseguia, assim, me aceitar”; “eu achava que meu cabelo era a única coisa positiva, boa em mim”. Assim, cabelo emerge como significante comum, portando significações distintas conforme a história de cada mulher. Podemos verificar as diferenças que evocam do comum nas falas que associam cabelo à raça, cabelo à orientação sexual e cabelo à identidade de gênero.

Em relação à raça, em trabalho de conclusão de curso, Mortoza (2021) realizou uma pesquisa sobre as significações do cabelo na construção da identidade feminina no Brasil. De maneira perspicaz, na revisão literária realizada pela autora para pensar as especificidades da constituição identitária brasileira, a autora retoma a colonização europeia, situando o ideal de feminilidade branco como referência para brasileiras, a exemplo da importação das bonecas francesas de porcelana, com peles brancas e cabelos loiros, ideal imaginário que reverberou na mídia televisiva e musical, a exemplo da notoriedade da apresentadora brasileira Xuxa (e suas paquitas loiras) e da americanização da carreira da cantora colombiana Shakira (Mortoza, 2021).

Pela introjeção do ideal de branquitude, a pessoa negra vive uma impossibilidade, pois jamais será branca, disse Neusa Santos Souza ([1983]/2021). Os efeitos subjetivos da

tentativa de embranquecimento da pessoa negra são o sentimento de inferiorização, baixa autoestima e depressão. Em grande parte dos casos, os alisamentos de cabelos crespos indicam o disciplinamento dos corpos das pessoas negras, no sentido da eliminação de traços da negritude, como cabelos que crescem para cima, que se armam, que se enrolam. Para muitas mulheres, alisar o cabelo significa sujeição ao ideal de brancura (Mortoza, 2021), (re)atualizando a significação do cabelo enquanto poder. Vemos tal expressão nas falas que dizem ser preciso alisar o cabelo para não sofrer *bullying* (violência) e se sentir aceita. Por outro lado, vemos no processo de transição capilar de Elza, mulher negra, que assumir o cabelo crespo (deixar de alisar) possibilitou poder: sentir-se mulher, afirmar-se como mulher preta; relacionar-se e estudar. Nessa direção, o cabelo, também, pode ser um modo de resistência aos modelos de feminilidade que são fontes de sofrimento subjetivo para muitas mulheres.

Na mesma direção, em entrevista concedida, bell hooks lembra como o momento de alisamento do cabelo em ferro quente era esperado quando criança. O momento de alisar o cabelo representava a passagem da infância, em que o cabelo era penteado em trancinhas, para a puberdade, significando tornar-se moça. Nesses momentos, que aconteciam nos finais de semana, as mulheres se reuniam em casa para o alisamento dos cabelos, tornando aquele um espaço íntimo de acolhimento e de sobrevivência; um meio próprio de conservação de meninas e de mulheres negras em uma sociedade que tem o racismo como um de seus pilares (hooks, 2005).

A respeito da associação cabelo e orientação sexual, quando Elis diz que pensava ser o cabelo grande a única coisa boa nela, e o pânico vivido ante a possibilidade de cortar, estamos ouvindo uma mulher lésbica que conta sobre a mudança na relação consigo mesma pela experiência de cortar o cabelo “curtíssimo” e ali, na manifestação feminista, junto a outras mulheres, também com cabelos curtos, poder se sentir pertencente. Em sua história das mulheres, Perrot (2017) menciona que a nova silhueta de mulher jovem de cabelos curtos que se delineia nas décadas de 20 e 30 foi aceita com reservas pelos representantes da moda, já que o cabelo curto fora criticado por sua falta de feminilidade, visto como “masculinização”. Porém, junto ao cabelo curto, se afirma a modernidade, a emancipação, a liberação sexual, daí a adesão de mulheres lésbicas à “moda que lhes convém” (Perrot, 2017, p. 60).

Já a respeito da importância do cabelo no processo de transição de gênero, tal como exposto por Érica, que ao iniciá-lo, começou a deixar o cabelo crescer, localizamos a experiência transsexual como paradigma para conceber a relação do sujeito ante o real do corpo, carregada de significações libidinais não redutíveis ao corpo biológico e nem a

linguagem. Érica conta que no processo de tornar-se mulher (que está para todas que se identificam a esse significante, quer sejam mulheres cis ou trans), para ser reconhecida como mulher, foi preciso deixar o cabelo crescer.

O conceito de performatividade, amplamente utilizado nos estudos *queer*, tem como premissa que gênero é um construto social e fluido, pelo qual sujeitos irão se valer de atributos culturais (mesmo de forma transgressora), repetidas vezes, como modo de posição no mundo (Butler, ([1990]/2021)). Em continuidade, a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2021) denuncia as violências que a categoria gênero reproduz. Lida como invenção ocidental, a categoria gênero repousa em base bio-lógica; em que o corpo é reduzido à anatomia. Como meio de reprodução da matriz colonial, a inserção de gênero nas sociedades nigerianas pela colonização europeia teve como efeito a (des) organização da vida social, antes organizada conforme o critério de senioridade. Não existia gênero, portanto, não existiam mulheres. Mulheres são inventadas com gênero, um modo hierárquico que coloca homens como superiores, exclusivamente, pelos atributos fisiológicos (Oyèwùmí, 2021). Não se trata de negar diferenças corporais, mas de criticar a universalização do gênero como organizador social.

Compreender gênero enquanto performance é tomar para análise a dissociação vivida entre sujeito e seu corpo, evidenciada nos desencontros, estranhamentos com o próprio corpo. Como destaca André ([1986]/1987), a feminilidade mostra reiteradamente a disjunção entre sujeito e corpo. Primeiro, porque a feminilidade coloca a questão do Outro na medida em que o Outro é, ao mesmo tempo, lugar de inscrição significante, ser da significância e consistência real sexual, inominável. Desse modo, o Outro é interrogado pela feminilidade e sua “dupla polaridade”, em parte apreendida pela significação fálica e, em outra, por sua relação com a ausência de um significante do Outro S(A). Por equivalência, o corpo é o Outro para o sujeito, pois a apreensão do corpo pelo sujeito é operada apenas parcialmente pela linguagem, resta um real sem significação, uma perda no nível do corpo: “porque fala, o ser humano não é mais um corpo: introduz uma disjunção entre o sujeito e seu corpo” (p. 235). Assim, a linguagem se coloca constantemente entre o sujeito e seu corpo, consistindo em um acesso a ele, pelo simbólico, ao mesmo tempo que em uma barreira, enquanto real (André, [1986]/1987).

### **3.2.2 Interseccionalidades nas narrativas de mulheres: marcadores do singular no coletivo**

Conforme o desenrolar na análise das narrativas, foi evidenciado que a categoria de interseccionalidade é imprescindível na análise do que se produziu no encontro entre essas mulheres. Na seção 1, vimos a importância desse conceito para os campos feministas, uma vez que faz oscilar concepções hegemônicas na concepção do que é ser uma mulher, ampliando o olhar para o reconhecimento das diversidades de experiências. Nos recortes expostos nessa pesquisa, visualizamos como os marcadores sociais demarcam as diferenças nas histórias, tidos como pontos fundamentais que extraem do coletivo o que é da ordem do singular. Outra observação importante é como o esforço em organizá-las em categorias é falho, pois os marcadores estão interrelacionados, isto é, falar de raça é tratar de classe e de gênero; abordar classe exige considerar raça e gênero e assim por diante. Convém ressaltar que a tentativa empreendida tem fins didáticos. Ademais, a importância em considerar os marcadores é porque informam, também, os lugares de fala, ou seja, as posições de enunciação em que as narrativas foram produzidas. Nesse tópico, vamos retomar alguns pontos das narrativas para discutir sobre a abordagem interseccional necessária na análise empreendida.

No que se refere à raça, vemos que essa categoria aparece nas falas de mulheres negras, como a de Elza: “essa questão da negritude ela me marca demais, ela me marca muito, não tem como falar de mulher sem falar de mulher preta, não tem jeito” e na fala de Neusa: “depois que eu descobri que eu não sou branca, né?”. Porém, raça “inexiste” nas narrativas de mulheres brancas. Quer dizer, ao se apresentarem, as mulheres brancas se referem apenas como “mulheres”. Raça se apresenta na menção “mulher negra”. hooks ([1984]/2019) explicita a centralidade do feminismo branco ao se valer do termo “mulheres” para se referir a todas, produzindo uma hegemonia discursiva, cujo efeito é a marginalização das existências de todas aquelas não-brancas. Como Kilomba (2016) destaca, as pessoas brancas têm a tendência de não se reconhecerem como brancas, ou seja, não se racializam, pois simplesmente se admitem como pessoas.

Lembramos que raça é uma invenção moderna que, paradoxalmente, serve para negar raça enquanto categoria social, já que algumas pessoas são racializadas (pretas) e outras não (brancas), perpetuando, assim, iniquidades sociais. Não obstante, é preciso admitir que todas as pessoas são racializadas, mas o modo como raça é vivido por cada pessoa é diferente (Marcinik; Mattos, 2021). Dessa maneira, o lugar privilegiado de pessoas brancas no aparato social se sustenta pela cor branca não ser vista e nem vivenciada enquanto raça, pois, embora gênero seja atravessado por raça e por classe (p. 185), mulheres brancas adotam uma suposta neutralidade que contribui para a opressão entre mulheres, na medida em que aquelas que

diferem do saber hegemônico sobre ser mulher construído pela branquitude, não são consideradas como tal (Marcinik e Mattos, 2021).

Com hooks, refletimos que, ao se colocarem discursivamente “de fora” do debate sobre as opressões relacionadas à raça e à classe, mulheres brancas mantêm-se no centro, naturalizando sua posição no mundo. Não se interrogam sobre a responsabilidade branca na manutenção das desigualdades sociais, relegando às margens as experiências e as existências de mulheres de outras raças, consideradas como "outras" (hooks, [1984]/2019, p. 222).

Akotirene (2023) afirma que a raça é inferiorizada em relação à sexualidade e ao gênero, uma vez que pessoas brancas, ao não se identificarem como brancas no Brasil, deixam de considerar a branquitude em suas análises, baseando-se na inexistência biológica de raça (p. 41). Assim, a invisibilidade da raça branca nas narrativas produzidas evidencia parte das posições discursivas e os privilégios a ela relacionados. Em um grupo composto de maioria de mulheres não-negras, essa consideração merece destaque, cujo desdobramento será significativo para a experiência grupal.

Seguindo a análise dos marcadores interseccionais nas histórias de vida de mulheres, a respeito de gênero, as narrativas apresentam em comum o significante mulher, contudo, em se tratando de identidade de gênero, é na narrativa da mulher trans que pode aparecer:

E ali transitando, entre os LGBTs que eu comecei a conhecer. Ali eu já tinha me aceitado como uma pessoa com uma condição diferente da de nascimento, mas eu ainda estava tentando entender que caminho eu estava percorrendo, para onde eu estava caminhando. Porque até então eu seria um gay, seria um homossexual com cabelinho maiorzinho, unhinha. Eu seria uma *queer* ou uma... Não seria transformista, porque eu pegava as minhas roupas masculinas e eu transformava, fazia uma mescla. Então eu seria uma figura... Hoje em dia eu seria tido como uma pessoa andrógina [...] eu não era aquele menino... eu era a mulher que eu tava me tornando, que eu tava passando por... Aliás, eu tô passando por processo de transição, a gente passa todo dia, a gente se transforma todo dia [...] sempre tem aquela dúvida nos homens, aquela curiosidade em saber, nossa como que é fazer sexo com a mulher trans, aquela coisa toda, que é uma mulher mas ao mesmo tempo tem o mesmo que eu tenho (Érica).

Como mulher trans, Érica se apresenta “como uma pessoa com uma condição diferente da de nascimento”, destacando a construção identitária perante a disjunção do real do corpo biológico. Como colocado há pouco nas aproximações feitas entre a noção de corpo e de feminino, há um estranhamento entre o sujeito e seu corpo, dada a mediação da linguagem, que, ao significá-lo, é sempre parcialmente, produzindo um resto não nominável; condição constitutiva de todos os seres humanos, cisgêneros ou não. De forma semelhante como ocorre com o marcador raça, a categoria da identidade de gênero, remetida à transexualidade, é exposta na história de vida da mulher trans, enquanto a cisgeneridade permanece encoberta nas narrativas das mulheres cis.

Podemos ler com Freud, ([1905]/1996) a necessária desessencialização de gênero, a partir da proposição acerca da bissexualidade humana. Na teoria freudiana, está colocado que “todos os indivíduos humanos, em razão de sua constituição bissexual e da herança cruzada reúnem em si características masculinas e femininas, de maneira que a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto” (Freud, [1925]/2019, p. 271). Esse é um ponto que merece ser resgatado ante as críticas de feministas à Psicanálise. Se, por um lado, algumas colocações freudianas e lacanianas devem ser questionadas pelo conteúdo machista; por outro, é preciso, também, considerar que a teorização psicanalítica oferece meios de reformulá-la. Assim, o entendimento freudiano de masculino e de feminino como posições não estáticas e não definidas pela anatomia, possibilita a articulação com a teoria butleriana.

Judith Butler ([1990]/2021), teórica *queer*, é uma das pensadoras de renome em se tratando de teorias de gênero. Na esteira de Foucault, que considera discursos como dispositivos de poder que governam (e disciplinam) corpos e experiências, na medida em que engendram uma bio-lógica determinante de vidas inteligíveis e as que não; uma das grandes contribuições de Butler é tensionar a forjada distinção entre sexo e gênero, já que, para a pensadora, estas não são categorias opostas e naturais, mas sim, correspondem a construções históricas-sociais-culturais. Sendo uma categoria artificial, o gênero é constituído por atos performativos reiterados do que é lido como feminino e masculino, performance que muitas mulheres lançam mão, como podemos escutar na particular atenção dada ao cabelo, dada à atribuição à feminilidade. Assim também, como ocorre com o uso de acessórios lidos como femininos na cultura ocidental: maquiagens, bijuterias, saias rodadas, etc.

Por sua vez, o marcador de classe é exposto nas histórias das mulheres pelas condições materiais de infância, os lugares de acesso, as atuais ocupações de trabalho e lugares de moradia, o acesso (ou não) à educação:

Sobre os estudos, quando a minha mãe me pôs para trabalhar, eu *estudei pouco* para trabalhar, eu esqueci que tinha estudado. Eu *só trabalhei*, não me preocupei mais com estudar (Carolina).

[...] Sou filha de uma nordestina... corajosa. Eu acho importante eu falar assim, da minha mãe... é, porque assim, ela lá da Bahia, né?... então, uma *família de treze irmãos* e... uma vida muito difícil [...] (Máriele).

[...] dentro de casa sempre *faltou tudo*, desde que eu me entendo por gente... porque eu morava na *favela, num barraco*, mas eu frequentava os bairros nobres... restaurantes caros, nas churrascarias caras, as filhas dessas pessoas que meu pai trabalhava, as filhas, as sobrinhas eram todas assim... convivia com elas de igual pra igual... e depois subia *o morro* [...] (Dandara).

As autoras feministas negras consultadas nessa pesquisa apontam em comum a divisão das categorias classe e raça no movimento feminista branco Davis ([1981]/2016), hooks ([1984]/2019), Collins; Bilge (2021); Akotirene (2023). Conforme defenderam em seus estudos, o movimento pelo direito ao sufrágio feminino foi atravessado por classe, uma vez que encabeçado por mulheres brancas de classe média. Eram mulheres com acesso à educação, insatisfeitas com os papéis sociais de esposa e mãe; lutavam pelos direitos ao voto, igualdade de condições no mercado de trabalho e direitos reprodutivos. Foi para esse público de mulheres que Sojourner Truth dirigiu a conhecida questão “não sou eu uma mulher?”, evidenciando como gênero informa sobre raça e como raça informa classe. Como ensina Davis ([1981]/2016), “raça é a maneira como a classe é vivida”. É consenso entre autoras do feminismo negro que a luta das mulheres brancas burguesas, embora legítima, não era a mesma realidade de mulheres negras.

O discurso de Sojourner Truth mencionado (Stanton; Gage, 2019) exemplifica as realidades de muitas mulheres negras, que, diferentemente de mulheres brancas, já trabalhavam, por vezes, nas mesmas funções atribuídas aos homens: “Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher?” (Stanton; Gage, 2019). No contexto da escravidão de pessoas africanas, muitas mulheres negras não puderam viver a maternidade, pois tiveram os filhos vendidos ou mortos: “Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?” (Stanton; Gage, 2019). Ademais, mulheres negras, também, não viviam a vida familiar enquanto restrição, pois era nesse ambiente que podiam estar junto aos seus, vivenciar afetos, fortalecer as tradições. Era no contexto familiar que se humanizavam (Davis, [1981]/2016).

A separação entre economia doméstica e economia pública, ao qual é atribuído um valor de inferioridade às tarefas no âmbito doméstico, é um dos efeitos da industrialização, mantida pelo ideal de feminilidade eurocentrado, que valida a função social de mulheres enquanto esposas e mães. Davis ([1981]/2016) aponta essa divisão como um motivo do afastamento de mulheres brancas do mercado de trabalho. Da mesma forma, Kehl (2016) mostra que a separação de mulheres brancas do mercado de trabalho, pela alta valoração social do papel da mulher na economia doméstica, foi sentida como inferioridade por mulheres brancas. Mulheres negras, por sua vez, já realizavam trabalhos domésticos. Desse modo, a divisão sexual do trabalho não foi vivida como opressão: nas senzalas e nas lavouras se vivia uma igualdade sexual. Se o casamento fora vivido como opressão por mulheres de

classe média, a aproximação de mulheres brancas aos movimentos abolicionistas se deu como via de ativismo político, pois, ao lutar contra a escravidão, lutavam, também, contra a supremacia masculina. Contudo, as sufragistas ignoraram que “a igualdade política não abriria a porta da igualdade econômica” (Davis, [1981]/2016, p. 146).

Ao discorrer sobre mulheres, raça e classe, a denúncia de Davis é de que as primeiras sufragistas priorizam o sexismo, em detrimento de raça e de classe, enquanto os movimentos das trabalhadoras e das sindicalistas privilegiaram classe, embora considerarem sexismo na reivindicação por igualdade; mas ignoravam racismo. Assim, na busca pelos direitos de mulheres, faltou pensamento interseccional (Davis, [1981]/2016).

### 3.3 Por que interseccionalidade?

Na seção 1, apresentamos brevemente a premissa da interseccionalidade, enquanto ferramenta de análise das relações de poder produzidas na convergência de estruturas interseccionais. Por se tratar de um conceito central nessa pesquisa, apresentaremos algumas breves considerações, fundamentais para o avanço da análise dos fenômenos grupais, objeto deste estudo.

Uma vez já apontado (seção 1) como o termo interseccionalidade é bastante articulado aos movimentos feministas negros, convém pontuar que sua história começa antes da ampla difusão do conceito. De antemão, é preciso colocar que não há uma história única legitimada. Oriundo dos movimentos sociais, a interseccionalidade pode ser concebida de dois modos: enquanto ferramenta analítica de fenômenos sociais e como práxis que visa a transformação social:

A interseccionalidade como forma de investigação crítica invoca um amplo sentido de usos de estruturas interseccionais para estudar uma variedade de fenômenos sociais [...] em contextos sociais locais, regionais, nacionais e globais. A interseccionalidade como prática crítica faz o mesmo, mas de maneira que, explicitamente, desafiam os *status quo* e visam a transformar as relações de poder (Collins; Bilge, 2021, p. 53).

O conceito de interseccionalidade ganhou notoriedade na década de 1990, com o trabalho da intelectual norte-americana Kimberlé Crenshaw intitulado “Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor” (Collins; Bilge, 2021; Akotirene 2023). As autoras Collins e Bilge (2021) admitem a interseccionalidade como expressão cada vez mais utilizada por atores sociais, constituindo um campo heterogêneo, dada a interpretação e seu uso variado. Não obstante, apresentam como definição consensual:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual, de nacionalidade, de capacidade, de etnia e de faixa etária - entre outras - são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins; Bilge, 2021, p. 15-16).

O termo ganha alcance global com a utilização do conceito nas construções acadêmicas, e, também, no envolvimento com as questões das desigualdades e das violências sociais. Por exemplo, a crescente preocupação com as mudanças climáticas e ambientais, justificam o uso do termo para lidar com as catástrofes ambientais, reconhecendo que a desigualdade social não se aplica igualmente a mulheres, a crianças, a pessoas de cor e com capacidades diferentes - uma vez que, em muitos casos, a maioria desassistida é composta por pessoas pobres, negras e periféricas, a exemplo da pandemia da Covid-19 no Brasil, ou os crimes ambientais em Mariana e em Brumadinho, no estado de Minas Gerais.

São seis os princípios da interseccionalidade: a desigualdade social, as relações de poder; o contexto social; a relacionalidade, a justiça social e a complexidade. Basicamente, essas ideias reunidas favorecem uma concepção interseccional; na medida em que creditam ao termo o reconhecimento das estruturas interseccionais que compõem as desigualdades sociais, sejam de gênero, de raça, de nação, de etnia, de classe, de capacidade, de idade, dentre outras. Ademais, concebem tais marcadores nos domínios de poder, nos níveis estrutural (institucional), disciplinar, cultural e interpessoal. Tais relações de poder ocorrem dentro de um contexto social e se estabelecem de maneira relacional, enfatizando as convergências entre estruturas. A complexidade está na própria condição multifacetada da interseccionalidade, que, ao tomar interseções para análise, pode se deparar com a necessidade de considerar outras categorias e assim por diante. Contudo, a complexidade do uso não é uma consequência, mas o que possibilita aprofundar a práxis crítica. Por fim, quanto à justiça social, corresponde à ética do trabalho interseccional “o que faz um projeto interseccional crítico é a sua conexão com a justiça social” (p. 48), requerendo análises das desigualdades econômicas (Collins; Bilge, 2021). Considerar esses princípios como norteadores de uma prática interseccional, permite compreender a asserção de que a interseccionalidade inicia antes do uso do termo e justifica a escolha pelo conceito na abordagem dessa pesquisa.

Primeiro, que para explicitar a práxis crítica interseccional, as autoras recorrem a vários exemplos. Um deles é o movimento das mulheres negras brasileiras, que na década de 1975, no Congresso das Mulheres Brasileiras, o Manifesto das Mulheres Negras, evidenciaram os atravessamentos de gênero, de raça e de sexualidade nas vivências laborais,

econômicas e familiares. A organização do movimento de mulheres brasileiras em torno da identidade de mulher negra é efeito do sentimento de não representatividade no movimento feminista e no movimento negro, já que, na vivência dessas mulheres, o feminismo branco excluiu raça (mulher como equivalente à mulher branca); o movimento negro excluiu gênero (negro como correspondente a homem negro) e o movimento socialista excluiu classe e gênero (já que nem todas as mulheres tiveram acesso às mesmas condições de educação para formação da consciência socialista) (Collins; Bilge, 2021).

Os princípios mencionados acima nos ajudam a entender a magnitude do trabalho desenvolvido pelo movimento de mulheres negras no Brasil: diante das desigualdades sociais, em que a mulher preta está na base da pirâmide social brasileira, ilustra como as relações de poder moldam estruturas interseccionais, pois a mulher preta precisa lidar com uma tripla matriz de opressão: raça, gênero e classe (Gonzalez, [1984]/2020). A força desse movimento é reconhecida diante do contexto social brasileiro, que estabeleceu a identidade de povo brasileiro, a partir do apagamento da categoria raça, dado o mito da democracia racial. Desse modo, a identidade coletiva de mulher negra, ao admitir a complexidade das estruturas interseccionais, organiza o trabalho que estabelece estratégias de justiça social, mobilizando o tecido social. Isto é interseccionalidade. Conforme afirmam Collins e Bilge (2021), mais do que estabelecer o que é interseccionalidade, é preciso interrogar o que faz a interseccionalidade.

Pautada na lógica interseccional, as autoras analisam as condições relacionais de poder que constituem o uso e a ascensão do termo interseccionalidade. Interrogam as narrativas predominantes sobre o surgimento do conceito, indicando não apenas a aceitação do termo no âmbito acadêmico, mas os efeitos dessa absorção para a interseccionalidade. Atentas ao modo de como as relações de poder moldam o conhecimento, a corriqueira atribuição do termo à produção de Crenshaw, opera um recorte, como se a interseccionalidade passasse a existir a partir de, cujo efeito foi uma “amnésia institucional” enquanto apagamento de sua história anterior (Collins; Bilge, 2021).

Nos movimentos feministas, a utilização da interseccionalidade serve para dessencializar a categoria mulher, apontando para as diversidades, bem como para evidenciar que não existe hierarquia de opressão: “em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas” (Akotirene, 2023, p. 44).

Em uma perspectiva decolonial, Akotirene (2023) defende que a interseccionalidade serve não apenas para reconhecer estruturas e modos relacionais de poder e como produzem desigualdades sociais, localizando discriminações e violências; mas também, é necessário empregar a interseccionalidade para analisar as posições de privilégios, tensionando a matriz colonial que estabelece as minorias como o outro social. Interseccionalidade situa a identidade na análise das relações de poder, evidenciando como “os domínios estruturais, culturais e disciplinares influenciam a identidade individual” (Collins; Bilge, 2021, p. 209); identidade individual como interseccional e performativa, daí o argumento de que a consciência política pode mudá-la.

Desse modo, atentas à multiplicidade do que pode ser definido enquanto interseccionalidade e suas diversas aplicações enquanto campo político, relacional, complexo e não neutro, salientamos que sua utilização nesta pesquisa é feita enquanto lente de análise do trabalho com o grupo de mulheres. A análise apresentada nesta pesquisa enuncia de qual posição foi feita: pesquisadora-analista, mulher, branca, classe média baixa. Como sugere Akotirene (2023, p. 49-50): “cabe à identidade branca usar a interseccionalidade para desconstruir a falsa vulnerabilidade uniformizada, demonstrar o contexto das branquitudes”. Posta essa advertência, podemos avançar no estudo dos fenômenos produzidos pelo grupo diante da questão “o que é ser uma mulher?”

#### 4 O DISPOSITIVO GRUPAL E OS IMPASSES DO SIGNIFICANTE MULHER

Na seção 1, apresentamos a história do trabalho com o grupo de mulheres e suas reverberações, que mobilizaram a construção desta pesquisa. Já na seção 2, expomos os recortes das histórias de vida diante da pergunta “o que é ser uma mulher?”, a partir de pontos em comum emergentes na trama coletiva. Dando continuidade à construção do caso, esta seção se debruça sobre os fenômenos produzidos pela dinâmica grupal. Se na seção anterior o foco recaiu sobre a análise das narrativas, aqui a tarefa se desloca para o laço social e suas rupturas. Para tanto, operamos com a temporalidade própria do inconsciente: o sentido de um evento só se apreende de modo retroativo. O material selecionado para a análise foi extraído das respostas de formulários preenchidos pelas integrantes e da transcrição da reunião realizada após a exposição fotográfica.

Enquanto fenômenos grupais, referimos às respostas produzidas diante da pergunta: o que é ser uma mulher? As respostas do grupo foram organizadas em três temas: o ideal identitário; os mecanismos de defesa grupal e o feminino como saída ao impasse identitário. Na construção do estudo de caso, dois momentos merecem destaque devido às mobilizações afetivas que provocaram: o apontamento feito pela mulher negra não-integrante do grupo e a entrada de novas integrantes. O questionamento ao grupo pela mulher “de fora” aconteceu na exposição fotográfica, realizada em março de 2023; enquanto a entrada de novas integrantes ocorreu em fevereiro de 2023 (quando um novo cronograma anual foi estabelecido e estávamos organizando a exposição). Isolados, esses momentos pouco contribuem para a escuta dos fenômenos grupais. Porém, lançando mão da associação livre na análise dos discursos produzidos, veremos como a partir do apontamento de fora sobre as diferenças grupais (primeiro ponto enunciado nas falas), uma divisão grupal que já estava instalada pôde se revelar.

Nessa direção, se interpretados pela lógica inconsciente, os eventos adquirem significação de modo retroativo, o segundo (mais recente) em relação ao primeiro na ordem dos fatos. No caso Dora, vemos que, ao associar livremente, a jovem remete primeiramente à cena do lago (em que dá um tapa na cara do Sr. K e rompe com o “pacto familiar” entre ela, a família K e seu pai), para, em seguida, resgatar a lembrança da cena da loja (onde o Sr. K a aperta contra si e beija seus lábios) (Freud, [1905]/2024).



saberes pela oralidade numa relação de horizontalidade, provocou aberturas sobre verdades estabelecidas. Pela via do afeto, narrar e escutar histórias tornou-se um modo de agenciamento de resistência e de subversão, pela via do acolhimento entre mulheres, do reconhecimento das diferenças e do letramento de gênero e de raça.

O grupo decidiu por realizar uma exposição fotográfica, em que as integrantes se mobilizaram conforme suas habilidades: na organização; na busca por apoio material e financeiro; na divulgação em meios de comunicação local; na condução das atividades; na recepção de visitantes; na busca pelo empréstimo de equipamentos de áudio. As fotografias foram feitas pela integrante fotógrafa, que já conduzia um projeto de contar histórias de mulheres por meio de fotografias. Para a arrecadação financeira, uma integrante fez docinhos para vendermos, que possibilitou custear algumas despesas. Por sua vez, uma integrante ativista ambiental, decorou o espaço, por meio do reaproveitamento de recursos naturais, tais como flores, folhas e galhos que seriam descartados.

Para a exposição, reunimos todas as mulheres para um ensaio fotográfico, em um coreto municipal, mesmo local escolhido na primeira reunião de 2021. As mulheres foram fotografadas individualmente. Algumas das fotos foram feitas com um objeto de importância simbólica em sua história, escolhido por cada uma. O ensaio foi um momento de muita emoção, de conexão consigo mesma e entre mulheres.



Foto por: Clara Rocha.



(Ensaio fotográfico do coletivo. Fonte: Clara Rocha).

Após meses de preparação, a exposição “Mulheres e História: memórias coletivas de mulheres do interior de MG”, gratuita e aberta ao público, aconteceu nos dias 30 e 31 de

março de 2023, em um antigo teatro municipal. Com a autorização das integrantes, foram expostas fotos e áudios gravados por elas com uma breve apresentação de sua história, recorte que também podia ser lido pelos visitantes.



(Banner de divulgação da exposição fotográfica. Fonte: a própria autora.)

Para o encerramento da exposição, convidamos dois palestrantes que trabalham de maneira interseccional em suas respectivas áreas de atuação. Devido ao objetivo do estudo de caso nesta pesquisa, não nos deteremos à fala do primeiro palestrante, embora tenha sido fundamental para a evocação de memórias relacionadas à história do local da exposição e da nossa cidade. Dessa maneira, vamos resgatar aqui a fala da mulher negra, presidente do Conselho Municipal de Igualdade Racial para, em seguida, trazer os recortes das falas extraídas de reunião extraordinária realizada em junho de 2023:

Eu sou uma militante pelos direitos de mulheres... chamamos a atenção da sociedade o tempo todo para a pauta da mulher negra, perpassada pela violência de gênero e de raça; violências domésticas, na rua, no trabalho; e muitas dessas violências são realizadas por mulheres não-pretas, ou seja, mulheres brancas que estão nos cargos de poder, mulheres brancas que são as patroas dessas mulheres pretas e pardas... E a proposta do coletivo... Eu estava vendo as fotos do coletivo e a predominância de mulheres não-pretas, é justamente para fazer uma reflexão da sua posição na sociedade de como vocês estão tratando mulheres negras, não somente no ambiente de trabalho, no ambiente médico, como professoras, advogadas... Como eu trato mulheres negras? Como inferior? Com a dignidade que merecem, lembrando de seu passado de violências no processo de miscigenação que não foi romântico: foram sequestradas, estupradas, objetificadas? ... E muitas violências foram perpetuadas por mulheres brancas” ... (Marina, 2023, nome fictício, mulher preta não-integrante do coletivo).

Diante dos incômodos produzidos no grupo, solicitei uma reunião extraordinária (não estava prevista no cronograma anual). A reunião foi realizada de maneira online (pois havia integrantes fora da cidade), via plataforma Zoom, no dia 12 de abril de 2023, o que permitiu que fosse transcrita. Participaram quinze mulheres. É notável que duas mulheres pretas, de pele retinta, não estiveram presentes, sendo que uma delas disse a mim em momento posterior que não tinha condições de opinar, que se sentiu envergonhada de falar porque não estudou “como nós”. Abaixo a transcrição da minha fala para abertura da reunião:

Fui escutar de novo a fala da Marina, sobre ela observar que o coletivo tem uma predominância de mulheres não pretas, e que ela espera, que ela gostaria que as mulheres não pretas pudessem olhar para o seu lugar de privilégio. E aí ela falou da pauta da mulher preta, da mulher negra, que perpassa pela violência de raça e de gênero, muitas vezes, segundo ela, (violências) realizadas por mulheres não pretas. A partir da observação que ela faz do nosso coletivo, ela convida a gente para pensar, para fazer uma reflexão sobre o racismo estrutural, como uma direção para o trabalho do coletivo. Aponta a existência de um racismo que é estrutural e que marca as diferenças dos nossos corpos, das nossas existências; e que a gente possa considerar, sim, essas diferenças que nos envolvem. Então, quando ela faz esse convite para a gente olhar para o racismo estrutural, quando aponta para a predominância das mulheres não pretas no nosso coletivo, é mesmo como uma provocação, para que a gente possa, sim, olhar para as nossas diferenças. Depois ela vai falar desse empoderamento político, que é uma luta de homens e de mulheres, e ela traz o conceito de um ubuntu, “eu sou porque nós somos”, essa ideia de rede de apoio, e que eu acho que é também uma coisa que a gente sente, né, que a gente se apoia, que nós, nas singularidades, nas diversas histórias aqui de cada uma, a gente pode reconhecer pontos em comum, e isso remete às histórias que começam antes de nós mesmas, né? Então eu sou porque nós somos. Mas aí coloquei aqui um pouco da história do coletivo, um pouco da fala da Marina para a gente lembrar. É o momento de vocês falarem dos incômodos, como vocês escutaram essa fala da Marina. Podem falar da maneira que se sentirem mais à vontade, de maneira honesta, lembrando que nós estamos aqui fazendo o exercício, mais uma vez, de escuta, né? A partir dessa pergunta, por que a fala da Marina incomodou o nosso coletivo? (Ellen).

Convém mencionar que foi sugerido por uma das integrantes, mulher cis, branca, que as mulheres não-brancas falassem primeiro: “eu acho que seria melhor a gente ouvir as meninas, porque elas são negras, elas estavam ouvindo a Marina. E como elas se sentiram? Eu acho que era o mais importante de tudo, ouvi-las primeiro por causa disso” (Tarsila). A seguir, apresentamos os pontos em comum colhidos nas falas das integrantes do grupo de mulheres. A ordem em que são apresentados segue a lógica em que aparecem na reunião, de acordo com a associação feita livremente.

#### ***4.1.1 Resposta identitária: o ideal de igualdade e a negação das diferenças***

Movimentos feministas negros informam que a diferença entre mulheres sempre esteve presente nas lutas feministas, porém, o feminismo branco operou uma tentativa de

apagamento do marcador social raça, por meio de uma forjada categoria hegemônica de mulher, pautada numa feminilidade branca (Davis, [1981]/2016). Por não se sentirem representadas no feminismo branco e sindical (Davis, [1981]/2016; hooks [1984]/2019; [1981]/2002), mulheres negras construíram uma identidade de mulher negra, pela qual puderam conjuntamente lutar por direitos (Collins, Bilge; 2019); escancarando que raça divide mulheres. Nessa perspectiva, a emergência do marcador social raça nos campos feministas mobiliza o reconhecimento das diferenças entre mulheres, não sem resistências.

De maneira semelhante, o apontamento feito pela mulher negra ao coletivo sobre a maior presença de mulheres não negras teve como efeito uma rachadura grupal, pela qual as diferenças puderam emergir. Mais uma vez, raça se coloca como questão entre mulheres:

E uma coisa que eu queria muito pontuar é que, independente da fala da Marina, as lutas, as causas da *negritude* no Brasil, elas são sofridas e doídas e sentidas por nós até hoje. Então, qualquer modo de minimizar todas essas dores que eles sentiram no passado e que estão sentidas na pele, que passa pela *pele*, está memorizado na pele, na carne, é interessante a gente não desmerecer as falas. Mas quando a Dulce (integrante do grupo) rebateu a fala da Marina, que falou que as mulheres pretas e pardas eram as que mais sentiam na pele essa *violência* da sua *negritude* por mulheres não pretas, e a Dulce rebateu ‘pardas’; e a Marina repetiu: ‘pretas e pardas’. E a Dulce novamente falou ‘pardas’. Gente, eu aprendi muita coisa nessa vida e tenho muito para poder aprender. E eu aprendi o seguinte, quando uma *mulher preta* conquista um lugar de fala, a gente cala, ouve e depois a gente pode falar com ela. A gente precisa ouvir, porque eles foram *silenciados* a vida inteira. A comunidade preta no Brasil foi silenciada a vida inteira e ainda hoje é. Se ela teve esse espaço para poder falar, vamos nos conter ao *privilégio* que a gente tem. Eu mesma como mulher trans ainda me sinto privilegiada em muitos momentos. E ouçamos e depois a gente vai e conversa com a pessoa. Então foi esse ponto que me incomodou. Mas de tudo isso acho que tem muita importância para a gente, inclusive, trazer para o nosso coletivo. Para a gente ter mais sensibilidade para lidar com essa pauta, que não é uma pauta fácil de ser tratada, mas que é importante e necessária (Érica).

Essa parte do *preconceito estrutural* contra mulheres pretas, eu acho que cada vez mais precisa ser discutido, precisa ser falado em várias esferas, nas escolas, nas igrejas, em vários grupos, sabe? É preciso ser falado com as nossas crianças, para que a gente *preta* aprenda a distinguir de verdade o que é um *preconceito*. Porque, às vezes, a gente sofre o preconceito sem saber o que é. Às vezes acontece como em um dia desses, de uma pessoa que veio elogiar o meu cabelo e falou, ao mesmo momento, assim, ‘nossa, minha sobrinha tem um *cabelo duro* igual o seu e não cuida’. Sabe, assim, um negócio que eu...Fico sem reação. Então, às vezes, você não sabe reconhecer ali onde é falta e onde é ignorância do outro, onde é o sarcasmo do outro. Você não sabe limitar mesmo a liberdade que o outro tem de chegar até você ali, entende? Como a Érica falou, a gente sente na *pele*, está na nossa pele essa dor, mas a gente não sabe reconhecer essa dor na nossa pele. E é uma *luta*, meninas. Naquele momento ali, no Teatro Redenção, depois que eu descobri o porquê do nome Redenção, eu senti toda aquela energia daquele teatro. Eu ver a minha filha, uma menina, *preta*, do *cabelo crespo*, dançando com seu vestido de roda, rodando por aquele piso, me deu uma vontade de chorar, me deu uma vontade de gritar que ela era *livre*, sabe? *Livre* para ela ser o que ela quiser, no meio daquelas mulheres... Eu agradeço cada uma de vocês por serem quem são. A Érica por ser trans. Sabe? Quem é preta por ser preta, quem é branca por ser branca, quem não quer filhos por não querer filhos, quem quer povoar o mundo por querer povoar o mundo, porque somos livres, gente. E eu ver a minha filha ali dançando, rodando naquele lugar ali,

num lugar de sofrimento, num lugar de grilhões. Ela brincar de roda, sabe? E no meio de nós ali foi assim... Para mim, eu senti a grandeza do nosso espaço (Maria Felipa).

E aí, meninas, eu vou falar uma coisa aqui que eu não sei se vai incomodar vocês. Mas, gente, a cabeça de *mulher preta* não é igual a cabeça de *mulher branca*. Não é. E o fato dela ter mencionado sobre essa questão de ter poucas mulheres pretas no grupo, na verdade, eu fiquei meio assim, mas será que nisso aí realmente está a proposta? Então, a questão, talvez, de trabalhar a *negritude*, ela tenha ficado no ar. Entende? Pode ser por isso que ela possa ter mencionado sobre isso. *O que a gente vai fazer? O que vocês estão fazendo, então, em relação ao coletivo?* Pro social. Foi o que eu pensei. Infelizmente, quem está no meio desse tipo de violência, nos casos de *racismo*, vocês não vão ouvir as pessoas falando coisas positivas. Então, por mais que a fala da Marina tenha atravessado muitas de nós e nós tenhamos nos incomodado com isso a respeito do nosso coletivo, é... (Nossa, peraí que agora eu esqueci o que eu ia falar. Vou lembrar). Tipo assim, é um lugar doído. É, porque o *racismo dói*. E ela sempre vai estar atravessada por esse discurso. Então, estou tentando fazer um acolhimento com a fala dela para que a gente não torne a figura da Marina como uma pessoa que veio somente para criticar o nosso coletivo, entende? Porque essas questões são delicadas e *nós que não estamos tão envolvidas com isso* a gente não sabe o que está acontecendo. Então talvez a crítica que ela fez, transformando em outro tipo de fala, é que a gente possa pensar em fazer *um coletivo que faça ações, que realmente faça algo*. Não estou pegando o que ela propôs como se *a gente não estivesse fazendo nada*, não é isso. Mas por exemplo, enquanto nós desenvolvemos a escuta coletiva entre nós, o que a gente vai fazer com esse coletivo? (Elza).

As falas acima mostram o reconhecimento da importância do tema racismo ser abordado pelo coletivo, algo que não havia sido tratado até então. Acolhendo o apontamento da minoria negra na junção grupal, vemos que é novamente uma mulher negra, dessa vez integrante - Elza, que interroga as mulheres sobre o que será feito a respeito: “O que a gente vai fazer? O que vocês estão fazendo, então, em relação ao coletivo?”. É fato que havia um cronograma anual de encontros com o objetivo de escutar as narrativas, momento seguido das conversações, mas observamos que a ausência do debate sobre racismo em um grupo de maioria de pessoas brancas (inclusive conduzido por uma), indica uma posição não neutra, refletindo a manutenção do privilégio branco.

É conhecido o termo “pacto da branquitude”, proposto pela psicóloga, ativista e mulher negra, Cida Bento (2022), conceito que denuncia atitudes racistas ao apontar o privilégio das pessoas brancas na estrutura social e como estas se organizam em torno de um pacto para manter as coisas como estão. O pacto da branquitude se origina e se mantém sustentado em não ditos, é um pacto não verbal responsável pela manutenção de privilégios geração após geração. Como resgatado na fala de Marina, pessoas brancas são a maioria nos espaços de decisão. Na história dos feminismos, contada pelo movimento negro, as questões de raça não foram consideradas inicialmente, pois as primeiras feministas brancas que conduziram o movimento lutavam por direitos aos quais mulheres negras também não tinham acesso, afinal, como as realidades eram diferentes, as necessidades também eram diversas.

Para citar um exemplo de diferença, mulheres negras já trabalhavam fora de casa (nas casas-grandes, nas lavouras); por isso, o espaço doméstico não foi percebido como uma prisão, como representava o papel de dona de casa e a maternidade para muitas mulheres brancas de classe média.

Davis ([1981]/2016) conta que mulheres brancas aderiram ao movimento abolicionista nos EUA porque a causa pelo direito à liberdade permitiu o reconhecimento das opressões vividas por mulheres. Mulheres brancas aderiram à luta pela emancipação política, embora sob argumentos racistas (negros como inferiores, inaptos, infantis). Contudo, quando a aproximação à causa abolicionista ameaçou privilégios, produziu-se uma indiferença; uma neutralidade mantida pelo silêncio. Era conveniente para mulheres brancas ignorarem as especificidades de mulheres negras, trabalhadoras domésticas, pois, assim, mantinham suas empregadas. Do mesmo modo, o sufrágio do homem negro foi visto como ameaça, pois, nas interpretações de sufragistas brancas, o direito ao voto os colocariam em condições de igualdade social. Assim, por meio do silenciamento acerca da raça, expresso em uma posição de forjada neutralidade, confirmavam o compromisso com a supremacia branca (Davis, [1981]/2016; hooks, [1981]/2002).

No livro “O que é identitarismo?”, Barros (2024) localiza raça de modo geográfico, temporal e com fins econômicos. Raça é uma invenção europeia, cunhada no século XV, período em que o mercantilismo avançava em todo o mundo por meio da colonização. A atividade mercantil sustentou a ideia de modernidade. A Europa colonizadora buscava a realização plena de suas potencialidades, ideologia baseada no “desejo colonial e narcísico de que o mundo viesse a ser tão branco quanto” (p. 141). Para tanto, forjou a identidade racial enquanto modo de gestão da diferença, concebida como inferior, mas que poderia vir a se desenvolver com devidas intervenções. O outro do colonizador são todas as existências que diferem da sua imagem e semelhança (Akotirene, 2023; Barros, 2024), e que devem ser civilizados. A lógica colonial identitarizou populações não europeias, colocando a Europa no lugar de universal (Barros, 2024).

A ideia da diferença como inferioridade buscou no discurso religioso uma via de legitimação, mas foi com a ciência que se consolidou. Por meio do essencialismo racial, em que raça, definida pelos fenótipos, é utilizada como argumento de incapacidade, animosidade a ser educada; o discurso científico se valeu do determinismo biológico para naturalizar raça e também, sexualidade (Barros, 2024). Enquanto modo de gestão das diferenças, a identidade estabeleceu o sujeito racializado e a mulher como inferiores. Desse modo, as invenções ocidentais de raça e gênero (des) organizaram as existências tomando a anatomia como

determinação (Oyěwùmí, 2021).

Quer seja em uma leitura sobre os movimentos feministas brancos que operaram com o termo mulher como identidade universal (conforme discutido na seção 1); quer nas considerações acerca do colonialismo como produtor de raça, enquanto “uma identidade sem alteridade” (Barros, 2024, p. 142) e de gênero, como invenção colonial que instaura uma outra (des) organização da vida em sociedade por meio de uma hierarquia estabelecida pela anatomia (Oyěwùmí, 2021), vemos que a ideia de identidade reduz pluralidades à unidade:

A luta da *mulher*, a partir do momento que se fala a palavra mulher, *a luta*, ela é a *mesma*. É claro que vai ter os diferenciais, mas a *luta da nossa sobrevivência*, gente, ela é a mesma (Isabel).

Eu entendo que nós *somos mulheres*, e o grupo é proposto *para que as mulheres se escutem, se respeitem, e passem a respeitar ao próximo* (Maria Felipa).

Acho que é a mesma lógica de uma questão de cotas, assim. Existe uma injustiça muito grande. Mas fazer isso, em alguma medida, talvez, destacar, por exemplo, a mulher branca não falar, por que não? Aí eu fico incomodada com isso. Que vocês não entendam que eu estou com picuinha. Não é isso, gente. Pelo amor de Deus. É no sentido assim, por que tem que passar na frente agora a preta? Mas aí eu penso assim, ‘*não é igual? Então é igual, né? É só isso.*’ Eu estou pegando um ponto bem bobinho, bem medíocre. Mas por que assim, poxa? ‘*Somos iguais, somos iguais*’ (Neuza).

É uma visão de acolhimento a qualquer tipo de mulher, você *se reconhece como mulher*? Bora, minha filha, vem, estamos juntos, entendeu? *Não tem essa questão dessa diferenciação...* (Angélica).

Diante das evidências das diferenças entre mulheres, desveladas por raça (pois a partir da iminência de racismo, *isso* pode falar) - vemos uma resposta pela via da identidade de mulher. Reconhecemos que essa resposta está intrinsecamente relacionada à questão de trabalho grupal: “o que é ser mulher?”, pergunta que remete à construção identitária, como aponta a utilização do verbo ser. O verbo ser indica “ter identidade, característica ou propriedade intrínseca”; “apresentar-se em determinada condição ou situação”; “estar”; “fazer parte do conjunto dos entes materiais ou das entidades ideais ou abstratas do universo”; “ter existência real, existir” (Oxford Languages, 2026). Desse modo, reconhecemos que adotar o verbo ser na formulação da pergunta feita ao grupo de mulheres engendra uma armadilha na medida em que incorre na concepção essencialista de que alguém é (nasce) uma mulher, posição contrária ao entendimento da psicanálise e dos movimentos feministas. Assim, admitimos que a questão provocadora carrega em si a dimensão de identidade, que, ao remeter à existência, pode facilmente deslocar para respostas essencialistas. Esta observação é importante para a análise das respostas grupais, uma vez que localiza um impasse já colocado desde a constituição grupal.

Ainda em torno das considerações acerca da formulação da pergunta que norteou o trabalho coletivo, a psicanálise concebe que à questão o que é uma mulher? só pode ser respondida uma a uma, dado o caráter singular de construção para cada sujeito que se afirma como mulher. Nessa direção, é notório que uma pergunta impossível de ser respondida de modo universal tenha sido dirigida ao grupo de mulheres. Contudo, convém destacar que o objetivo proposto foi de um trabalho de construção em torno da questão a qual todo aquele identificado à feminilidade precisa lidar, ou seja, importa mais a invenção de um trabalho singular em torno da questão do que uma resposta. Assim sendo, a impossibilidade de uma resposta única foi tomada como direção de trabalho: parte de um suposto universal para o que é singular.

Discutimos na primeira seção que a investigação psicanalítica acerca da sexualidade feminina toma a feminilidade como questão: “o que quer a mulher?”, como interrogou Freud. Por seu turno, Lacan reformula a pergunta freudiana em “o que quer uma mulher?”, substituindo o artigo definido a, pelo artigo indefinido uma. Na concepção lacaniana, a feminilidade é remetida à emergência do real, não-toda fálica, haja vista a ausência de um significante do que é A mulher. Daí a famigerada formulação “A mulher não existe”; pois só pode ser contada uma a uma (Lacan, 1972[73]/1985). Para compreender tal asserção, ao observar o primeiro nível das tábuas da sexuação, podemos identificar a referência ao verbo ser-existir; e como Lacan irá pensar as identificações sexuadas nesses termos, a partir dos semblantes Homem e Mulher:

HOMEM	MULHER
$\exists x \bar{\phi}x$	$\bar{\exists}x \bar{\phi}x$
$\forall x \phi x$	$\bar{\forall}x \phi x$
$\cancel{S}$	$S(\cancel{A})$
$\phi$	$a \quad \cancel{I/a}$

Figura 1 - Tábua da sexuação apresentada no seminário *Mais, ainda...* (1972-73)

Do lado Homem, podemos ler: existe ao menos um x tal que a função fálica não se aplica, representado pela barra acima de  $\Phi x$ , indicando negação. A existência de ao menos um em que a função fálica não incide estabelece uma exceção, pela qual um conjunto universal pode se formar. Sobre todos aqueles submetidos à lógica masculina, incide a norma fálica, sugerindo um ideal identitário integralmente remetido ao falo. Do contrário, no lado Mulher, está colocado que não existe ao menos um para qual a norma fálica não incide, sugerindo que não há exceção da regra, formando um conjunto que não é uma unidade fechada. Assim, para

não-todo x a função fálica incide. Daí a dimensão de singularidade que a lógica não-toda do feminino aponta (Lacan, 1972[73]/1985).

Na proposição lacaniana, as posições sexuadas são pensadas pelos atravessamentos dos semblantes civilizatórios, que significam o que é ser um homem e uma mulher. Todavia, tratam-se de posições não essencializadas, pois um sujeito que se coloca no lado homem pode ser uma mulher (identificar-se como uma), assim como o contrário. Eis como mostra a posição histórica em relação ao sexo: “o que é ser uma mulher?”, pergunta a histórica-mulher (Lacan, [1956]/1985). A histeria interroga gênero a partir da identificação ao masculino (Dunker, 2014), dada a inexistência no inconsciente de um significante sobre o que é ser uma mulher.

Tais formulações sugerem que a primazia do falo ofereceria um significante privilegiado no inconsciente pelo qual um sujeito identificado como homem poderia se orientar, mas o mesmo não ocorreria para quem se identifica como mulher. Porém, como está proposto na teoria lacaniana, há para todos os sujeitos (homens e mulheres) a incidência de um real que se coloca ante a impossibilidade da linguagem em recobrir o ser em sua totalidade. Assim, embora imaginariamente o significante fálico ofereça consistência ao masculino, todos são castrados. A lógica fálica é insuficiente para apreender o ser, como o feminino mostra.

Nessa direção, tomando o feminino como orientação do que escapa à norma masculina universalizante e a impossibilidade em delimitá-lo totalmente por essa lógica, a formulação da pergunta mobilizadora do trabalho grupal “o que é ser uma mulher?” não pretendeu estabelecer uma única resposta, o que seria o mesmo que dizer que A mulher existe, ou seja, que todas são iguais. Admitindo que a categoria ser/existência remete à construção identitária e que identidade é um mecanismo de gestão das diferenças (Barros, 2024); consideramos ser os discursos identitários um dos discursos do mestre moderno. Assim, a questão provocadora visou interrogar identidade de gênero a partir da posição histórica, que faz furo no discurso do mestre (Lacan, 1969[70]/1992), ao apontar a inconsistência em todo discurso que se pretende universal.

Por essa via, é que a aproximação nesta pesquisa entre psicanálise e os feminismos negros se mostrou profícua, pois, de modos distintos, ambos apontam para a violência em estabelecer uma lógica hegemônica diante dos fenômenos plurais humanos. Por meio dessas premissas, podemos ler que o apontamento sobre raça feito ao grupo de mulheres também interroga a identidade de mulher, ao abrir uma fenda que escancara que há distintos modos de ser uma. Contudo, indica o equívoco em fazer da categoria mulher uma condição para

estabelecer igualdade entre mulheres, já que há o risco da homogeneização de singularidades pela via da essencialização identitária. Como afirma hooks ([1984]/2019), identificar-se como uma mulher a partir de uma suposta opressão comum não é suficiente para sustentar um laço em comum entre mulheres.

O essencialismo preconiza identidade como condição fixa e imutável. Para a interseccionalidade, identidade é uma dimensão política fundamental, pois é tomada como ponto de partida para uma investigação e práxis crítica acerca das relações de poder e de como estas estruturam interseccionalmente subjetividades. Ao reconhecer a convergência entre marcadores sociais, situados em um contexto relacional e complexo, a prática interseccional possibilita dessencializar identidades. Ademais, considera a política identitária como via de empoderamento político, a exemplo da criação da identidade de mulher negra no Brasil, na década de 1970, que possibilitou construir estratégias de transformação social, mobilizando distintos segmentos sociais (Collins e Bilge, 2021).

Como lembra Barros (2024), militantes negras e lésbicas marxistas conceberam identidades como construções históricas sociais e não como essências subjetivas, a fim de construir uma política identitária. Ao citar a intelectual indiana pós-colonialista Gayatri Spivak (1996), as pensadoras afrocentradas Collins e Bilge (2021) defendem que o interesse da interseccionalidade é em uma identidade estrategicamente essencializada. A partir da proposição de Spivak, acerca de essencialismo estratégico, defendem que identidade pode ser usada como estratégia de articulação e de mobilização coletiva em torno de objetivos políticos, como fez o movimento brasileiro de mulheres negras.

No campo psicanalítico, as críticas quanto à noção de identidade concentram-se em argumentos que a concebem como alienante, ilusória, narcísica e potencialmente facista, por sustentar relações acríicas. A oposição psicanalítica à categoria identitária tem contexto histórico e pode ser lida em duas vertentes. A primeira corresponde ao posicionamento político desde Freud, diante dos horrores do nazismo que se fundou sobre argumentos identitários acerca da diferença entre arianos e todos aqueles que se distinguem destes, vistos como inferiores e não-humanos. A segunda se sustenta na própria noção de sujeito do inconsciente, dividido e parcialmente desconhecido de si, concepção oposta à identidade pela qual um sujeito pode se afirmar todo, como expressa na afirmativa “eu sou”. Na visão da psicanalista Tânia Riveira (2020), tais críticas servem à manutenção de privilégios, de uma posição supostamente neutra que não coincide com a ética psicanalítica.

A autora propõe tomar a identidade como via de reconhecimento da alteridade diante do contexto que esconde opressões pelo pretexto de semelhança e de igualdade, por meio do

que chamou de um discurso “pseudo-identitário”. Por pseudo-identitário se refere ao uso da dimensão identitária a serviço da não-aceitação do diferente. Um exemplo é a identidade de brasileiro, que pautada na miscigenação da raça e no mito da democracia racial, apaga as diferenças sob o argumento de constituição pela mistura de povos e raças (Riveira, 2020). Uma outra leitura em defesa da consideração de identidade é a de Barros (2024) que a concebe como o que mobiliza o processo de identificação, já que se trata de um processo, não é fixa e nem fechada. A impossibilidade de identidade, isto é, de completude, é o que a torna fluida e mutável.

Sendo possível uma mobilização da política identitária, dessencializar identidade é reconhecê-la como lugar político, ou mesmo, como estratégia para unir pessoas e grupos para lidar com as opressões. Todavia, a política identitária também pode servir a atitudes opressoras, a exemplo do populismo da extrema direita, que se vale da identidade nacional para promover políticas públicas contra imigrantes (Collins e Bilge, 2021).

Nesse sentido, embora defendam a política identitária como empoderamento político, as pensadoras Collins e Bilge (2021) mostram como é fazer interseccionalidade, pois admitem que cabe interrogar quem mobiliza identidades e com quais objetivos. Quer dizer, é tanto quanto importante se atentar a como as respostas à colonialidade são produzidas, como defende Akotirene (2023). A autora sugere o termo identidade política em detrimento da política identitária, que, em sua visão, oferece respostas identitárias à matriz colonial; enquanto a identidade política formula respostas situando identidades nas relações de poder (Akotirene, 2023).

Como vemos, não há entendimento consensual. O termo identidade mantém tensionadas definições fechadas em si mesmas, pois, se de um lado, é importante na luta por direitos; de outro, pode levar à obliteração de subjetividades. Na psicanálise, Barros (2024) argumenta ser a identidade uma ilusão subjetivamente necessária, pois na busca narcísica por completude pela via da identidade, o sujeito estabelece identificações, pode se manter no laço social. Por sua vez, Ambra e Paulon (2019) reconhecem que a identidade aponta para a posição de enunciação do sujeito uma possibilidade de nomeação no corpo social de seu sofrimento, embora possa fixá-lo em um modo de gozo impedindo a transformação da experiência de sofrimento. Por exemplo, uma mulher negra, ao se valer dos significantes mulher e negra, está falando sobre seu lugar nas relações sociais e sobre as estruturas interseccionais que atravessam sua subjetividade. Certamente pode, a partir desses termos, dizer de um modo de sofrimento materialmente estabelecido. Entretanto, se faz dos termos “mulher negra” uma verdade sobre si, uma fixação de gozo pode se estabelecer, dificultando

outras elaborações da experiência de ser mulher e de ser negra.

Para compreender melhor, lembramos que a verdade em psicanálise é sempre semi-verdade, será sempre incompleta, dada a impossibilidade linguageira de tudo dizer. A produção de identidades hegemônicas, a partir de modos de sofrimento específicos, é um exemplo do que Ambra e Paulon (2019) entendem como a captura do real do sofrimento pelo imaginário. Trata-se da busca por legitimação da experiência por meio de uma afirmação imaginária, que crê, na repetição performática, uma forma de consistência (busca por unidade) e de inteligibilidade do sofrimento. Quer dizer, apresentar-se como mulher negra possibilita dizer sobre um sofrimento subjetivo, mas pode se comprometer ao homogeneizar as experiências, se, enquanto categoria identitária, afirmar que todas as mulheres negras são iguais e sofrem do mesmo modo. Por outro lado, o imaginário pode apontar para a emergência do real nos discursos que silenciam radicalmente as políticas identitárias, ao estabelecerem um universal como meio de reiterar a expulsão das identidades do domínio da vida, cujo efeito é a tentativa de apagamento das diferenças.

Assim, a pergunta disparadora: “o que é ser uma mulher?” considerou trabalhar com a categoria identitária de modo estratégico, e foi importante para o encontro entre mulheres e o estabelecimento de um objetivo em comum: transmitir, por meio das narrativas das histórias de vida, o que é ser uma mulher para cada uma. Contudo, ao se constituir como um coletivo de mulheres em torno do ideal de união e igualdade, produziu uma identidade em comum sobre o que é uma mulher, reproduzindo na dinâmica grupal a lógica identitária tal como preconizada pelos estereótipos da feminilidade eurocentrada, cujo impasse é a exclusão de mulheres.

#### ***4.1.2 Mecanismos de defesa e o pacto de silenciamento***

O estudo das massas empreendido por Freud torna possível uma leitura psicanalítica acerca das dinâmicas de grupo. Conforme mencionado de modo sucinto na primeira seção, as vivências grupais operam alterações sobre o Eu. Antes de discorrermos acerca dos fenômenos grupais, cabe destacar com Freud que a distinção entre psicologia individual e psicologia social é tênue, pois a escuta do singular remete a um particular que não é individual, já que o sujeito, por se constituir na relação com o outro, está constantemente referido no laço social (família, nação...). Um sujeito vive simultaneamente em diversos grupos, em que o Eu está sob constante influência. Em um grupo, as repressões são enfraquecidas ou anuladas; o sujeito se sente mais corajoso, renuncia às tendências individuais em favor da coesão grupal; vive

uma exacerbação afetiva e uma inibição do pensamento (Freud, [1921]/2020); assim, em um grupo o sujeito está mais sugestível.

A análise grupal possibilita tecer leituras sobre como os sujeitos se relacionam. Desse modo, é importante destacar que as interpretações sobre os fenômenos produzidos na experiência grupal objeto deste estudo correspondem aos modos de enlaçamento grupal e não são lidas como expressões de posições individualizadas. Cabe considerar como o grupo se constituiu, o local e a época, quem são as mulheres que o integraram, pois, uma vez que as respostas foram produzidas numa lógica de grupo, respostas distintas poderiam ter sido construídas em outras circunstâncias.

O coletivo de mulheres “Nós que Enlaçam” foi fundado com o objetivo de escutar mulheres em suas histórias de vida; enquanto uma via de agenciamento das questões que envolvem ser uma mulher numa estrutura patriarcal, colonial, misógina e racista, como a que vivemos na América Latina. As primeiras mulheres se reuniram no ano de 2021, época em que vivíamos a pandemia mundial da Covid-19 sob a não gestão de um governo de direita, que já havia feito vários pronunciamentos misóginos, homofóbicos, transfóbicos e racistas; além de vetar investimentos públicos em políticas que visavam os direitos das minorias majoritárias: “durante o governo, Bolsonaro reduziu a atuação da Secretaria de Políticas para Mulheres, desmontou conselhos voltados à população LGBTQIA+ e enfraqueceu políticas de igualdade racial” (Cut Brasil, 2025), evidenciando um posicionamento negacionista frente às diversas realidades sociais. Esse cenário nacional foi primordial para o objetivo grupal, como será colocado logo mais.

A maioria das mulheres integrantes do coletivo nasceram em cidades do interior do estado de Minas Gerais, Brasil, e os encontros ocorreram em uma cidade da região metropolitana, localizada a 78 km da capital Belo Horizonte. Conhecida por suas inúmeras montanhas e belas paisagens, Minas Gerais é um dos estados brasileiros de maior extensão territorial, sendo 586.513,984 km<sup>2</sup> e 853 municípios (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2026). Junto a outros três estados (São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo), compõe a região Sudeste, região mais populosa e tida como economicamente mais desenvolvida do país. O jeitinho mineiro é conhecido nacionalmente pelo caráter pacato, acolhedor, mas desconfiado; desconfiança que facilmente é quebrada depois de um dedo de prosa, acompanhada de um cafezinho com pão de queijo.

Convém mencionar que nas eleições presidenciais de 2018, sob o slogan “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, o ex-presidente Jair Bolsonaro foi eleito em Minas Gerais com a maioria dos votos, sendo 58,19% no estado e 65,59% na capital Belo Horizonte (Gazeta do

Povo, 2018). Já nas eleições de 2022, a virada foi acirrada: o atual presidente Luis Inácio da Silva foi eleito no estado com 50,2% dos votos. Contudo, na capital mineira, Jair Bolsonaro se manteve como a escolha da maioria, com 54,25%, assim como em nosso município, em que recebeu 58,44% dos votos (O Globo, 2025). Uma interpretação superficial concorda que esses números representam senão uma adesão à lógica facista da extrema direita, uma forte resistência à intervenção estatal com foco em justiça social e equidade.

Considerando que o fenômeno das violências contra mulheres são expressões contundentes da desigualdade de gênero, configurando um grave problema público, o RASEAM - Relatório Anual Socioeconômico da Mulher, de 2025, desenvolvido pelo Ministério das Mulheres (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2025) informa que, em 2023, foram mortas quase 4 mil mulheres. Os índices de homicídios de mulheres registrados por 100 mil habitantes mostram uma queda de 2017 a 2019 (de 4,7% para 3,5%), seguida de estagnação desde 2021 (média de 3,5%). Nos números por estado, Minas Gerais apresentou média de 2,6%, inferior à média nacional, sendo: 295 mortes em 2019; 270 em 2020, 249 em 2021, 272 em 2022 e 280 em 2023 (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2025). Embora os dados informem sobre a redução das taxas de homicídios de mulheres, o relatório defende ser possível que esses dados estejam subnotificados, devido às dificuldades de cobertura do sistema e denúncias não feitas. Em 2024, a Central de Atendimento à Mulher, o disque 180, registrou 12.815 ligações no estado de Minas Gerais (Brasil, 2025), o que pode indicar que mulheres e terceiros têm recorrido mais ao dispositivo, resultando em um possível aumento nas taxas oficiais dos próximos anos.

Feitas as observações que situam o coletivo de mulheres em um contexto político, histórico e culturalmente machista e misógino, seguimos a análise psicanalítica da constituição grupal, retomando Freud, que cita Le Bon:

o fato mais notável apresentado por uma massa psicológica é o seguinte: não importa quem sejam os indivíduos que a compõem, se seu modo de vida, sua ocupação, seu caráter ou sua inteligência sejam semelhantes ou dessemelhantes, o simples fato de que eles sejam transformados em massa os dota de uma espécie de alma coletiva. Essa alma os faz sentir, pensar e agir de uma maneira completamente diferente de como cada um deles sentiria, pensaria e agiria isoladamente. Certas ideias, certos sentimentos só surgem ou só se convertem em atos nos indivíduos ligados à massa. A massa psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos ligados entre si por um instante [...] (Le Bon, p. 13 *apud* Freud, [1921]/2020, p.140).

Em um grupo, as características individuais são apagadas; o homogêneo encobre o heterogêneo: “as funções inconscientes que são semelhantes em todos ficam expostas à vista” (Freud, [1921]/2020). Interrogando quais mecanismos inconscientes estão presentes na

interação grupal, Freud recorreu ao conceito de libido, correspondente à unidade quantitativa pulsional, presente em tudo que se refere ao amor. É devido ao amor pelo líder (que pode ser um ideal, uma ideologia, uma causa) e pelos pares que a massa exerce forte influência sobre o sujeito. Sendo fundado pelos laços amorosos entre os seus, um grupo se difere de uma multidão, ao estabelecer algo em comum pelo qual podem se reconhecer enquanto pares.

Tratando-se de uma experiência de amor, é com o narcisismo que o sujeito comparece na dinâmica grupal: renuncia a liberdade individual e busca estar de acordo com o grupo, em troca de proteção e da possibilidade de amar e de ser amado. Sabemos que o narcisismo, como acontecimento psíquico que instaura o Eu enquanto unidade psíquica, busca reiteradamente reviver a experiência de completude e de perfeição, miticamente perdida (Freud, 1914/1996). Por meio da identificação ao ideal e entre membros, diversos Eus formam uma unidade grupal, condição para que opere a sugestibilidade recíproca. Vivida como experiência amorosa, o grupo irá se defender ante à ameaça de desintegração da unidade grupal (Freud, [1921]/2020):

Ela não compreender a *essência do fundamento* de acolhida do *nosso coletivo* para poder fazer essa provocação, que não tem representatividade (Érica).

Quando a Marina chega, com o tom que ela chegou, assim, de agressividade, de não entender o *propósito* do coletivo (Anielle).

Sendo que *ela não entende* o que está acontecendo, *a história*, ela não se abriu a isso (Rita).

Provocar, vem nos provocar, de que nós temos que ter um grupo com mais representatividade preta ali, mexeu no fundo do meu coração mesmo, porque mesmo sendo preta, eu acho que nós precisamos entender que *somos um grupo de mulheres que se escutam*, sabe? *Não é um grupo de...* Porque se a gente for falar de minorias aqui, então tá, tem poucas pretas, e trans, e gordas, e magras, e anãs, as minorias. *Se a gente for um grupo que luta por minorias*, a gente vai perder totalmente o... Como é que fala? *O coração do nosso grupo*, que é *um grupo de escuta...* então, assim, vamos fazer recorte? Se for fazer recorte, o nosso coletivo perde a *nostra essência* de relato e audiência, de cuidado (Maria Felipa).

Podemos colocar, igual colocamos o José<sup>3</sup>, que é um homem hétero cisnormativo, e a própria Marina, que é uma militante feminista preta, para poder falar, podemos. Mas acredito que antes da fala de cada uma, já que não está dentro do *nosso núcleo*, essas pessoas precisam entender como funciona o *nosso coletivo*. Porque é um coletivo de corpos políticos, sim, *mas não é um coletivo político*. *A Marina pecou em não procurar conhecer o nosso coletivo antes de falar*. Ela ia falar de uma causa legal, mas antes de falar da causa, ela precisava compreender o fundamento, primeiro, o *fundamento de fundação* do *nosso coletivo*, para depois criticar a falta de representatividade (Érica).

Para mim, *ela foi ofensiva* na hora que ela vira e fala assim, ‘olhando as fotos aqui, eu vejo que tem poucas mulheres negras, duas ou três, se eu não me engano’, então assim, ela, eu senti que ela estava ali apontando dedos, e ela foi convidada para falar de mulheres, da luta das mulheres, e quando ela levanta dados de quantas mulheres estão mortas, espancadas... Esse foi o meu questionamento, eu achei a fala dela extremamente infeliz, sabe, porque eu *me senti comparada, a impressão que eu tive*

*foi que a luta das outras mulheres, que não são negras, ela é menor. E se a gente for olhar a luta da mulher, a partir do momento que se fala a palavra mulher, a luta, ela é a mesma. É claro que vai ter os diferenciais, mas a luta da nossa sobrevivência, gente, ela é a mesma.* Todo dia, a cada não sei quantos segundos, minutos, morre uma mulher. E outra coisa, quando o cara vai chegar para estuprar uma mulher, ou matar ela, ele não pergunta se ela é preta, se ela é branca, não. E isso me incomodou muito (Suzana).

Tipo assim, que chegasse e levantasse a questão, mas que não tivesse esse tom, para mim, de *competição*, como se ‘eu estou no caminho certo com o meu coletivo, e vocês não’ (Angélica).

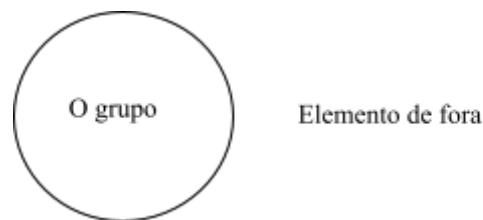
A psicanálise ensina que todas as relações humanas são atravessadas pela ambivalência. Uma vez estabelecida uma ligação afetiva, esta será composta por uma tendência carinhosa, gentil e tolerante; e uma corrente hostil-agressiva. Já que na cultura ocidental judaico-cristã a agressividade em relação a outra pessoa deve ser negada; a menos sob o pretexto da diferença (quando é incitada a aparecer), a inclinação agressiva é recalçada e predomina a relação terna. Sendo assim, na vivência de grupo, o narcisismo opera promovendo uma maior tolerância entre os membros, enquanto a hostilidade é recalçada e justificada de modo racional. De maneira distinta entre membros, em relação aos não-integrantes, a intolerância é exaltada devido à necessidade de diferenciá-los do grupo (Freud, [1921]/2020). Qualquer insinuação à unidade grupal que o encontro com a diferença possa incitar, não passa despercebida:

Porque o coletivo, ele veio com *um propósito*. O outro coletivo tem outro propósito. E se a gente se apegar demais a essa crítica que foi feita, a gente vai se perder do que a gente está querendo fazer. Tudo que eu consegui ver ali naquele discurso foi pegar um ponto que ela encontrou que seria fraco e faria todo mundo repensar se estava fazendo uma coisa boa, que era o fato *dela ver que teriam menos mulheres pretas ali no grupo* e tudo mais. E usou isso como uma *alfinetada* mesmo, mas por ego de grupo, realmente. De, pô, já tem a gente, a gente faz um trabalho maravilhoso, para que tem que ter mais um? Então, para mim, foi simplesmente nesse intuito. Ela pegou um ponto, não tirando o que ela já tinha passado, do mais que tem, todo mundo sabe que não tem como a gente tirar isso de ninguém (Suzana).

Nos trechos extraídos acima, identificamos dois modos pelos quais o grupo se defende ante ao apontamento da divisão entre mulheres pela marca da raça: o primeiro, que explicitamente contesta a fala de Marina, quer seja por sua intenção (provocadora); quer pelo argumento de que desconhece o coletivo “Ela não compreender”; “não entender”; “A Marina pecou em não procurar conhecer o nosso coletivo antes de falar”. O segundo modo pela interpretação da intenção “alfinetada”; “crítica”; “provocação”; e a entonação da fala: “ela foi ofensiva”; “esse tom de competição”; “deselegância”. Sobre a expressão da hostilidade-agressividade para o de fora, Freud diz:

nas aversões e repulsas que emergem explicitamente contra estranhos que estão próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor por si próprio, de um narcisismo que anseia por autoafirmação e que se comporta como se a ocorrência de uma irregularidade em suas formações individuais trouxesse consigo uma crítica a elas e uma convocação a reconfigurá-las” (Freud, [1921]/2020, p. 175).

Segundo a proposição freudiana, o componente externo ao grupo, percebido como estranho ou diferente, também tem importância na função de coesão grupal. Primeiro porque mantém recalcada a hostilidade entre membros, que pode se expressar de maneira evidente ao ser direcionada para o elemento externo. Em segundo, porque ao recusar a diferença (apontada pelo elemento de fora), o grupo reforça as ligações afetivas e o compromisso grupal.



Avançando na análise dos processos defensivos, o segundo aspecto presente na atitude defensiva está colocado no argumento de que Marina não conhecia e não procurou conhecer o fundamento, o propósito e a essência do coletivo. Mas de qual fundamento essas mulheres se referem?

*Somos um grupo de mulheres que se escutam. O coração do nosso grupo, que é um grupo de escuta...nossa essência de relato e audiência, de cuidado (Maria Felipa).*

E o *nosso projeto* não foi feito para *excluir* ninguém, nem para *calar* ninguém. Muito pelo contrário, ele foi feito *para ouvir todas e as diferenças de todas*, entendeu? Então, assim, como quem nunca pertenceu a nenhum movimento, quem nunca se sentiu pertencida a nenhum movimento, a nenhuma coisa efetiva, pela primeira vez eu estar me sentindo pertencente a um lugar por atender aos critérios que esse lugar exige, eu acho que isso não tem que mudar, não. Eu acho que *a gente precisa falar e ouvir todas nós* (Dandara).

O seu coletivo, o coletivo que você fundou lindamente, nos coloca num *lugar de fala, de acolhimento e de equidade*, ou seja, todas nós temos tempo para poder falar, podemos falar da nossa história, podemos falar o que a gente quiser, e ali, depois dos nossos relatos, a gente é acolhida de uma forma como em lugar algum nós somos acolhidos, e muitas vezes nós somos acolhidos mesmo dentro da família. Então é nesse sentido. *Mas não é um coletivo político*. Quando a gente fala que o coletivo não é político, é nesse sentido que você pontuou, e que não é de politicagem, no caso. Não é um coletivo que está com o intuito de até então correr atrás de políticas públicas (Érica).

Eu não estava no lugar, no meu lugar de pertencimento, ao qual eu agradeço vocês de terem me feito estar (Érica).

Eu só sei que eu amo todos vocês e eu sou apaixonada por esse coletivo e eu me encontrei no *lugar de pertencimento* nesse coletivo que eu não quero sair, eu não quero que esse coletivo... De verdade, eu acredito que a maioria de nós não quer

que esse coletivo perca essa *essência* (Maria).

É uma *essência* de acolhimento, de relatar e ouvir e, de alguma forma, curar as nossas dores. Foi o que eu entendi. Se eu não entendi, então... Estou pronta para poder entender (Suzana).

Posso falar um minutinho? Caramba! Perdoe esse lugar de fala, mas eu queria só ouvir vocês porque eu estou engatinhando, tanto sou recém-chegada no coletivo, como nessas *linhas de frentes, de batalhas, que muitas de vocês já estão aí há muitos anos*, meninas jovens, bebezinhas ainda, mas já com tanta casca, com tanta potência, com tanta condição mesmo, gabarito para poder falar. E eu, mulher branca, até então meio *desconectada com essa questão de que existem mulheres diversas* na questão do que sofrem lá na sua formação, na base. E não vou levantar mais questões sobre a fala da Marina, que no momento em que ela falou realmente me doeu, mas me doeu de uma forma assim, sabe quando dói, mas não é... Não foi... Não era meu, aquela dor não é minha. *É minha como mulher, mas não minha quanto na possibilidade de que isso um dia me aconteça*. Mas aí eu achei que ela, como muitas pontuaram, a questão de *deselegância*, de falar no momento. Mas depois, quando foi trazido isso para o grupo, eu entendi realmente a importância e hoje eu queria só ouvir vocês. Porque várias luzes foram acendidas aqui dentro, vários corredores escuros aqui na minha cabeça, como a Elza colocou, que a cabeça é diferente, a cabeça da mulher preta é diferente da cabeça da mulher branca. E isso me acendeu hoje. Porque realmente é uma construção e... Na verdade, eu quero agradecer por esse momento, por essa possibilidade de absorver conhecimento com vocês e de me trazer também para um local de guerra, que eu não tinha ainda achado que me pertencia e que é com a gente mesmo (Maria).

Chamamos a atenção para o deslizamento discursivo quanto à posição de Marina (ela não sabe o que está falando) para o argumento que expõe o ideal que mobiliza a experiência grupal (somos um grupo que acolhe e escuta igualmente mulheres). Diante da diferença sentida como crítica, ameaça, ferida narcísica, o grupo produziu uma resposta construída em torno de um ideal. Essa constatação exige identificarmos qual o ideal em comum do coletivo de mulheres que a mensagem da diferença parece ter ameaçado. Recorremos uma vez mais à teoria freudiana de grupos:

É indubitável que existe em nós - quando notamos em outro o indício de um estado afetivo - uma tal tendência a recair no mesmo afeto, mas com que frequência resistimos a ela com sucesso, rechaçamos o afeto e muitas vezes reagimos de maneira inteiramente oposta? Por que, então, cedemos regularmente a esse contágio em massa? (Freud, [1921]/2020, p. 160).

O contágio em massa ocorre devido à sugestionabilidade, exercida pelo líder, mas também entre membros: “a ligação recíproca entre os indivíduos da massa é da mesma natureza que essa identificação nascida de um elemento em comum afetivamente importante, e podemos supor que esse elemento em comum resida no tipo de ligação com o líder” (Freud, [1921]/2020, p. 181-182).

Como já colocado, um grupo é constituído por dois tipos de ligações: o amor ao líder e o amor entre os membros. O líder não necessariamente é encarnado por uma pessoa, pode corresponder a um ideal, a um desejo em comum. Os fenômenos grupais e seus efeitos

alienantes são compreendidos pela natureza das relações afetivas, que sofrem uma regressão a um estado anterior: a identificação. Enquanto um processo psíquico, a identificação é a relação primordial à ligação objetal, antecede o Édipo e ambivalente desde o início, pois deriva da fase oral da organização libidinal, em que o objeto de amor incorporado pelo ato de comer é por essa via, extinto. Há duas tendências no processo de identificação: como modelo (o que gostaria de ser) e como objeto (o que gostaria de ter). Logo, um sujeito pode se identificar com alguém por querer se parecer com essa pessoa ou por desejar conquistá-la. Ao propor três fontes da identificação, Freud informa que a identificação pode acontecer: por hostilidade; pelo amor (em que é introjetado um traço do objeto pelo Eu) e pelo sintoma (não por solidariedade, mas como lugar recalcado em que os dois Eus podem se coincidir) (Freud, [1921]/2020).

Na composição libidinal de uma massa, o sujeito se aliena a um Ideal de Eu, substituto do Eu ideal, como possibilidade de reviver a completude narcísica. De acordo com a teoria da libido, há uma tendência dos seres vivos em se reunirem em unidades amplas; afinal, “o indivíduo sente-se incompleto quando está sozinho” (Freud, [1921]/2020, p. 194). Para Freud, não é instintual o desejo humano por junção grupal, mas sim, uma formação secundária. A pulsão gregária, não restrita ao instinto, faz com que pessoas se reúnam por justiça social e pela exigência de igualdade entre pares (Freud, [1921]/2020).

Lembremos a questão que mobilizou o trabalho grupal: “o que é ser uma mulher?”. Algumas das mulheres que compuseram o coletivo foram escolhidas por sua atuação em favor dos direitos de mulheres e da igualdade de gênero; ou seja, mulheres com algum letramento de gênero. Em nossa leitura, o ideal que mobilizou as identificações grupais corresponde ao da união e igualdade entre mulheres, uma aposta de acolhida, escuta e pertencimento pela condição de ser mulher. Como propõe a leitura freudiana, o sujeito se une como tentativa de estabelecer justiça social. A alienação ao ideal de igualdade era defendida por muitas das integrantes, antes mesmo da formação do coletivo, mas com a junção grupal, ganhou força como aposta de superação da lógica masculina patriarcal, que estimula a competição e a rivalidade entre mulheres. A adesão ao ideal de igualdade adquire ainda mais consistência ante ao cenário político nacional/local conservadorista vigente na época, que escancarou machismo, sexismo, racismo, homofobia e transfobia deliberadamente.

Porém, o ideal de igualdade entre mulheres traz um impasse que se coloca na premissa que carrega: pressupor igualdade é negar as diferenças. Nessa direção, o que permite afirmar que houve negação das diferenças no coletivo de mulheres? Primeiro, é preciso remeter à análise das narrativas das histórias de vida (feita na seção 2) que mostrou como as diferenças,

remetidas ao caráter singular de cada história, emergem das experiências comuns:

A Rosa falou lá o que ela sofreu sendo preta, eu posso falar o que eu sofri sendo preta. A Elza vai falar o que ela sofreu sendo preta. Sabe? Cada um vai falar de si o que sofreu. Mas a Elis vai falar o que ela sofreu sendo branca. Todo mundo vai falar, e a gente vai reconhecer no outro a dor e a necessidade do aprendizado. Na diferença que cada uma de vocês tem, faz todas nós aprendermos a ser melhor (Maria Felipa).

Considerando que as diferenças atravessaram a dinâmica grupal, como a fala acima de uma das integrantes explicita, o que explicaria a produção de uma resposta pela via da igualdade? Recorremos mais uma vez ao ideal de igualdade para progredir em nossa leitura. É de comum acordo que mulheres vivem cotidianamente opressões. Discorremos acerca da ideia da opressão comum na primeira seção, que foi tomada nos campos feministas como uma identidade em comum, uma condição de mulher. Contudo, defendemos junto aos feminismos negros, como a ideia de opressão comum pode servir para reproduzir violências entre mulheres e, ao mesmo tempo, mantê-las veladas, pois, além de presumir uma suposta igualdade simplesmente pela característica de oprimidas, ignora que mulheres reproduzem opressão intragênero (hooks, [1984]/2019). Nessa direção, podemos reconhecer a importância do apontamento feito por Marina ao grupo, que, ao interrogar a diferença entre mulheres pelo marcador racial, provocou uma rachadura que tensionou a dinâmica grupal, direcionando o olhar para as relações entre mulheres.

Por essa via, na análise das relações grupais, é necessário reportar à minha posição no grupo. Primeiro, porque se constituiu a partir de um convite feito por mim a cada uma das integrantes. O aceite do convite explicita a dinâmica transferencial, que reconheceu em mim uma suposição de saber. Eu dirigia a dinâmica dos encontros, organizava os cronogramas e era solicitada pelas integrantes a direcionar o coletivo nas decisões. Nesses momentos, devolvia as interrogações e decisões para o grupo, com o objetivo de que as deliberações fossem coletivas. Busquei uma atuação orientada pela função de analista, visando manter o desejo em causa como via de mobilização das questões grupais.

Diante dos esforços em sustentar uma dinâmica em que o coletivo falasse e se responsabilizasse por si, é digno de nota a observação que uma figura de analista branca, cisgênero, heterossexual, com educação superior, pode (ou não) mobilizar. Na direção do argumento da identidade como via de reconhecimento das diferenças (Riveira, 2020), localizar minha posição no grupo e na construção desta pesquisa é admitir que não há sujeito neutro. Sob essa perspectiva, há de se considerar algumas questões que estavam colocadas antes mesmo da constituição grupal.

A pergunta “o que é ser uma mulher?” remete à questão identitária. A partir da lógica

identitária, discorremos brevemente como é fácil deslizar para uma concepção essencialista, que naturaliza experiências (Butler, [1990]/2021); Oyěwùmí, 2021) e fixa posições discursivas. A essência grupal mencionada nas falas corresponde ao fundamento do coletivo, estabelecido pela identificação como mulher. Contudo, foi feito sem interrogar de qual mulher se trata, negando as diferenças. Como colocado nas seções 1 e 2, por vezes, os próprios movimentos feministas operam com o significante mulher como neutro, quer seja naturalizado com base na distinção anatômica, quer negando a dimensão de raça: em que o significante mulher é utilizado como sinônimo de mulher branca (hooks, [1981]/2002).

Admitimos que uma forjada neutralidade no significante mulher também se evidencia no campo psicanalítico. Ao se valer do termo sem considerar os marcadores sociais que apontam para o reconhecimento das diferenças, um analista pode reproduzir a lógica alienante identitária universal, dificultando a mobilização subjetiva, ao não se interrogar de que lugar social escuta um sujeito. Nessa direção, observamos como os debates acerca de raça, de gênero e de classe estiveram contraditoriamente às margens do trabalho coletivo de escuta das histórias de vida; pois não houve outro momento para serem tratados até que o apontamento de Marina os mobilizassem. Admitindo mulher como equivalente à mulher branca cis hetero, de classe média; categoria que se apresenta como neutra ao excluir as dimensões de raça, de classe, de educação e até mesmo de gênero; vemos como a presença de uma analista branca, cis e hetero pode corroborar com o silenciamento e a opressão entre mulheres.

Assim, mesmo que a perspectiva da interseccionalidade entre mulheres já estivesse colocada, a defesa grupal operou uma tentativa de apagamento do apontamento feito, como uma tentativa em lidar com as diferenças entre mulheres. Vemos a reprodução de uma lógica que opera para conservar as coisas como estão, tal como expõe o pacto da branquitude. Tratando-se de um coletivo proposto por uma mulher branca, cis e composto pela maioria de mulheres não-negras, tomamos a brancura como paradigma para pensar as relações de poder que atravessaram a constituição do grupo, haja vista que foi o significante raça que provocou a rachadura grupal. Se a branquitude nega raça, a igualdade nega as diferenças; engendrando um pacto de silenciamento e de opressão entre mulheres. Reconhecendo o mecanismo defensivo adotado pelo grupo, resta compreender como pôde operar no coletivo de mulheres.

Negar é um tipo de defesa psíquica. Trata-se de uma recusa diante de um pensamento que o sujeito prefere não admitir; operada pela projeção (Freud, [1925]/2024, p. 305). Argumentamos que o grupo se defendeu narcisicamente do apontamento das diferenças feito pela via da raça, sentido como ameaça à coesão grupal e que o fez pela via da negação das diferenças. Como o ideal de igualdade operou a negação na experiência grupal? Para

responder a essa questão, recorreremos ao conceito de recalque.

O recalque se refere à operação psíquica em que uma representação é separada do afeto, repelindo-a para o inconsciente e a mantendo distante da consciência. Trata-se de um dos desvios pulsionais diante de uma satisfação pulsional que causa conflito com outras reivindicações e intenções subjetivas. É necessário pontuar que o recalque não extingue a pulsão no inconsciente, pode ser que “se organize ainda mais, dê origem a derivados, e estabeleça ligações” (Freud, [1915]/1996, p. 153-154), pois, na verdade, o recalque interfere apenas na relação da representação com a consciência. Assim, a pulsão pode buscar outras vias de desenvolvimento, assumir outras formas de expressão que, quando traduzidas para a consciência, provocam estranhamento e surpresa. O recalque não incide sobre todos seus derivados: quanto mais se mantenham afastados da consciência, mais acesso livre terão à consciência. Quando o psicanalista convida o sujeito a falar, via associação livre, solicita a produção de associações, isto é, de derivados do recalcado, a partir das quais o processo de tradução consciente do recalcado pode ser reconstituído (Freud, [1915]/1996).

Ao lançar mão da associação livre, o sujeito pode se deparar com um pensamento, ideia ou conteúdo que se aproxime do recalcado, levando-o a repetir a operação recalcante. Dessa maneira, o recalque não deve ser concebido como um processo que acontece uma vez e que produz resultados permanentes. Mantê-lo exige um dispêndio de energia psíquica, afinal, o recalcado exige pressão contínua em direção ao consciente (uma tradução) que, quando vacila, torna necessário um novo ato de recalque (Freud, [1915]/1996). Em termos psicodinâmicos, por ser conflitivo, a emergência do recalcado mobiliza defesas psíquicas. Devemos lembrar que tanto quanto importante o dispêndio de energia que visa manter o conteúdo recalcado distante da consciência, é “a atração do recalcado sobre aquilo com que ele possa estabelecer uma ligação” (Freud, [1915]/1996, p. 153). Nessa direção, o conteúdo recalcado pode emergir por meio de uma negação; afinal, negar é uma forma de “tomar conhecimento do recalcado; na verdade, é já uma suspensão do recalçamento, mas evidentemente não é uma admissão do recalcado (Freud, [1925]/2024, p. 306).

A negação incide uma separação entre a função intelectual e o processo afetivo, em que o “não” é o substituto intelectual do recalçamento, “é a marca característica deste” (Freud, [1925]/2024, p. 307). Pela negação, um conteúdo recalcado pode abrir caminho para a consciência, “negar algo no juízo significa, basicamente: isso é alguma coisa que eu preferia recalcar” (Freud, [1925]/2024, p. 307). Ao negar, o sujeito pode escutar o inconsciente, já que “na análise não ocorre nenhum ‘não’ advindo do inconsciente, e de que o reconhecimento do inconsciente por parte do Eu se expressa numa fórmula negativa” (Freud, [1925]/2024, p.

310).

Considerando a negação como um modo de escuta do inconsciente, “na interpretação, tomamos a liberdade de ignorar a negação e extrair o conteúdo puro da ideia que ocorreu” (Freud, [1925]/2024, p. 305). Assim, diante das formulações grupais em defesa do coletivo, e no que tange ao ideal, lemos: “nosso projeto ~~não~~ foi feito para excluir”; “~~não~~ somos um coletivo político”; “~~não~~ fazemos recortes”; “~~não~~ tem essa questão dessa diferenciação”. Admitindo que a lógica inconsciente é livre de contradições (Freud, [1915]/1996), as expressões evidenciam que, ao se defender, o coletivo de mulheres acabou afirmando o contrário do que defendeu: que exclui, faz recortes e diferenciação entre mulheres, tais como outros coletivos “políticos” (comparação que emergiu em algumas falas).

Nesta direção, concebemos como a produção discursiva da resposta grupal pela via da identidade de mulher, expressa na máxima “somos todas iguais, por sermos mulheres” revela uma identificação grupal à Marina, mulher que apontou a distinção entre mulheres. Lembremos que a identificação também ocorre pela via da hostilidade (Freud, [1921]/2020). Não podendo admiti-la conscientemente, o grupo negou as diferenças internas, projetando em Marina a representação da exclusão. Constatar as diferenças entre mulheres e, ainda, que mulheres excluem mulheres, teve como efeito uma fratura no ideal grupal de união e de igualdade, que não pôde se sustentar (afinal, ao estabelecer uma igualdade se exige a exclusão da diferença). Assim, o grupo se defendeu pela identidade de mulher, mas paradoxalmente, produziu exclusão de outras mulheres.

#### ***4.1.3 O feminino como saída ao impasse identitário***

As produções discursivas do grupo de mulheres diante da pergunta “o que é ser uma mulher?” indicaram na resposta identitária “somos mulheres e somos iguais na condição de mulher por sermos oprimidas”, um ideal de união e igualdade pelo qual puderam estabelecer provisoriamente um conjunto, mas que se revelou insustentável. Por essa via, recorreremos uma vez mais ao termo política identitária, em seu caráter de contradição, para abordar um outro ponto de tensionamento que emerge nas falas das mulheres do coletivo e que merece atenção.

A proposta da política identitária, como estratégia para fazer políticas públicas (Collins, Bilge; 2021) e como método de produção de respostas identitárias à matriz colonial (Akotirene, 2023), uma vez que o colonialismo se vale da identidade como mecanismo de opressão (Akotirene, 2023; Barros, 2019); implica o risco de que categorias identitárias produzam fixações de gozo que universalizam experiências e apagam singularidades (Ambra,

Paulon; 2019) bem como, de manter veladas opressões para melhor exercê-las (Riveira, 2020). Porém, “a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas” (Akotirene, 2023, p. 44).

Nessa direção, convém interrogar: seria a identidade um mal necessário? Como fazer política sem identidade? Como mostra a experiência do grupo de mulheres, a identidade de mulher permite mobilizar identificações entre mulheres, estabelecendo um modo de laço social. Assim sendo, se por um lado identificar-se como uma mulher permitiu o enlaçamento entre mulheres, por outro lançou um impasse: como manter a coesão grupal sustentada em torno do ideal de igualdade diante da exclusão de mulheres?

Não é porque a mulher preta precisa falar que a mulher branca tem que calar. O que a gente tem de mais rico no projeto e no Brasil é a *pluralidade*. E a gente está sempre dividindo essa pluralidade. Olha, a mulher branca aqui, a mulher negra aqui... E isso é feito o tempo todo e a gente não percebe, porque a gente quer acolher uma *minoría*, mas aí a gente acaba *excluindo* outras pessoas (Dandara).

Quando a Marina vem provocar de que nós temos que ter um grupo com mais *representatividade* preta [...] Porque se a gente for falar de *minorias* aqui, então tá, tem poucas pretas, e trans, e gordas, e magras, e anãs, as minorias. Se a gente for um grupo que luta por minorias, a gente vai perder totalmente o... Como é que fala? O coração do nosso grupo, que é um grupo de escuta. Se for um grupo aqui, que for agora, falar sobre negritude, embora a gente possa falar, sim. A Rosa falou lá o que ela sofreu sendo preta, eu posso falar o que eu sofri sendo preta. A Elza vai falar o que ela sofreu sendo preta. Sabe? Cada um vai falar de si o que sofreu. Mas a Elis vai falar o que ela sofreu sendo branca. Todo mundo vai falar, e a gente vai reconhecer no outro a dor e a necessidade do aprendizado. Na diferença que cada uma de vocês tem, faz todas nós aprendermos a ser melhor. Entende? Eu, por exemplo, depois do grupo, eu consigo ensinar meus filhos muito melhor sobre o respeito ao ser humano, a outras mulheres, porque eu consigo entender, escutar e acolher a dor de outra mulher. Sendo ela preta, ela branca, ela trans, ela bi. Sabe? (Maria Felipa).

Eu sou a prova que eu fui acolhida e ganhei um lugar que eu nunca imaginei ganhar dentro de um núcleo de mulheres, que, talvez se continuássemos nossas vidas cotidianas, eu não chegaria a encontrar em coletivo algum. Nem no coletivo X, por exemplo, que eu já fui convidada várias vezes e não ingressei, porque ali eu seria a mulher trans dentro do coletivo. Não, dentro do coletivo eu não sou tida como a mulher trans, eu sou tida como mulher. Então, essa essência do acolhimento, mulher, independente da representatividade dela na sociedade, ou no seu nicho, ou na sua coletividade, na sua paridade dentro do social, isso aí eu vejo no nosso coletivo. E eu, sinceramente, não acho que a gente precisa mudar isso. A gente precisa sim discutir esses temas dentro do nosso coletivo, que é importante, porque o nosso coletivo, eu nunca considere como coletivo feminista. E a gente precisa entender que existe um tal de coletivo comercial que desabona certos movimentos e certas causas. Então, assim, vamos fazer recorte? Se for fazer recorte, o nosso coletivo perde a nossa essência. Não vamos fazer recorte? Nosso coletivo vai manter a mesma essência de relato e audiência, de cuidado com aquela mulher que está fazendo seu relato, de amor, de carinho e tal (Érica).

Nós não estamos olhando as pessoas justamente se elas são pretas ou não, a gente tá olhando o que as pessoas têm dentro, né? (Suzana).

Não concordo com essa situação de que nós levantamos bandeiras, o nosso coletivo, e repito, quando eu fui convidada e quando eu ouvi todas as falas dentro

do nosso primeiro encontro do *segundo grupo*, da *segunda temporada*, eu me senti acolhida e pertencente. Eu não me senti em lugar de representatividade. Não. Eu me senti acolhida e pertencente. E eu acho que é isso que todas nós pensamos. A maioria de nós, pelo menos. Queremos *mais mulheres pretas*? Queremos. Queremos *mais mulheres trans*? Queremos. Queremos *mais mulheres gordas, bi, lésbicas*, de todas as diferenças e diversidades? Queremos. Mas vai depender do convite da próxima temporada (Érica).

Eu não quero ser injusta em momento nenhum, porque eu sei muito, me vejo em lugar de privilégio em vários momentos, isso me incomoda muito, eu faço assim de tudo que está no meu alcance para sempre que eu me percebo nesse espaço, tentar modificar, sabe? Eu não participo de uma mesa onde as pessoas diminuem outras pessoas, eu me movimento da forma que eu consigo me movimentar. E eu acho que eu me esforço bem, eu entendo a dívida histórica que a gente tem, eu entendo que, assim, eu nunca vou nem saber nessa minha vida o que é sofrer racismo [...] eu não sei o que é estar nesse lado, estar nesse lugar, e eu, assim, eu compreendo isso, e eu compreendo também que estar nesse lugar, o de estar suscetível a sofrer um racismo, não é um lugar agradável, obviamente, e que isso causa revolta. Então, assim, às vezes eu vejo nas palavras da Marina muita raiva, sabe? Que é o que eu consigo ver, mas eu não consigo hoje, assim, compreender que 100% dessa raiva seja somente oriunda dela ser uma mulher preta, porque eu fiz parte de um coletivo, que é um coletivo que ela também faz parte, e quando a Dandara me fala sobre pertencimento, eu vejo que eu entendo perfeitamente o que ela fala, não, lógico, na mesma proporção, porque eu estive mais bem aceita do lado das pessoas brancas, mas eu entendo o que não é pertencer, porque quando eu cheguei nesse coletivo (que fez parte), foi um momento muito difícil na minha vida, porque eu estava me separando, minha mãe estava com câncer, minha vida estava virando de pernas para o ar, eu fui mãe... volto de Belo Horizonte para cá, para tentar ser acolhida, e aí eu entro nesse coletivo, e aí tudo que eu não fui lá foi acolhida, porque eu senti... tem várias pessoas maravilhosas nesse lugar, várias mulheres que eu admiro para caramba; mas o coletivo em si nunca me acolheu, não foi um coletivo de acolhimento, pelo contrário, eu era *branca demais*, eu era *hétero demais*, eu era *privilegiada demais* [...] era horrível essa sensação, porque eu só precisava de um abraço, eu só precisava de ser ouvida, e eu só precisava que alguém chegasse e falasse assim, ‘vem cá, vamos juntas’ [...] numa discussão, que eu pude só ouvir, porque eu ia comentar uma coisa e falar, porque eu sempre, a vida inteira, trabalhei com criminal, e uma das coisas que me incomoda muito é a gente ver todos os presídios lotados de pessoas pretas, e assim, ver essa diferença social, e essa sempre foi a minha luta de vida, eu ia comentar, e as pessoas chegavam e falaram assim, ‘não, você não pode falar, porque você não tem lugar de falar’ [...] eu compreendo, realmente, não sei o que é racismo [...] Estou me delongando muito, mas é que essa experiência... era um espaço de muita raiva, sabe? Era um espaço de um *feminismo muito seletivo*, se você é daquele estereótipo, você é acolhida, se você não é, você não é acolhida (Angélica).

Identificamos que o deslocamento na dinâmica grupal parte da defesa pela via da identidade “somos iguais, porque somos mulheres” para um questionamento que se constrói acerca da política identitária: ao definir identidade a partir de um conjunto de iguais, produz-se exclusão “divisão, recorte, minoria, desabonar, feminismo seletivo”. As falas acima mencionadas levantam as seguintes questões: quem pode responder o que é uma mulher? Quantos recortes identitários, dentro do espectro de mulheridades, seriam necessários para criar um conjunto suficiente de mulheres? Sendo possível estabelecer um conjunto de

mulheres, qual mulher pode fazer parte e qual será excluída? Feminismo seletivo interessa a quem?

Partindo da premissa de que a política identitária estabelece a diferença como possibilidade de reconhecimento, Moreira (2022) se debruça sobre a diferença sexual, lida como gramática de inteligibilidade de corpos e que produz opressão, dominação, exclusão e violências. A autora recorre ao filósofo e historiador francês Paul-Michel Foucault, para pensar o sexual como modo de (in) determinação do sujeito moderno, uma vez que a descrição, a repressão e a produção da sexualidade produziu concepções do que se entendia como sexualidade normal e de sexualidade desviante, repousadas no moralismo religioso, na patologização médica e na criminalização de práticas e de identidades sexuais.

Outro campo do saber que Moreira (2022) lança mão para pensar a diferença sexual é a psicanálise. Interrogando porque a diferença sexual tem alto investimento cultural, recorre à proposição freudiana de que a diferença sexual inscreve no inconsciente uma diferença que viabiliza um Eu corporal. Contudo, Freud ([1925]/2019) pensa a distinção sexual pela primazia do falo, isto é, só há no inconsciente a inscrição do significante fálico, proposição que será acompanhada por Lacan. Por sua vez, Moreira (2022) sugere uma leitura do corpo feminino como alteridade enquanto marca da diferença pela qual um sujeito se constitui e se diferencia, quer seja pela ameaça de castração ou por não ter o que temer.

Para a psicanálise, a diferença sexual funda o masculino e o feminino a partir do primado do falo. Na constituição da identidade masculina, imaginariamente toda remetida à lógica fálica, a incidência da exceção (há um que não foi castrado) fundaria um conjunto universal de homens, por onde podem se identificar. Assim, a inscrição do significante fálico como privilegiado no inconsciente, sustenta os semblantes civilizatórios que podem oferecer uma consistência imaginária como resposta ao que é ser um homem: “o masculino seria aquele que experimentaria a ilusão do todo, do princípio de igualdade, do ideal identificatório passível de unificação e de universalidade; um sujeito ancorado na diferença sexual como regime de reconhecimento” (Moreira, 2022, p. 105).

Nessa direção, a política identitária, que Moreira (2022) nomeia como “política do masculino”, adere à pretensão do universal, posto que comumente se entende que para “a ação política é necessária uma identidade forte o suficiente para compor uma unidade, por meio de um elemento intercambiável e que promova suficiente identificação para se sustentar como um universal” (Moreira, 2021). Na seção 2, por meio da análise das narrativas, vimos o atravessamento da lógica masculina na constituição das identidades das mulheres do grupo, expressa tanto nos ideais de feminilidade brancacisheteronormativa, em torno dos ideais de

casamento e da maternidade; quanto nos ideais de virilidade, quer pela menção a pais opressores, violentos e machistas, quer pela ausência paterna.

Com relação à dinâmica grupal, podemos remeter ao atravessamento da política do masculino, na medida em que o grupo opera com um princípio identitário, expresso em “somos iguais por sermos mulheres”. Contudo, uma vez que a junção grupal se realizou por esse princípio, seus desdobramentos mostraram-se insuficientes para manter o coletivo. Em suas colocações, as mulheres expuseram o que falha na política identitária, ao questionarem a provocação por representatividade, ensinando que operar pela via identitária é também “fazer recorte, dividir pluralidades; desabonar movimentos e causas; produzir exclusão”. Nessa perspectiva, informaram que a política identitária inclui a partir de uma lógica da exclusão, o que aponta para o engano em depositar na categoria identitária uma saída para lidar com as diferenças. Afinal, na operação de exclusão, algo resta como o que não se pode incluir, mas que nem por isso se extingue. Dessa maneira, o grupo operou com a lógica não-toda remetida à primazia fálica, apontando a insuficiência dos discursos identitários em lidar com o feminino em questão na dinâmica grupal.

Ao analisarmos retroativamente a partir da produção de um extravio pelo grupo ante à lógica identitária, localizamos na constituição grupal um fundamento que o sustenta. Pois os critérios para integrar o coletivo de mulheres foram se identificar como uma mulher e se interessar pelo trabalho das narrativas. Assim, embora a perspectiva interseccional estivesse presente desde o desejo de constituir um grupo diversificado de mulheres, a representatividade identitária baseada em marcadores sociais (como raça e classe) não foi adotada como critério de inclusão, uma vez que bastava apresentar-se como mulher. Nesse contexto, a demanda por maior representação (como a de mulheres negras) foi questionada, o que evidencia que o grupo se organizou a partir da neutralização do significante mulher.

Uma vez mais remetido ao real como o impossível de ser dito, o que não cessa de não se inscrever, o feminino é o que faz furo nos semblantes civilizatórios (Lacan, 1972 [73]/1985). Nas tábuas da sexualização, Lacan organiza os dois lados lançando mão dos significantes homem e mulher, referindo-se aos semblantes culturais de gênero, pelos quais um sujeito poderá posicionar-se no mundo, que não são essências fixas, noção apresentada na seção 1. Se tratando de produções discursivas (discurso que engendra as dimensões simbólica, imaginária e real), os semblantes estão remetidos à lógica fálica e possibilitam uma organização subjetiva no laço social, protegendo o sujeito face ao insuportável do real. Em outros termos, a alienação aos semblantes é necessária (Moreira, 2021), pois a norma fálica

opera como uma mediação entre o sujeito e o horror frente ao real que o feminino desvela ao representar uma ameaça à castração (Freud, [1918]/2019).

O feminino indica um outro modo de lidar com a referência fálica. De acordo com as tábuas da sexuação (Lacan, 1972[73]/1985) o feminino, equivalente à posição não-toda, é o que se referencia à norma fálica, posto os semblantes civilizatórios reproduzidos nos atributos culturais do ideal de feminilidade; mas, devido à produção de um extravio, não se submete totalmente ao primado do falo.

No que corresponde ao se fazer uma mulher, vimos na seção 1 que a teoria lacaniana propõe um extravio ante a ausência no inconsciente de um significante da mulher. “A impossibilidade que o feminino aponta corresponde a um limite lógico de apreensão sobre o que seria A mulher, mas não só: é também um limite lógico de apreensão sobre o sujeito” (Moreira, 2021). Desse modo, ao reconhecer a impossibilidade de responder a questão lacaniana “o que é uma mulher?”, pois só pode ser respondida uma a uma - dada a ausência do significante A mulher impedir a formação de um conjunto de mulheres (Lacan, 1972[73]/1985); a teoria psicanalítica oferece uma via de leitura do singular que emerge frente à ilusória pretensão de uma lógica universal.

Conceber o feminino como o que faz furo nos discursos civilizatórios possibilita reconhecer algo do sexual na cena, pois é “da ordem do sexual o que produz fissuras e linhas de fuga nas ficções egóicas e identitárias” (Moreira, 2021). As representações sobre os sujeitos sexuados são necessariamente falhas, daí a impossibilidade de responder à questão mobilizadora: “o que é ser uma mulher?”. Assim, o grupo se depara com o impossível de delimitar o feminino.

Na proposição de um modo anti-identitário de fazer política, que fratura o universal, Moreira (2022) sugere uma “política do feminino”, não pautada na diferença sexual: “o não-todo feminino desconstrói identidades e expressa uma política na medida em que resiste à homogeneização exigida pela lógica masculina do para-todos e seu universal (Moreira, 2022, p. 113). A política do não-todo é:

uma política que não usa da identidade porque entende que as noções que sustentam essa identidade dizem de uma imposição universalizante apoiada na diferença sexual para o reconhecimento. Porém, é o próprio sexual que leva à desconstituição da identidade. O não-todo introduz algo do sexual para o campo da política, permite pensá-la em modalidades lógicas sexuadas: modos masculino e feminino de se fazer política (Moreira, 2022, p. 117).

Em nossa leitura, diante da impossibilidade em responder “o que é ser uma mulher?”, o feminino posto em questão na dinâmica grupal é justamente o que permite um extravio à tentativa de universalização na proposição “somos iguais”. Nesse sentido, a psicanalista e

professora Marcela Gonzalez Barrientos (2025), no I Colóquio Femicídio à Brasileira: reverberações coloniais, lembra que mulheres seriam menos enganadas pelo significante:

para as mulheres, é mais difícil cair na normopatia: na massificação gregária produzida pela identificação, elas se mantêm mais facilmente um pouco estrangeiras ao grupo (o que afeta as organizações do próprio movimento feminista que estão sempre começando do zero, questionando tudo o que veio antes) (Corral, 1996 *apud* Barrientos, 2025).

Nessa direção, se é inevitável que um grupo produza efeitos alienantes sobre seus membros, dada à sugestionabilidade inerentes aos laços de amor (Freud, [1921]/2020); por outra via, tratando-se de um coletivo de mulheres (isto é, que colocou o feminino em causa), deparou-se com a impossibilidade de transmissão de identidade da mulher, pela qual uma abertura do universal pôde desarticular uma fixação à resposta identitária anteriormente produzida. A lógica do feminino é a que nega identidade como essência, pois evidencia a impossibilidade da linguagem em abarcar o ser em sua totalidade. Mais do que uma saída para a alienação, o não-todo exprime uma política que não se trata da pura desconstrução das identidades, mas “uma solução capaz de vivificar o corpo de um sujeito que, ainda que se reconheça como Homem pelo seu sexo, gênero e/ou gozo, por ventura se depare com sua inexistência” (Moreira, 2021). Na visão de Moreira (2022), a verdadeira política é a que visa à subversão da identidade e do universal.

Assim sendo, cabe mencionar uma observação: não se deve equivaler o acesso ao gozo não-todo às mulheres, afinal, dada a impossibilidade da linguagem em tudo dizer, não existe nome, identidade ou semblante que defina alguém em sua totalidade, “creditar exclusividade às mulheres no acesso ao gozo não-todo implica não apenas um preconceito segregacionista, como uma impostura que rejeita o real do sexo e o impossível de simbolizar em qualquer identificação que se pretenda assumir” (Fuentes, 2012 *apud* Moreira, 2021, p. 144).

#### **4.2 A entrada de integrantes e a fragilidade dos laços**

Na análise dos fenômenos grupais realizada até aqui, vimos que o apontamento da mulher cis negra, não-integrante do coletivo, direciona o olhar grupal para as diferenças entre mulheres: “[...] como vocês estão tratando mulheres negras, não somente no ambiente de trabalho, no ambiente médico, como professoras, advogadas...” (Marina). Organizamos as respostas em três perspectivas: a primeira, pela via da identidade de mulher, evidente na afirmativa “somos todas iguais porque somos mulheres”; a segunda, pela defesa do ideal

grupal “somos um coletivo de mulheres que se escutam, não fazemos recortes” e a terceira, pela lógica do feminino como saída à resposta identitária, na medida em que remete ao que escapa na tentativa de circunscrever uma mulher e que não se permite obliterar totalmente pela norma fálica. A experiência grupal mostrou que a lógica identitária é insuficiente para responder o que é uma mulher.

Ao interrogar as relações entre mulheres, a provocação de Marina furou o ideal grupal, por onde uma rachadura permitiu a emergência do que estava velado. Reconhecemos com a teoria freudiana das massas que a característica de um grupo são os laços libidinais, atravessados pela ambivalência. Um grupo cumpre função recalcante da hostilidade-agressividade entre seus membros, em que as correntes de ternura são enaltecidas, enquanto a tendência hostil é revelada de modo explícito em relação ao de fora. A maior condescendência entre os membros e intolerância à diferença são expressões do narcisismo, que atua para manter a coesão grupal (Freud, [1921]/2020). Dessa maneira, a respeito do conteúdo velado, referimos à hostilidade e à exclusão entre mulheres, recalcados na dinâmica grupal diante da impossibilidade em estabelecer um conjunto universal de mulheres.

#### ***4.2.1 Narcisismo das pequenas diferenças nas relações intragênero***

O termo narcisismo das pequenas diferenças foi utilizado por Freud para explicitar a atitude hostil de um sujeito ou grupo diante da alteridade, por mínima que seja; ao ser sentida como ferida narcísica, como uma ofensa ou mesmo ameaça (Freud, [1918]/2019). Interpretamos que a figura de Marina, sendo uma mulher negra que porta uma mínima diferença, indicou um traço identificatório entre mulheres, pelo qual a repulsa pôde aparecer. A constatação de que as opressões vividas não são as mesmas leva a reconhecer que mulheres se assemelham nem tanto pelas opressões a elas infligidas, ilusoriamente comuns, mas sim, pelas opressões dirigidas a outras mulheres.

O que permite conceber haver um traço em comum, pelo qual o grupo se identificou à Marina? Defendemos anteriormente que, na experiência grupal, a identificação à Marina se estabeleceu pela via da hostilidade, ante à necessidade em estabelecer uma diferença. Avançamos agora para a compreensão de que a diferenciação estabelecida entre o grupo e a mulher de fora foi necessária não apenas devido à ameaça da unidade grupal, mas também pela semelhança estabelecida no instante defensivo. Na verdade, a mínima diferença pode indicar uma grande similitude. Acreditamos que, em relação à Marina, a identificação repousou na condição de mulheres que excluem outras mulheres; pois, ao defender a junção

grupar, foi preciso excluir outras mulheres. Agora, nosso olhar se volta para interrogar não sobre o que levou à diferenciação, mas antes disso, para os aspectos inconscientes que permitiram a identificação entre as mulheres do coletivo e Marina. Nessa direção, a análise do material produzido na dinâmica grupal mostrou outro aspecto que permite inferir como as mulheres do grupo lidaram com a mínima diferença entre mulheres. Recorrendo à transcrição da reunião do coletivo após a exposição fotográfica, localizamos nas falas, divisões operadas no grupo, não por raça, mas sim, pela entrada de integrantes:

Eu ouvi todas as falas dentro do nosso primeiro encontro do *segundo grupo*, da segunda temporada, eu me senti acolhida e pertencente (Érica).

O *segundo grupo* se manteve com *a mesma vertente*, porém de forma presencial. E o *terceiro grupo* está nos dando uma brecha para a gente entender (Dulce).

Eu fiquei assim, perdida. Propostas, é essa mesmo? Aí eu ainda me questionei, quando eu entrei no *segundo*; no *terceiro* grupo, né? No *terceiro grupo*, aí será que eu estou entendendo certo? Aí, diante das manifestações, eu falei, não, eu entendi corretamente. E aí, quando eu vim embora, o meu marido me fez um questionamento que eu não soube responder para ele, sobre qual é a bandeira, o que que vocês defendem? (Suzana).

Conforme mencionado na seção 2, no ano de 2021, o grupo de mulheres teve início com o meu convite para nove mulheres contarem suas histórias de vida por meio de temas livres (à escolha de cada uma); proposta que se encerrou no mesmo ano. Em 2022, convidei outras nove mulheres para narrarem suas histórias de vida, mas dessa vez, valendo do método de coleta das Narrativas Memorialísticas. A partir do desejo em comum de continuidade do trabalho de escuta coletiva de histórias de vida, as entradas de novas integrantes em 2023 e em 2024 se deram pelo convite das componentes do grupo. Acerca da constituição grupal, interrogamos: como se deu a formação de um grupo de maioria de mulheres não-negras se a perspectiva de um grupo interseccional estava colocada de partida? Entendemos que devido ao parâmetro de inclusão ter sido o reconhecimento como uma mulher, tomado como significante neutro, a representatividade identitária não foi considerada como uma necessidade: bastava identificar-se como uma. Assim, o grupo não se deteve sobre este aspecto quando fez o convite à outras mulheres.

Embora o nome do coletivo e a proposta de escutar mulheres tenha se mantido durante os quatro anos de vigência, as transições grupais a cada ano foram sentidas como divisões pelo grupo de mulheres. Possivelmente, isso se deve porque as mulheres que integraram o grupo em 2021 não participaram dos encontros de 2022; destas, as que desejaram, retornaram para o coletivo em dezembro de 2022 (quando um novo cronograma seria criado para 2023 e o grupo receberia as integrantes convidadas pelas mulheres).

Na reunião transcrita, as divisões grupais foram apontadas, bem como oscilações quanto ao trabalho em comum evidenciadas nas expressões “não somos um coletivo político”; “não falamos dessas questões”; “se é que eu não entendi errado”. Diante das hesitações, elaborei um formulário, composto por cinco perguntas, que interrogava sobre o sentido e a importância do coletivo para as integrantes, as compreensões acerca da proposta de trabalho e as percepções das participantes sobre o público externo (como reportavam ao coletivo). Nas respostas do formulário mais uma vez aparecem as divisões do grupo:

Logo depois que nossas histórias acabaram, surgiram as mulheres *do novo grupo* e se integraram a esse existente. Confesso que *não me senti como antes* nos encontros. Não houve esforço para construção de novos vínculos e me senti dissolvida entre *tantas histórias* e *subgrupos*. Para mim, *perdeu o sentido* anterior. Não me senti implicada em ir lá ouvir a *histeria* de fulana e depois ciclana, pois não me moveu internamente (Rita).

As pessoas no fundo *só querem pertencer*. E foi assim que me senti no *primeiro grupo*, pertencente. Hoje *não mais* (Ana)

Abrir o coletivo para *novas integrantes* não pode *desconfigurar* e *prejudicar* o processo de audiência e o sigilo? (Xica).

Não sei dizer sobre *o novo grupo* que se formou, pois fiquei muito *ausente* (Maria).

As entradas de novas integrantes foram sentidas como perda, como mostram os recortes “não me senti como antes”; “perdeu o sentido”; “não me sinto mais pertencente”. Ademais, a partir do segundo semestre de 2023 (após a reunião supracitada), houve saídas de integrantes e redução gradativa das presenças de mulheres nos encontros de narrativas de histórias. Sutilmente, o grupo foi dando sinais de fragilidade da sua proposta. Ao considerarmos esses sinais para a análise, reconhecemos que o apontamento para as diferenças, incitado pela fala de Marina, mostrou que outras distinções já estavam colocadas no grupo, porém, de modo velado:

E assim, pô, a gente tá aqui num coletivo tão massa, tão do bem, assim, eu amo várias de vocês, *nós não temos problema nenhum*, é a primeira vez que eu tô me sentindo muito à vontade de estar num espaço [...] Mesmo *a gente não sendo um coletivo que fala sobre essas questões* (Angélica).

Como posto, as discordâncias no coletivo de mulheres não eram explícitas. Uma vez recalçadas as diferenças na experiência grupal, o apontamento de raça as desvelou, de modo semelhante à história dos movimentos feministas. Essa constatação tem especial importância em se tratando de um grupo conduzido e composto pela maioria de mulheres não-negras, o que contribuiu para manter velada a reprodução de um pacto de silenciamento e de opressão entre mulheres. Não se trata de afirmar que as mulheres do grupo reproduziam opressão entre si, nem em relação a outras mulheres e nem o tempo todo, até mesmo porque o grupo investiu

libido na constituição da proposta grupal; mas sim de colocar em questão quais os destinos concedidos à corrente hostil entre mulheres, que também estava presente nas relações grupais.

Concebendo que o pacto da branquitude mantém o velamento racial, reconhecemos que o grupo serviu à função de recalque da hostilidade-agressividade entre pares, que, mesmo sentido como perda devido às entradas de novas mulheres, manifestou-se explicitamente diante da mulher não-integrante. O recalque da tendência agressiva em uma relação amorosa ambivalente não extingue o sentimento hostil, que pode se expressar em situações específicas ou mesmo em direção a outra pessoa, como Freud coloca, por exemplo, ao afirmar que a relação de uma mulher com o objeto amoroso escolhido poderá sofrer os resquícios da relação pré-edípica com a mãe (Freud, [1918]/2019).

Se tratando da ambivalência nas relações entre mulheres, as hostilidades aparecem no grupo já nas narrativas de vida; especificamente nas lembranças das relações com a mãe, tias, avós e colegas: “minha mãe era muito tóxica”; “minha avó me ignorou, nenhuma neta tem boas histórias com ela, minha avó me odiava [...] as outras violências, da minha avó, das minhas tias, da minha família”; “as meninas me chamavam de bruxa”; “as minhas tias não gostavam da minha mãe, a minha tia (irmã da mãe) sempre disse pra gente que a morte da minha mãe é indiferente pra ela [...] a gente tava muito apegada uma a outra e brigava muito quando ficava junto”; “ela ia me bater, ia machucar meu rostinho lindo [...] ela abusou de mim”; “minha mãe batia [...] a mãe não gostava de mim”.

Além de admitir a hostilidade nas relações humanas, a psicanálise reconhece a importância da tendência hostil para a constituição da subjetivação feminina, já que a construção da feminilidade é notadamente marcada por decepções vividas na tentativa em encontrar uma significação ao que é ser uma mulher. Ao resgatarmos as nuances de hostilidade nas relações entre mulheres, constantes nas histórias de vida das componentes do coletivo, progredimos na compreensão da análise grupal, admitindo que os incômodos, produzidos diante da provocação de Marina, remetem às dificuldades não superadas das relações anteriores, especificamente, aquelas que se referem ao familiar.

Em psicanálise, um incômodo, vivido como desconforto e que causa mal-estar, pode ser lido pelo conceito de infamiliar. O infamiliar é um sentimento que provoca angústia e horror, que “remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (Freud, [1919]/2020, p. 33). O termo infamiliar é oriundo da palavra familiar, acrescido o prefixo in, que na língua portuguesa é usado para indicar negação, privação ou oposição; infamiliar significa o que não é familiar. Por sua vez, a palavra familiar implica uma ambiguidade, pois, se por um lado é representação do que é confiável e confortável; por outro, remete ao que é íntimo, o que deve

permanecer oculto. Interroga Freud em que situações e processos o infamiliar é vivido. Corriqueiramente, atribui-se a vivência de incômodo e de estranheza a uma situação nova e desconhecida, embora nem todas sejam vividas como desconfortáveis (Freud, [1919]/2020).

Se, em primeiro momento, o significado de infamiliar é atribuído como oposto ao sentido de confiança e conforto acerca do que é familiar; ao considerarmos o segundo sentido como o que permanece encoberto, pode-se afirmar que o infamiliar é, portanto, “tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (p. 45). Como um modo de expressão da angústia, afeto transformado por ação do recalque, o infamiliar é sentido como angustiante porque remete ao retorno do recalado. Desse modo, o que é familiar pode ser facilmente vivido como infamiliar, já que o “infamiliar nada tem realmente de novo ou de estranho, mas é algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalçamento” (Freud, [1919]/2020, p. 85).

A análise do incômodo do grupo diante das evidências das diferenças, quer pelo apontamento de Marina, quer pela entrada de integrantes, revelou o recalque da hostilidade-agressividade nas relações entre mulheres, algo há muito vivido como familiar e que deveria permanecer encoberto (haja vista o ideal que manteve a coesão grupal), mas que retorna, insistindo em se expressar. Ao lançarmos mão do conceito de infamiliar para a leitura do incômodo grupal, deparamos com a emergência do real frente às diferenças e com a tentativa de delimitar o feminino por uma lógica universalizante. Nesse sentido, o ideal de igualdade que sustentava a coesão do coletivo operava como elemento de velamento da hostilidade, funcionando como ponto de identificação comum. Quando tal ideal vacilou diante da diferença, o que retornou foi justamente o que havia sido recalado, produzindo a experiência do infamiliar. Desse modo, o feminino evidencia seu caráter paradoxal: ao mesmo tempo em que indica o limite do registro fálico em tudo dizer sobre um sujeito; remete a uma saída pela via da subversão da identidade e do universal (Moreira, 2022).

#### ***4.2.2 Os limites do trabalho analítico: o encerramento da atividade grupal***

Uma vez que numa formação grupal organizada em torno da lógica identitária há a tendência à homogeneização das singularidades organizadas sob um universal estabelecido, fechado em si mesmo, vimos que a experiência com o grupo de mulheres apontou para a lógica do feminino como potência que desvela a impossibilidade de igualdade.

Defendemos que o coletivo operou com o feminino verdadeiramente não-fálico na invenção de uma saída que prescindiu da lógica identitária como possibilidade de sustentação

dos laços construídos entre mulheres. Resta ainda uma última questão: o que impediu a continuidade do trabalho coletivo? Para respondê-la, retomaremos a constituição grupal à luz da teoria freudiana das massas.

Acerca das formações grupais, Freud demarca as distinções entre massas com líder e aquelas sem líder; quanto à duração (breves ou longas) e às características (mais ou menos homogêneas): “massas naturais e artificiais, as quais, para a sua consistência, requerem inclusive uma coerção externa” (Freud, [1921]/2020, p. 165). As massas artificiais são altamente organizadas e duradouras, nessas a coerção externa é utilizada para preservá-las da dissolução e para prevenir possíveis alterações em sua organização. São grupos em que os sujeitos experimentariam menor liberdade quanto à escolha de permanência, nos quais a tentativa de sair é reprimida inclusive com ameaça de punição. Outra característica dessas massas é o velamento das relações grupais, em relação ao líder e entre os membros, reconhecendo o caráter libidinal das relações grupais (Freud, [1921]/2021).

A análise retroativa da formação do grupo de mulheres, mostrou que o grupo produziu interrogações sobre o trabalho a partir do atravessamento racial, indicando um limite da atividade grupal de escuta das histórias de mulheres: “o que a gente vai fazer? O que vocês estão fazendo, então, em relação ao coletivo?” (Elza\*); “me senti dissolvida entre *tantas histórias e subgrupos* [...] para mim, *perdeu o sentido* anterior (Rita)\*; “abrir o coletivo para *novas integrantes* não pode *desconfigurar e prejudicar* o processo de audiência e o sigilo?” (Xica\*).

Na formação grupal, não havia sido estabelecido o encerramento das atividades, a não ser com a finalização do cronograma anual. Contudo, com a proximidade de finalização, o grupo demandou pela continuidade da proposta para os anos seguintes, sustentado pelo desejo em comum de manter o coletivo. Portanto, se de partida já estava colocada a impossibilidade de uma resposta única à questão dirigida, o grupo se deparou com outra tarefa inexecutável: a de esgotar as histórias, interpelando quantas mulheres mais seria preciso ouvir para encerrar o trabalho. Ao interrogar o limite do trabalho de escuta e o que seria feito com o que foi escutado, o grupo demandou por uma mudança de direção da atividade grupal, posto que a proposta inicial acabou por exaurir as integrantes mais antigas e não houve tempo para abordar as questões emergidas a partir da rachadura.

Apreamos que após o questionamento racial que interrogou a formação grupal, o coletivo de mulheres começou a dar sinais de fragilidade, que se expressaram com a saída de integrantes e a diminuição da adesão aos encontros. Para Freud, a dissolução da massa se coloca pelo relaxamento da estrutura libidinal da massa, como efeito da perda do líder ou da

confiança nele: “com a ligação ao líder desaparecem também - via de regra - as ligações recíprocas dos indivíduos da massa. A massa se desvanece como uma garrafinha de Bolonha” (Freud, [1921]/2021, p. 170).

Argumentamos até aqui que o apontamento da mulher não-integrante do grupo foi forte o suficiente para provocar uma rachadura no grupo, uma vez que desvelou as diferenças que já estavam presentes e produziram incômodos, sem que houvesse tempo de tratá-los no trabalho grupal. Consideramos que, ao se deparar com as diferenças entre mulheres, o coletivo sentiu a queda do ideal de união e de igualdade: “acho que o coletivo se esfriou após a exposição. Gostaria que voltássemos ao primeiro amor (Rita\*)”, culminando em sua desintegração.

A desagregação do grupo pode ser compreendida à luz da teoria freudiana das massas: quando o ideal que sustenta as ligações libidinais vacila, fragiliza-se a estrutura grupal (Freud, 1921/2020). Diferentemente das massas artificiais descritas por Freud, cuja coesão é garantida por forte organização e coerção externa, o coletivo “Nós que Enlaçam” sustentava-se prioritariamente no ideal compartilhado de união. Assim, uma vez abalado esse ideal, não havia instância externa que assegurasse sua permanência, pois, o que manteve a coesão grupal foi o desejo em comum de criação de um espaço de escuta e acolhida entre integrantes e a analista-pesquisadora. Uma vez que o questionamento de fora reverberou na emergência das diferenças grupais que estavam recalcadas, colocando em xeque o ideal de igualdade, o que impediu que tais questões fossem trabalhadas e que culminou na interrupção da atividade grupal?

Na análise da organização do grupo de mulheres, reconhecemos que pôde constituir-se pelas relações transferenciais estabelecidas pela suposição de um suposto saber em relação à analista-pesquisadora, seguida das ligações libidinais entre mulheres, fundando o ideal grupal. Em psicanálise, a transferência é fundamental para o trabalho analítico. Vista como motor da análise, uma vez que “traz à tona muitas características dos processos inconscientes [...] as moções não querem ser lembradas, tal como o tratamento a deseja, mas elas almejam se reproduzir de acordo com a atemporalidade e a capacidades alucinatória do inconsciente” (Freud, 1912/2017, p. 118). Desse modo, o que o analisando não pode lembrar, repete na situação analítica. Se por um lado, a relação transferencial viabiliza o trabalho analítico, de outro modo, opera com as mais fortes forças que se opõem à continuidade do tratamento (Freud, 1912/2017).

No texto “Observações sobre o amor transferencial”, Freud lembra “da suspeita de que tudo aquilo que atrapalha a continuidade do tratamento pode ser uma expressão da

resistência" (Freud, [1915]/1914, p. 169). Como condição imprescindível para a análise, por isso almejada, a transferência coloca para o analista uma das maiores dificuldades “não quero afirmar que seja sempre fácil para o médico se manter dentro dos limites que a técnica e a ética lhe prescrevem” (Freud, [1915]/1914, p. 178). A resistência do analista é um dos impasses da análise, portanto, será “o manejo da contratransferência que torna a neutralidade possível” (Freud, [1915]/1914, p. 172).

Nessa direção, a atividade grupal deparou-se com outra natureza das resistências que impediram a continuidade ou mesmo a viabilidade de tratamento das questões emergentes da rachadura: as resistências da analista-pesquisadora: “devido às condições especiais do trabalho analítico, o analista será prejudicado por seus próprios defeitos na medida em que terá dificuldades em apreender as condições do paciente de forma correta e reagir a elas de modo adequado” (Freud, 1937/2017, p. 355). Assim sendo, um dos limites de uma análise é o próprio analista “as peculiaridades do analista tem um lugar importante entre os momentos que influenciam as perspectivas do trabalho analítico e o dificultam dependendo dos tipos de resistência” (Freud, 1937/2017, p. 354). Compreendemos que o grupo encontrou um limite nas resistências da analista-pesquisadora, que não pôde reconhecer na época as questões contratransferenciais que impediram o trabalho de elaboração das questões grupais emergentes. A análise termina quando analista e analisante não se encontram mais para o trabalho analítico. Assim, a proposta grupal encerrou-se num momento decisivo de mudança da direção do trabalho coletivo, preservando, porém, os laços construídos entre mulheres.

Operar no laço social por meio do discurso do analista, cujo desejo está em causa, revelou-se desafiador, na sustentação da dinâmica grupal, no manejo das demandas por uma liderança que tomasse as decisões arbitrariamente e na construção desta pesquisa ao fazer da experiência grupal um caso clínico. Contudo, interpretamos que os mesmos aspectos que contribuíram para a desintegração grupal, isto é, deparar-se com os limites do trabalho analítico e a impossibilidade em tudo responder (dada a inexequibilidade do ideal de igualdade); foram os que permitiram a emergência do feminino como saída aos impasses estruturais. Além do mais, ao se valer do feminino como política para lidar com as diferenças, o coletivo admitiu a lógica inconsciente, a mesma que faz furo nas consistências imaginárias que um grupo pode produzir. Esses aspectos corroboram a aposta em operar com grupos pela ética psicanalítica, que permitiu extrair resultados clínicos da experiência com o grupo de mulheres.

A proposta grupal se dissipou, tal como uma análise se dissolve, por não se pretender infinita: “a análise termina quando analista e paciente não mais se encontram para o trabalho

analítico” (Freud, [1937]/2017, p. 319). Espera-se em uma análise a desidealização do analista como sujeito suposto saber, enquanto efeito do desenlace transferencial, momento em que o analisante pode responsabilizar-se por seu próprio saber inconsciente. Nesse sentido, a dissolução de uma análise não deve ser lida como fracasso, pois do contrário, é almejada.

Nessa direção, o grupo se deparou com o próprio impossível do trabalho analítico , dada a certeza prévia do resultado insuficiente (Freud, 1937/2017), pois seria necessária outra proposta de trabalho coletivo com o objetivo de elaborar os fenômenos grupais. Somada à própria pessoa do analista e suas limitações, compreendemos que o encerramento do grupo aconteceu antes que os incômodos pudessem ser tratados, contudo, o coletivo apontou para uma saída para atravessá-los pela sustentação dos laços entre mulheres. Desse modo, interpretamos o encerramento do coletivo de mulheres “Nós que Enlaçam” não como um fracasso, mas sim como uma saída para manter os laços construídos entre mulheres para além da existência grupal.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação objetivou discutir como a experiência de trabalho com um grupo de mulheres responde à pergunta “o que é ser uma mulher?”. Para tanto, empreendeu-se um estudo de caso de orientação psicanalítica para análise dos fenômenos produzidos ante à questão mobilizadora da constituição grupal. Partindo da premissa de naturalização do significante mulher, tanto em campos feministas quanto no âmbito de produções psicanalíticas, deparamos com a potência e, simultaneamente, com o limite das respostas identitárias diante do feminino posto em causa.

Na articulação entre feminismos negros e psicanálise, lançamos mão dos conceitos de Interseccionalidade e Feminino para uma leitura analítica das relações estabelecidas pelo grupo de mulheres. No que se refere à interseccionalidade, enquanto método de análise das intersecções sociais e das relações de poder, conceito advindo dos feminismos negros, podemos apreender que mulher não é um significante neutro, posto que está atravessado por estruturas de poder que moldam subjetividades. Nessa direção, a práxis interseccional foi considerada como ponto de partida para o trabalho com o grupo de mulheres, admitindo que as identidades coletivas apoiadas em grupos permitem o estudo das dimensões políticas da identidade individual e coletiva. Desse modo, a análise realizada nesta pesquisa não deve ser tomada como um fim em si mesma.

O uso da categoria identidade instiga impasses estruturais, tais como apontados pelo tensionamento do termo política identitária. É inegável que identidade enquanto estratégia política faz avançar os campos dos direitos humanos, uma vez que propicia o reconhecimento pelo outro. Todavia, é preciso interrogar respostas identitárias, produzidas como efeitos de massa, enquanto gestão das diferenças que, ao invés de levar ao reconhecimento da alteridade serve à não aceitação do diferente. Se por um lado, a crítica psicanalítica questiona a captura imaginária pela via da identidade, tomada como verdade e completude por um sujeito que potencialmente fixa posições de gozo e impede mobilizações subjetivas e potencialmente facista; por outro lado, compreende ser a identidade parte do processo de identificação, o que lança o sujeito para o laço social e que possibilita reconhecimento de alteridades face à pretensão em estabelecer um conjunto universal.

Assim sendo, a psicanálise aponta para os debates identitários a insuficiência da linguagem em apreender o sujeito em sua totalidade, direcionando o olhar para os mecanismos inconscientes que compõem as experiências humanas e a dimensão do real como o que resiste por significação. Na perspectiva lacaniana, o real deve ser tomado como a

direção da cura. Por essa via, a aproximação entre o feminino, como lógica anti-identitária e o real desvelado na experiência grupal, apontou para o furo como potência de invenção de saídas ante os impasses identitários.

Nessa direção, a dissolução do grupo de mulheres, não deve ser lida como fracasso metodológico, mas sim como um ato analítico. Segundo a teorização de Lacan (1967-1968/2001), o ato analítico é aquele que opera uma transformação na posição do sujeito, produzindo uma descontinuidade no fluxo do discurso comum. Diferente de uma ação planejada, o ato é o que permite ao real irromper, furando as ilusões imaginárias de completude.

Inferimos que a desagregação grupal, produzida pelo coletivo de mulheres, foi uma saída pelo feminino diante da resposta identitária antes produzida, em que a alienação ao ideal de igualdade obliteraria o reconhecimento das opressões intragênero e raciais, mantendo veladas as posições de privilégio em torno da ilusória ideia de opressão comum. Compreendemos que o fim do dispositivo visou preservar o que de mais precioso foi construído: o laço transferencial e afetivo entre mulheres, impedindo que a hostilidade recalçada destruísse as marcas de subjetivação produzidas.

No contexto deste estudo de caso, o ideal de união entre mulheres, sustentado na identidade de mulher brancacisheteronormativa (na medida em que remete a uma posição naturalizada que neutraliza gênero), funcionou, inicialmente, como um semblante necessário para o enlaçamento entre mulheres. Todavia, a interpelação trazida pela alteridade racial provocou uma rachadura, evidenciando um uso do traço identificatório como instrumento de poder, um modo de operar exclusão e opressão do diferente; porém, insustentável para essas mulheres.

Desse modo, diante da questão norteadora “o que é ser uma mulher?” o dispositivo grupal evidenciou a impossibilidade de uma resposta universal, tal como corroboram os estudos feministas negros e decoloniais e a psicanálise de orientação freudo-lacanianana. Ao se recusar a sustentar uma resposta universalizante, segregadora e violenta entre mulheres, acreditamos que o encerramento do trabalho foi uma via para que cada integrante levasse consigo não uma resposta pronta, mas a sua própria falta-a-ser, operando na lógica do uma a uma.

Em suma, esta dissertação demonstra que o trabalho psicanalítico em extensão, articulado à práxis interseccional, exige do analista a coragem de sustentar o furo. A ética psicanalítica, a mesma da subversão subjetiva, pode se aliar aos movimentos sociais, por meio do desvelamento das diferenças encobertas na manutenção de posições de privilégio, quer

sejam nos campos feministas, quer no que tange ao exercício da psicanálise. O coletivo "Nós que Enlaçam" cumpriu sua função, não por ter chegado a um destino final, mas por subverter a lógica alienante acrítica de uma formação grupal em torno da identidade posta como categoria neutra, ao aludir ao impossível de dizer sobre o feminino como um modo de operar distinto do funcionamento de massa. Assim como os significantes podem se alterar historicamente, as massas produzem internamente convergências e divergências por meio das quais a identificação entre os membros e ao ideal grupal pode vacilar. Sendo toda psicologia social também individual, podemos apostar na invenção de vias plurais, por onde um sujeito se subverta coletivamente: atravessado pelo encontro com o Outro, pode finalmente autorizar-se em sua própria diferença.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. In: Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro. Editora Jandaíra, 2023.
- AMBRA, Pedro. Gênero e Identificação. **Revista Stylus**, n. 35, 2018.
- AMBRA, Pedro; PAULON, Clarice. **Sufrimento, verdade e políticas identitárias**. LavraPalavra, 2019.
- ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?** Tradução de Navarin Éditeur. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. (Trabalho original publicado em 1986).
- BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBARA, Mariana Machado Santa; MELLO, Ivone Maia de. Conversação como Psicanálise em extensão. **Revista UFG**, v. 22, 2022.
- BARRIENTOS, Marcela Gonzalez. Palestra apresentada no **I Colóquio Femicídio à Brasileira: reverberações coloniais**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2025.
- BARROS, Douglas. **O que é identitarismo?** São Paulo: Boitempo, 2024.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3ª ed., p. 114-119. Brasiliense, 1987. (Trabalho original publicado em 1933).
- BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BISPO, Fábio Santos; GUERRA, Andréa Maris Campos; BAGALHO, Jacqueline Oliveira; JÚNIOR, Afonso Celso Pereira. Análise psicanalítica de narrativas: perspectivas de Freud a Lacan. In: Jacqueline de Oliveira Moreira, Andréa Maris Campos Guerra, organizadoras. **Narrativas memorialísticas: metodologia de pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais complexos**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2023.
- BRASIL. **Em Minas Gerais, Ligue 180 registra aumento de quase 14% nos atendimentos em 2024**. Secretaria de Comunicação Social. Brasília: DF. Publicado em 06 fev. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias-regionalizadas/ligue-180-balanco-2024/em-minas-gerais-ligue-180-registra-aumento-de-quase-14-nos-atendimentos-em-2024>. Acesso em: 06 fev. 2026.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. (Trabalho original publicado em 1990).
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA-ROSA, Abílio; PASTORI, Fernanda. O grupo psicoterapêutico além do Imaginário: a psicanálise de Lacan, laços sociais e revoluções de discurso. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 10, 2011.

CUT BRASIL. **Top 8 motivos para não esquecer que Bolsonaro é racista, machista e homofóbico**. 2025. Disponível em: <https://www.cut.org.br>. Acesso em: 21 jan. 2026.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016. (Trabalho original publicado em 1981).

DUNKER, Christian Ingo Lenz. A histeria entre discurso e sexuação. *In*: Pedro Ambra, Nelson Silva Jr, autores. **Histeria e Gênero**. São Paulo: nVersos, 2014.

ESTEVIÃO, Ivan Ramos; NETO, Augusto Ribeiro Coaracy. Coletivos de psicanalistas: pé dentro, pé fora de movimentos sociais. **Plural - Revista de Psicologia da UNESP Bauru**, n. 4, 2024.

FIGUEIREDO, Ana Cristina. Uma proposta da psicanálise para o trabalho em equipe na atenção psicossocial. **Mental**, Barbacena, v. 3, n. 5, 2005.

FREUD, Sigmund. A análise finita e a infinita. *In*: \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Clínica**. Tradução de Claudia Dornbusch. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 6). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Trabalho original publicado em 1937).

FREUD, Sigmund. A feminilidade. (Conferência XXXIII). *In*: \_\_\_\_\_. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 7). Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Trabalho original publicado em 1933).

FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. *In*: \_\_\_\_\_. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 7). Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Trabalho original publicado em 1925).

FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos. *In*: \_\_\_\_\_. **As Pulsões e seus Destinos**. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 2). Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Trabalho original publicado em 1914).

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. *In*: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria**. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Edição Standard Brasileira, v. 2). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1893-1895).

FREUD, Sigmund. Fragmento de uma análise de um caso de histeria (Caso Dora). *In*: \_\_\_\_\_. **Histórias clínicas**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 5). Belo Horizonte: Autêntica, 2024. (Trabalho original publicado em 1905).

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. *In*: \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros trabalhos**. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Edição Standard Brasileira, v. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1914).

- FREUD, Sigmund. Lembrar, repetir e perlaborar. *In:* \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Clínica**. Tradução de Claudia Dornbusch. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 6). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Trabalho original publicado em 1914).
- FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor transferencial. *In:* \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Clínica**. Tradução de Claudia Dornbusch. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 6). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Trabalho original publicado em 1915 [1914]).
- FREUD, Sigmund. O declínio do complexo de Édipo. *In:* **Amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 7). Autêntica Editora, 2019. (Trabalho original publicado em 1924).
- FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. *In:* \_\_\_\_\_. **O Ego e o Id e outros trabalhos**. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Edição Standard Brasileira, v. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1923).
- FREUD, Sigmund. O inconsciente. *In:* \_\_\_\_\_. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos**. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Edição Standard Brasileira, v. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1915).
- FREUD, Sigmund. O infamiliar (Das Unheimliche). *In:* \_\_\_\_\_. **O Infamiliar e outros escritos**. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 8). Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1919).
- FREUD, Sigmund. O tabu da virgindade. Contribuições para a psicologia da vida amorosa. *In:* **Amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 7). Autêntica Editora, 2019. (Trabalho original publicado em 1918).
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. *In:* \_\_\_\_\_. **Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos**. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1921).
- FREUD, Sigmund. Sobre a dinâmica da transferência. *In:* \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Clínica**. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 6). Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Trabalho original publicado em 1912).
- FREUD, Sigmund. Sobre a sexualidade feminina. *In:* \_\_\_\_\_. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, v. 7). Autêntica Editora, 2019. (Trabalho original publicado em 1931).
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. *In:* \_\_\_\_\_. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. (Edição Standard Brasileira, v. 13). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1913).

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In: \_\_\_\_\_*. **Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos**. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Edição Standard Brasileira, v. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1905).

GALLO, Héctor. Del método y la investigación psicoanalítica. *In: El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Mario Elkin Ramírez; Héctor Gallo, autores. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.

GAZETA DO POVO. **Eleições 2018**. 2018. Disponível em: <https://especiais.gazetadopovo.com.br>. Acesso em: 21 jan. 2026.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: Flávia Rios, Márcia Lima, organizadoras. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. (Trabalho original publicado em 1984).

GUIMARÃES, Roberto Mendes; BENTO, Victor Eduardo Silva. O método do “estudo de caso” em psicanálise. **Psico**, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 91-99, 2008.

HADDAD, Isabel. A feminilidade em uma mulher: aquela que se extravia do Édipo. *In: Carla Derci, et al. (org.). Clínica Psicanalítica na Atualidade*. Belo Horizonte: Quixote+DO, 2022.

hooks, bell. Alisando o nosso cabelo. **Geledés**, 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 25 dez. 2025.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. Tradução de Bhuvi Libanio. 11. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002. (Trabalho original publicado em 1981).

hooks, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Trabalho original publicado em 1984).

IANINNI, Gilson. Cinco casos paradigmáticos da clínica psicanalítica (Apresentação). *In: Freud, Sigmund. Histórias clínicas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e Estados**. 2026. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 21 jan. 2026.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2025**. Brasília: Ipea; São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes>. Acesso em: 02. Nov. 2025.

JORGE, Marco Antônio Coutinho; TRAVASSOS, Natália Pereira. **Histeria e sexualidade: clínica, estrutura, epidemias**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher Freudiana na passagem para a modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2016.

KILOMBA, Grada. O racismo é uma problemática branca. **CartaCapital**, 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br>. Acesso em: 08 jul. 2024.

LACAN, Jacques. A questão histórica (II): “o que é uma mulher?”. *In: \_\_\_\_\_*. **O Seminário, livro 3: As psicoses**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Trabalho original publicado em 1956).

LACAN, Jacques. O Estádio do Espelho como formador da função do eu. *In: \_\_\_\_\_*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Trabalho original publicado em 1949).

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Trabalho original publicado em 1969-1970).

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Trabalho original publicado em 1972-1973).

LUCCIA, Danna Paes de Barros de; PRISZKULNIK, Léia. O que faz do grupo um dispositivo analítico? Considerações de Freud a Lacan. **Psicologia USP**, v. 33, 2022.

MACHADO, Lia Zanotta. **Campo intelectual e feminismo: alteridade e subjetividade nos estudos de gênero**. Brasília: UnB, 1994.

MARCINIK, Georgia Grube; MATTOS, Amana Rocha. Movimentos feministas e relações raciais intragênero: entre a luta e a opressão. **Revista Polis e Psique**, v. 11, n. 1, p. 183-203, 2021.

MELLO, Denise Maurano; SOUZA, Joana Dark da Silva. A devastação no masculino e a violência contra o feminino nas mulheres. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 24, n. 4, 2021.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Revisitando o conceito do Eu em Freud: da identidade à alteridade. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. UERJ, RJ, Ano 9, N. 1, 2009.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira, GUERRA, Andréa Maris Campos. **Narrativas memorialísticas: metodologia de pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais complexos**. EdIPUCRS, 2023.

MOREIRA, Máira Marcondes. Se fazer O Homem por entrar-se entre seus semelhantes. *In: Parecer-Homem: Semblantes, Juventude e Criminalidade*. Ed. Gramma, 2018.

MOREIRA, Máira Marcondes. As vozes das mulheres e o indizível da Mulher. *In: Revista Cult*. Dossiê: Encontros à beira do abismo: psicanálise, gênero, e estudos queer. Ano 24, 2021.

MOREIRA, Máira Marcondes. **Fins do Sexo: como fazer política sem identidade**. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

MORTOZA, Gabriela Draibe. **O cabelo enquanto significante de destaque na construção subjetiva e identitária de feminilidades no Brasil**. 2021. Monografia (Curso de Psicologia).

O GLOBO. **Eleições 2022**: Mapa da Votação. 2022. Disponível em: <https://infograficos.oglobo.globo.com>. Acesso em: 21 jan. 2026.

OXFORD LANGUAGES. **Ser**. 2026. Disponível em: <https://surl.lu/enotny>. Acesso em: 28 jan. 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela M. S. Côrrea. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RIVEIRA, Tânia. Por uma psicanálise a favor da identidade. **Revista Cult**. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>. Acesso em: 3 fev. 2026.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004.

SCOTT, Joan. **A invisibilidade da experiência**. Tradução: Lucia Haddad. Proj. História, São Paulo, 1998. (Trabalho original publicado em 1991).

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro** ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. (Trabalho original publicado em 1983).

STANTON, Elizabeth Cady; ANTHONY, Susan B; GAGE, Matilda Joslyn. **História do Sufrágio Feminino**. V. 1, 2019.

ZALCBERG, Malvine. **A relação mãe e filha**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2002.

**APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS  
GERAIS Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação  
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

N.º Registro CEP: CAAE.....

Título do Projeto: O que é ser uma mulher? O feminino e a interseccionalidade de gênero e raça.

Prezada Sra.,

Você está sendo convidada a participar de uma pesquisa que estudará as implicações do real do feminino frente aos efeitos dos marcadores étnico-raciais para um grupo de mulheres do interior de Minas Gerais.

Você foi selecionada porque responde aos seguintes critérios de inclusão desta pesquisa, a saber: 1) Participou de um grupo de mulheres que ocorreu nos anos de 2021 a 2024 coordenado por esta pesquisadora; 2) Reconhece-se socialmente como uma mulher; 3) Possui mais de 18 anos; 3) Reside na região metropolitana de Belo Horizonte. A sua participação neste estudo consiste em autorizar que sua narrativa produzida no grupo citado, entre o período de 2021 a 2024, com essa pesquisadora, seja utilizada como material de estudo para esta pesquisa.

Os riscos (e/ou desconfortos) envolvidos neste estudo são: 1) Por se tratar de uma experiência que já ocorreu, informamos as medidas tomadas à época, a saber, efeitos físicos, como cansaço e fadiga e/ou emocionais indesejáveis, provocados pelas lembranças resgatadas nas narrativas, em que pode ocorrer reconhecimento de experiências semelhantes vividas pela participante e/ou pessoas próximas. Além do risco de desconforto diante de falas, percepções e gestos de outras participantes e/ou não-participantes. 2) Neste momento, o uso das narrativas envolvem riscos quanto à confidencialidade das histórias narradas.

Página 1 de 5

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:

Av. Dom José Gaspar, 500 - Fone: 3319-4517 - Fax: 3319-4517  
CEP 30.535.610 - Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil  
e-mail: cep.proppg@pucminas.br



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação  
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

Para minimizar estes riscos, foi proposto que o grupo tivesse a duração inicial de 1 ano, de forma contínua e na frequência de um encontro ao mês. Este período foi necessário para se trabalhar e elaborar os efeitos do grupo sobre as participantes, ou seja, o grupo acabou funcionando também com efeitos terapêuticos. Ao todo, o grupo funcionou por 4 anos. Todas medidas necessárias quanto ao anonimato das participantes, serão tomadas, evitando assim, dados que possam identificar sua participação.

Sua participação é muito importante e voluntária e, conseqüentemente, não haverá pagamento por participar desse estudo. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto.

As informações obtidas nesse estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação em todas as fases da pesquisa, e quando da apresentação dos resultados em publicação científica ou educativa, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa. Você poderá se recusar a participar ou a responder as questões a qualquer momento, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão.

Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda e responsabilidade do pesquisador responsável pelo período de 5 (cinco) anos e, após esse período, será destruído.

Os resultados dessa pesquisa podem produzir efeitos diretos a você, no que corresponde às reflexões importantes quanto à construção de sua identidade como mulher. A pesquisa poderá ter efeitos também para outras mulheres, em relação à sua identidade de gênero, bem como, contribuirá para o avanço dos debates sociais frente à temática, na medida em que organiza e demarca um trabalho como vias de equidade e justiça social. Destaca-se também, a contribuição para o conhecimento científico e social acerca do tema, na medida em que o estudo desenvolvido pretende produzir possibilidades de compreensão sobre os atravessamentos identitários de gênero e raça na saúde física-mental de mulheres, embasando assim pesquisas futuras e a atuação de profissionais das áreas da educação, saúde, assistência social e a quem mais possa se interessar.

Página 2 de 5

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
 Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação  
 Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

Para todas as participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei, a responsabilidade civil.

Você receberá uma via deste termo onde constam os dados de contato do pesquisador responsável, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Pesquisadora responsável: **Ellen Braga. Contatos: (31) 9-9807-9642.**

**E-mails: [ellenbragapsi@gmail.com](mailto:ellenbragapsi@gmail.com) ou [ellen.braga@sga.pucminas.br](mailto:ellen.braga@sga.pucminas.br)**

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que poderá ser contatado em caso de questões éticas, pelo telefone (31)3319-4517 ou e-mail [cep.proppg@pucminas.br](mailto:cep.proppg@pucminas.br)

O Comitê de Ética em Pesquisa é uma autoridade local e porta de entrada para os projetos de pesquisa que envolvem seres humanos, e tem como objetivo defender os direitos e interesses dos participantes em sua integridade e dignidade, contribuindo também para o desenvolvimento das pesquisas dentro dos padrões éticos.

**(\*\*) Para as pesquisas que envolvem identificação do participante por meio de áudio e/ou vídeo, é necessário adicionar as seguintes opções:**

( ) autorizo gravação em áudio ( ) autorizo gravação em vídeo ( ) não

autorizo gravação.

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação  
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

O presente termo será assinado em 02 (duas) vias de igual teor.

Belo Horizonte, 01 de outubro de 2024.

Dou meu consentimento de livre e espontânea vontade para participar deste estudo.

Nome do participante (em letra de forma)

Assinatura do participante ou representante legal

Data:

Página 4 de 5

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação  
Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

Eu, Ellen Braga, comprometo-me a cumprir todas as exigências e responsabilidades a mim conferidas neste termo e agradeço pela sua colaboração e sua confiança.

Assinatura do pesquisador

Data: 01 de outubro de 2024

Página 5 de 5

Rubrica do Pesquisador:

Rubrica do Participante: