

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MARIA LUIZA TEGONI OLIVEIRA

A sexualidade feminina e feminilidade em Georges Devereux

Maringá
2024

MARIA LUIZA TEGONI OLIVEIRA

A sexualidade feminina e feminilidade em Georges Devereux

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Civilização

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Eliane Domingues

Maringá
2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

O48s

Oliveira, Maria Luiza Tegoni

A sexualidade feminina e feminilidade em Georges Devereux / Maria Luiza Tegoni
Oliveira. -- Maringá, PR, 2024.
104 f.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.

1. Georges Devereux. 2. Feminilidade. 3. Etnopsicanálise. 4. Sexualidade feminina. I. Domingues, Eliane, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 155.333



Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Psicologia





MARIA LUIZA TEGONI OLIVEIRA


A sexualidade feminina e feminilidade em Georges Devereux

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA


Prof. Dra. Eliane Domingues
Presidente


Prof. Dr. Marcos Leandro Klipan
Examinador


Prof. Dr. Gabriel Inticher Binkowski
Examinador

Aprovado em: 29/08/2024
Defesa realizada: Bloco 118 - Sala de Vídeo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma forma caminharam comigo durante essa jornada, peculiar em seus desafios e aprendizagens, em especial:

À Eliane Domingues, pela introdução ao tema e orientação cuidadosa em todos os momentos, assim como pela confiança em meu trabalho.

À minha família – Joldmar, Ana Cláudia e João Guilherme em especial – pelo incentivo e suporte ao longo da minha vida. Menciono também meu companheiro felino – Mingau Henrique – que me acompanha há 15 anos na jornada de minha (nossa) vida.

Ao meu noivo – Carlos Felipe Amaral Brussolo – pelo companheirismo, afeto, apoio nos momentos difíceis e comemoração das alegrias.

Aos professores e professoras que passaram por mim durante a minha formação e que deixaram suas marcas e ensinamentos.

Aos doutores Marcos Leandro Klipan e Gabriel Inticher Binkowski, professores por quem tenho profunda admiração, agradeço pelas valiosas contribuições e pelos direcionamentos na elaboração desta pesquisa.

À minha melhor amiga – Vivian Pedroso – com quem fui menina junto; também para as queridas amigas que entraram na minha vida na graduação, no mestrado e no trabalho e permaneceram nela apesar de nossas vidas terem tomados rumos diferentes.

Ao grupo de estudos e pesquisa de Georges Devereux, pelas reflexões, discussões e perspectivas que contribuíram na compreensão da obra do autor.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicologia, pela oportunidade de realização deste mestrado.

À CAPES pela bolsa concedida

A sexualidade feminina e feminilidade em Georges Devereux

RESUMO

Este trabalho objetiva apresentar como sexualidade feminina e feminilidade aparecem no pensamento de Georges Devereux. Conquanto Devereux se considerava freudiano ortodoxo, primeiramente, a pesquisa dedicou-se às aproximações e divergências entre Freud e Devereux em sexualidade feminina e feminilidade, buscou, também, evidenciar a análise que Devereux faz da prática do aborto enquanto fenômeno permeado por ambiente, cultura e psiquismo, e visou, ainda, indicar como as mulheres são apresentadas nos mitos gregos pelo autor. Foram selecionadas três obras em que Devereux trata especificamente sobre o feminino: *A Study of Abortion in Primitive Societies: a typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies*; *Mulher e Mito*; e *Baubo: la vulve mythique*, bem como outros textos dele e referências complementares. Conclui-se que Devereux propõe a complementariedade entre homem e mulher, em lugar da oposição entre fálico e castrado e, que quando aborda o aborto, destaca tal ato como uma tentativa de castrar, simbolicamente, tanto o pai da criança como a própria mulher, o que implicaria na conclusão de que a mulher não é e não pode ser castrada. Por último, analisou-se os estudos helênicos de Devereux, os quais abarcam deusas e mulheres fálicas, e a possibilidade do retorno de uma sociedade matriarcal, comparando seus efeitos aos de uma sociedade patriarcal. O autor também traz a exibição da vulva em seus sentidos de consolação para mulheres e insulto para homens, remetendo à possibilidade da castração masculina. Avalia-se que os estudos de Devereux abrem portas para pensarmos a mulher na Psicanálise em uma posição análoga à do homem, em aparente tentativa de romper com a centralidade psicanalítica do falo. Destaca-se, ainda, que Devereux reconhece os limites de suas teorizações, uma vez que, sendo homem, há conteúdos sobre sexualidade feminina e feminilidade que não podem ser acessados e compreendidos por ele.

Palavras-chave: Georges Devereux. Etnopsicanálise. Sexualidade feminina. Feminilidade.

The female sexuality and femininity in Georges Devereux

ABSTRACT

This work aims to present how female sexuality and femininity appear in the thought of Georges Devereux. As he considered himself an orthodox Freudian, firstly, the research was targeted to similarities and divergences between Freud and Devereux regarding female sexuality and femininity, then to highlight Devereux's analysis about the practice of abortion as a phenomenon permeated by environment, culture and psyche, and finally to indicate how women are presented in Greek myths by this author. Three works were selected in which Devereux deals specifically with the feminine: *A Study of Abortion in Primitive Societies: a typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies; Woman and Myth*; and *Baubo: la vulve mythique*, as well as other texts by him and complementary references. It is concluded that Devereux proposes complementarity between man and woman, instead of opposition between phallic and castrated, and that when he addresses abortion, he highlights this act as an attempt to symbolically castrate both the child's father and the woman herself, which would imply the conclusion that women are not and cannot be castrated. Finally, Devereux's Hellenic studies were analyzed, regarding goddesses and phallic women, and possible return of a matriarchal society, comparing its effects to those of a patriarchal one. The author also brings the display of the vulva in its senses of consolation for women and insult for men, referring to the possibility of male castration. It is evaluated that Devereux's studies open doors to think about women in Psychoanalysis in an analogous position toward men, an apparent attempt to break with the psychoanalytic centrality of the phallus. It is also noteworthy that Devereux recognizes the limits of his theorizations, since, being a man, there is content about female sexuality and femininity that cannot be accessed and understood by him.

Keywords: Georges Devereux. Ethnopschoanalysis. Female sexuality. Femininity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
A SEXUALIDADE FEMININA E FEMINILIDADE EM FREUD E EM DEVEREUX	19
2.1. A sexualidade feminina em Freud	19
2.2. Aproximações e afastamentos de Freud e Devereux quanto à sexualidade feminina e feminilidade	27
2.3. A sexualidade feminina e feminilidade em Devereux	33
ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E PSICOLÓGICAS: ESTUDO DO ABORTO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS.....	38
3.1. A articulação entre a antropologia e a psicanálise: o complementarismo	38
3.2. O aborto nas sociedades primitivas	40
3.2.1. Tipologias do aborto	44
3.2.2. A psicanálise do aborto	51
SEXUALIDADE FEMININA E FEMINILIDADE NOS MITOS GREGOS.....	66
4.1 A Grécia antiga nos estudos de Devereux	66
4.2 <i>Mulher e mito</i> : o problema da mulher mitificada	67
4.3. <i>Baubo: la vulve mythique</i> : um lugar para a vulva	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é apresentar como a sexualidade feminina e feminilidade são abordadas nos escritos de Georges Devereux autor considerado um dos criadores da etnopsicanálise. A etnopsicanálise é uma disciplina articula os conteúdos da antropologia e psicanálise na compreensão dos fenômenos humanos, propondo um duplo discurso na compreensão de tais fenômenos. É importante notar que, nessa abordagem, as duas disciplinas não são empregadas de forma simultânea, ou seja, os olhares das diferentes disciplinas são aplicados em momentos diferentes, considerando a complementariedade entre elas. Nas palavras de Devereux (1978),

A etnopsiquiatria, necessariamente concebida como Etnopsicanálise. Ela parece ser a mais compreensiva das ciências do homem, tanto puras quanto aplicadas. Reconhecida ou não como tal, seu problema de base é o que está por trás de todas as ciências do homem: a relação complementar entre a compreensão do indivíduo e a da sociedade e de sua cultura (Devereux, 1978, p. 1, tradução nossa)¹

Os trabalhos de Devereux são fundamentados na psicanálise freudiana, a qual ele acredita ter aplicabilidade universal, uma vez que a psicanálise é

provavelmente o conjunto de conclusões mais penetrante já retirados do estudo intensivo de uma única classe social, vivendo em certo ponto da história, em um distinto local cultural e que não foi remotamente duplicada em intensidade ou compêndio pelos melhores repórteres do campo etnográfico (Devereux, 1955/1976, p. 71, tradução nossa)²

A descrição da psicanálise apresentada por Devereux (1955/1976) vai de encontro com as críticas feitas por Bronislaw Malinowski a respeito de *Totem e tabu* de Freud, obra que inaugurou a possibilidade de diálogo entre antropologia e psicanálise. A crítica elaborada por Malinowski é relativa à universalidade do complexo de Édipo, visto que, baseado em seus dados sobre os trobriandeses da Nova Guiné, ele argumentou que o Édipo não estaria presente nesse povo, sendo limitado às famílias burguesas estudadas por Freud.

De acordo com Barros e Bairrão (2010), Freud, tendo conhecimento das críticas de Malinowski ao *Totem e tabu*, convidou Géza Róheim, antropólogo e psicanalista, para

¹ “L’ethnopsychiatrie, nécessairement conçue comme Ethnopsychanalyse. Elle semble être la plus compréhensive des sciences de l’Homme, tant pures qu’appliquées. Reconnue ou non comme telle, son problème de base est celui qui sous-tend toutes les sciences de l’Homme: le rapport de complémentarité entre la compréhension de l’individu et celle de la société et de sa culture”

² “[...] probably the most penetrating set of conclusions ever drawn from the intensive study of a single social class, living at a certain point in history, in a distinctive cultural milieu, and one which is not even remotely duplicated in intensity or compendiousness by the very best existing ethnographic field reports.”

responder aos questionamentos a respeito da universalidade do complexo de Édipo, e, para tal, Róheim conduziu um trabalho de campo junto de uma tribo com características semelhantes à da estudada por Malinowski. Segundo Laplantine (1994), os argumentos apresentados por Malinowski em sua crítica a Freud foram:

1º como as crianças trobriandesas não são submetidas a uma rigorosa disciplina esfinterial, como entre nós, por parte de suas mães, elas desconhecem tudo do estágio anal; 2º não experimentam para com seus pais essa mistura de afeição e aversão que caracteriza os indivíduos das sociedades patriarcais (=ausência de conflito edípico na vertente paterna); 3º como os meninos melanesianos têm menos contato com suas mães do que as crianças ocidentais eles não experimentam um desejo tão forte de incesto, desejo que, segundo Malinowski, são transferidos para a irmã; 4º de onde a célebre conclusão de Malinowski: a constituição do complexo de Édipo evidenciado por Freud corresponde exclusivamente a um processo cultural de organização dos conflitos e de identificação ligado à própria estrutura da família patrilinear e da sociedade patriarcal (p. 23)

Diante disso, Róheim afirma em sua resposta que a estrutura anal é presente nos melanesianos e transparece na tendência do povo para a retenção e avareza, assim como na análise dos sonhos; a mãe melanesiana é vivenciada como uma mãe má pela criança, diferente da generosidade descrita por Malinowski; o pai melanesiano é bastante presente, despertando a angústia de castração e tem sua imagem projetada no figura do feiticeiro; e, por fim, a criança desenvolve o complexo de Édipo no período em que está junto dos pais, apenas depois passando para o convívio com o tio, o que põe em questão o complexo avuncular – entre tio(a) e sobrinho(a) – conforme proposto pelo antropólogo. (Laplantine, 1994)

Róheim, junto de Devereux, é considerado um dos fundadores da etnopsicanálise (Roudinesco & Plon, 1998), sendo o primeiro antropólogo a tornar-se psicanalista. Georges Devereux faz um percurso similar, tornando-se doutor em etnologia em 1935, sob a orientação de Alfred Louis Kroeber (1876 – 1960), por sua tese *A vida sexual dos índios Mohave*. É durante a preparação da tese que Devereux se vê diante da necessidade de alguns conhecimentos do campo da psicologia, tendo contato com autores como McDougall, Rivers, Adler, Hollingworth e Jung. Os estudos da psicanálise freudiana entram no repertório de Devereux somente em momento posterior (Bloch, 2012).

O desenvolvimento do pensamento de Devereux foi permeado por questões de sua vida pessoal, de seu contexto histórico e dos autores com quem teve contato, tanto em leituras quanto em diálogo. Pelo fato de Devereux ainda não ser muito conhecido no Brasil, faremos uma breve apresentação de sua biografia e, visto que o objetivo desse trabalho é apresentar a sexualidade feminina e feminilidade no pensamento de Devereux, daremos destaque às relações do autor com as mulheres que foram parte de sua vida.

Nascido György Dobó – tendo posteriormente adotado o nome de Georges Devereux – em 1908, em Lugoj, na Hungria. A diversidade cultural esteve presente na vida de Devereux desde o começo, visto que Lugoj, com o tratado de Trianon, passou a pertencer à Romênia em 1918 e, na época do nascimento de Devereux, essa era constituída de bairros alemães, húngaros e romenos. Assim, a criação de Devereux envolveu o contato com diversos idiomas, não apenas pelo momento histórico de sua cidade natal vivia, mas também pois seu pai, advogado, falava com o filho em francês, enquanto a mãe utilizava do alemão, e o húngaro era a língua corrente na convivência familiar, até ser substituída pelo romeno com o tratado de Trianon. Além do uso desses idiomas no contexto familiar e social, Devereux teve aulas de inglês e latim (Bloch, 2012).

De acordo com Bloch (2012), a família de Devereux fazia parte da burguesia intelectualizada judaica, em que o foco na criação dos filhos era mais a boa educação e cultura do que o âmbito afetivo das relações. Assim, Devereux considerava que lhe faltou amor maternal em sua vida, especificamente afirmando que a mãe amava mais os outros irmãos. Essa mãe também é descrita por Devereux como muito controladora, afirmando que “em casa, sou manipulado a obedecer – eu não posso nem mesmo escolher a camisa que usarei no dia” (Bloch, 2012, p. 49, tradução nossa)³ e que “eu devia escrever, todo ano, na ocasião do aniversário de minha avó materna, um monstro (as palavras sublinhadas são do próprio G. D.) que minha mãe detestava, uma carta. Se a carta não tivesse um tom suficientemente caloroso, ela me fazia retornar diversas vezes para reescrever” (Bloch, 2012, p. 49, tradução nossa)⁴. O sentimento de falta de amor materno e as opiniões de sua mãe o perseguiram por toda a vida, gerando um afastamento entre eles que fez que, quando adulto, ele passasse 30 anos sem nunca ter escrito a ela. Ao amigo Weston La Barre, Devereux afirma que considerava sua babá como sua verdadeira mãe, descrevendo-a como a “única pessoa gentil em minha infância” (Bloch, 2012, p. 51, tradução nossa)⁵.

Ao mudar-se para Paris, visando estudar física, química e matemática com Marie Curie e Jean Perrin, Devereux se sente verdadeiramente livre, afirmando que antes da mudança ele se comportava como um robô e que em Paris ele se sente como um escravo que acabou de ser

³ “À la maison j’étais manipulé pour obéir – je ne pouvais même pas choisir la chemise que je voulais porter le jour”

⁴ “Je devais écrire, chaque année, à l’occasions de l’anniversaire de ma grand-mère maternelle, un monstre (les mots soulignés sont de G. D. lui-même) que ma mère détestait, une lettre. Si la lettre n’avait pas un ton suffisamment chaleureux, elle m’était retournée à plusieurs reprises pour réécrire”

⁵ “Seule personne gentille dans mon enfance”

liberto (Bloch, 2012). Os autores que fizeram parte dos estudos de Devereux nas ciências exatas – Werner Heisenberg (1901 – 1976), Niels Bohr (1885 – 1962) e Georges Cantor (1845 – 1918) – influenciaram suas ideias por toda sua vida, sendo que sua epistemologia complementarista⁶ é fundamentada nos estudos de física quântica de Bohr e Heisenberg.

De acordo com Bloch (2012), a entrada de Devereux nos estudos etnológicos foi um feliz acaso, desencadeado pelo início de um curso de malaio e impulsionado por leituras sobre povos estrangeiros. Seu diploma de etnólogo deu-se pela deliberação de um comitê em 1931, visto que ele não cursou as disciplinas, tendo apenas passado nas provas finais. É pela influência de Marcel Mauss (1872 – 1950)⁷ que Devereux aprende a ler textos antropológicos, sendo que Mauss era considerado por Devereux como seu mestre no campo da antropologia (Bloch, 2012; Laplantine, 1994).

Em 1933, Devereux obtém a bolsa da fundação Rockefeller de dois anos para sua primeira expedição e vai aos Estados Unidos para aprender como se faz o trabalho de campo. É lá que ele conhece a tribo dos Mohave, descrevendo esse período como um dos mais felizes e estimulantes de sua vida. Devereux manteve um carinho profundo pelos Mohave por toda sua vida, voltando constantemente à reserva e escrevendo diversas outras vezes sobre seus costumes. Em 1935, Devereux torna-se doutor em antropologia, sob a orientação de Kroeber, com sua tese *A vida sexual dos índios Mohave* (Bloch, 2012).

O tema da sexualidade perpassa a obra de Devereux, desde seus primeiros estudos, e prossegue sendo marcante por toda sua produção, afirmando Bloch (2012) que “depois de sua tese, ele continua a escrever artigos científicos continuando suas pesquisas sobre a sexualidade e o suicídio” (p. 74, tradução nossa)⁸. Os escritos de Devereux no período após sua tese de doutorado indicam que suas preocupações não se restringem apenas ao campo da antropologia, sendo que suas observações também envolvem problemas da psicologia e psiquiatria nas populações estudadas. Assim, o interesse de Devereux se desloca à etnopsicanálise, disciplina pautada em uma dupla abordagem dos fenômenos humanos em termos socioculturais e psicológicos.

⁶ Esta será apresentada mais detalhadamente no segundo capítulo, intitulado “Estudo do aborto nas sociedades primitivas: Entre as ciências sociais e psicológicas”

⁷ Sociólogo e antropólogo francês, considerado o “pai” da antropologia francesa. Mauss influenciou o pensamento de Devereux no tocante aos princípios da psicologia social durkheimiana e o auxiliou na obtenção da bolsa da fundação Rockefeller, que patrocinou seus estudos no Vietnã e nos Estados Unidos (Araújo, 2016).

⁸ “Après sa thèse, il continue d’écrire des articles scientifiques tout en poursuivant ses recherches sur la sexualité et le suicide”

Em 1936, Devereux casa-se com Eleanor Marion Yonge, dando início ao seu longo e conturbado histórico matrimonial. O casal se divorcia apenas um ano depois, em 1937, sendo que Devereux atesta “crueldade mental” da esposa como motivo para o divórcio. O casamento com Eleanor Marion foi o primeiro dos seis matrimônios de Devereux que, depois, casa-se novamente em 1939 com Marjorie Elizabeth Wallace, divorciando-se em 1946; em 1947 com Denise Rogers, sendo que essa financia parte de suas análises, divorciando-se dela em 1952; em 1955 casa-se com Ellis Feer-Hegeman, divorciando-se dela em 1959; casa-se com Elizabeth Szinyei-Merse em 1960 e divorcia-se dela em 1963; e, por fim, seu sexto casamento foi com Jane Wenning em 1963, sendo que esse último terminou em 1971. Dos seis divórcios de Devereux, a “crueldade mental” da esposa é listada como motivo da separação em três deles (Bloch, 2012). Ao comentar o número de casamentos do antigo professor, Nathan (2012) afirma que “Devereux amava passionavelmente as mulheres; ele as amava compulsivamente” (p. 144 – 145, tradução nossa)⁹, o colocando como um homem que buscava perpetuamente por um objeto de amor que pudesse “metamorfosar sua existência novamente” (Nathan, 2012, 145, tradução nossa)¹⁰.

Apesar das relações conturbadas com a mãe e suas diversas esposas, Devereux manteve relações duradouras de amizade com mulheres, merecendo destaque seu vínculo com Margaret Mead e com Agnes Savilla. De acordo com Cerea (2016), Devereux conhece Agnes Savilla em sua primeira expedição de campo junto aos Mohave, sendo que essa foi sua intérprete durante a pesquisa, mantendo com ela extensa correspondência que “cobre com poucas interrupções os cinquenta anos de 1933 a 1983” (Cerea, 2016, p. 16, tradução nossa)¹¹. Quanto à Margaret Mead, a correspondência entre os autores se inicia quando Devereux envia seus escritos sobre a sexualidade dos Mohave à antropóloga, já renomada no campo e ela o responde em uma carta recheada de críticas construtivas a respeito de vários pontos de vista de Devereux. A correspondência dos autores finda-se em 1978 com a morte de Mead (Bloch, 2012). Agnes Savilla, “juntamente com os antropólogos Weston La Barre e Margaret Mead, o sexagenário Devereux considerava entre seus amigos mais antigos e queridos” (Cerea, 2016, p. 16, tradução nossa)¹².

⁹ “Devereux aimait passionnément les femmes; il les aimait compulsivement”

¹⁰ “[...] à nouveau métamorphoser son existence”

¹¹ “[...] che copre con poche interruzioni i cinquant’anni dal 1933 al 1983”

¹² “[...] insieme agli antropologi Weston La Barre e Margaret Mead, il sessantenne Devereux considerava tra i suoi più vecchi e cari amici”

Devereux passa a dedicar-se a psicanálise após a Segunda Guerra Mundial. Em Paris, ele faz análise com Marc Schulmberger, membro da Sociedade Psicanalítica de Paris, e, em Topeka, no Kansas, ele atua na Clínica de Karl Menninger. Devereux torna-se professor adjunto da Universidade do Haiti em 1945, local em que conhece Louis Mars, psiquiatra haitiano (Bloch, 2012). De acordo com Chagas (2017), Devereux e Mars trocavam ideias desde a clínica de Menninger e, segundo Araújo (2016), publicaram juntos, sendo que Devereux atribui a cunhagem do termo etnopsiquiatria a Mars. Assim, o termo cunhado por Mars visava designar a manifestação local das doenças mentais, ou seja, sua relação ao sociocultural (Araújo, 2016). Ao adotar o etnopsiquiatria, Devereux amplia seu sentido para abranger, também, o “estudo sistemático das teorias e práticas psiquiátricas de um dado grupo étnico” (Araújo, 2016, p. 17).

A clínica de Menninger buscava um tratamento humanista das doenças mentais e é nela que Devereux analisa Jimmy Picard, indígena Blackfoot e ex-combatente da Segunda Guerra Mundial (Devereux, 1951/2013), cujas sessões de análise resultaram no livro *Reality and Dream*, publicado em 1951. A publicação desse livro marca “[...] a primeira teoria e o primeiro exemplo concreto da utilização dos mecanismos culturais em psicoterapia” (Menninger apud Devereux, 1951/2013, pp. 41 – 42, tradução nossa)¹³.

Em toda sua vida, mas especialmente nas (quase) três décadas que viveu nos Estados Unidos, Devereux enfrentou dificuldades. Devereux foi pouco e tardiamente reconhecido em sua produção intelectual (Araújo, 2016), tendo diversas bolsas de estudo e empregos temporários em diversas universidades, além de ter enfrentado diversas privações (Bloch, 2012). Foi apenas em 1963, a convite de Levi-Straus, que Devereux consegue seu primeiro posto universitário permanente na *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, ocupando a cadeira de etnopsiquiatria.

Antes mesmo de seu retorno à Paris, Devereux já tinha publicado mais de 150 artigos e obras, sendo conhecido como um dos precursores da antropologia psicológica. Ele publica em 1967 a segunda edição de *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian* com o prefácio de sua grande amiga Margaret Mead, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* e *La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement. Essais d'ethnopsychiatrie générale* é publicado em 1970 e sua tese de doutorado, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves* o segue em 1971. Devereux publica *Ethnopsychanalyse complémentariste* em 1972 e, a partir desse ponto, a maior parte de seus escritos abordam a mitologia grega, com

¹³ “[...] La première théorie et le premier exemple concret de l'utilisation de leviers culturels en psychothérapie”

destaque à *Mulher e Mito*¹⁴ e *Baubo: La vulve mythique*, publicados em 1982 e 1983, respectivamente (Bloch, 2012).

Devereux falece em 1985 de enfisema pulmonar e, conforme seu desejo, foi cremado e suas cinzas foram espalhadas na reserva Mohave no Colorado, nos Estados Unidos (Bloch, 2012). Apesar do pouco reconhecimento, Devereux recebeu algumas homenagens em vida: em 1978, foi homenageado pelo *Jornal de Antropologia Psicológica*, que o presenteia com o prêmio Ferenczi e cria o prêmio Devereux (Bloch, 2012), e pela Associação Americana de Antropologia, em 1974, na qual coube

a La Barre de fato o papel de moderador e a Mead o discurso de conclusão, com o qual a antropóloga tecerá elogios ao ‘primeiro estudioso’ que ‘ofereceu novas soluções – não reducionistas – ao dilema da interface entre as duas abordagens de estudo do homem, psicológicas e socioculturais’. Para a surpresa de Devereux, Agnes Savilla é convidada a apresentá-lo. Então a querida amiga pronuncia um ‘caloroso discurso’ que retrata o momento de seu encontro deixando ‘o público em delírio’ [*brought the house down*] (Cerea, 2016, p. 19, tradução nossa)¹⁵

Como um todo, a obra de Devereux abarca mais de 300 títulos, sendo 13 livros, escrita em inglês, francês e alemão. Foi psicanalista e membro aderente da Sociedade Psicanalítica de Paris – nunca obtendo o posto de membro titular – e antropólogo, valendo-se de seu conhecimento de ambas as disciplinas na elaboração de um novo domínio científico: a etnopsicanálise. Além disso, Devereux iniciou uma prática transcultural na psiquiatria, explicando as relações entre psiquismo e cultura, normas sociais e desordens mentais (Bloch, 2012). Apesar da vida laboral ativa e prolífica, Devereux ainda é pouco estudado e, apesar de ter recebido certo reconhecimento no final de sua vida, ele sempre enfrentou a falta de financiamento para suas pesquisas, o que o fez desistir do trabalho de campo e dedicar-se aos estudos da Grécia antiga.

Em 1963, decidi que não tinha futuro na antropologia nos Estados Unidos e aceitei, portanto, um posto para lecionar etnopsiquiatria na França, onde tenho vivido desde então. No mesmo ano, também tomei uma outra decisão drástica: não tendo recebido bolsas para trabalho de campo durante os últimos vinte e cinco anos e sem nunca ter tido mesmo a oportunidade, desde 1953, de fazer trabalho clínico com pacientes índios americanos (enquanto substituto do trabalho de campo), adquiri (a partir do zero) competências em filologia grega: o estudo da Grécia Antiga tornou-se num substituto estimulante para o trabalho de campo com um novo grupo étnico. (...) Claro que (...)

¹⁴ Único dos livros de Devereux traduzido para o português.

¹⁵ “a La Barre infatti il ruolo di moderatore e alla Mead il discorso di chiusura, con il quale l’antropologa tesserà le lodi del “primo studioso” che “ha offerto nuove soluzioni – non riduzionistiche – al dilemma dell’interface tra i due approcci allo studio dell’uomo, psicologico e socio-culturale”. 41 A sorpresa di Devereux, Agnes Savilla è invitata a introdurlo. Così la cara amica pronuncia un “caloroso discorso” che ripercorre il momento del loro incontro mandando “il pubblico in delirio” [*brought the house down*].”

continuei a fazer com o material grego exatamente aquilo que sempre fiz com material antropológico tradicional (Devereux, 1978 apud Araújo, 2016, p. 2).

Devereux também enfrentou dificuldades para publicar seus escritos. Segundo Devereux (1972), essa dificuldade era causada pelo fato que seus escritos sobre método e teoria não se encaixarem nas correntes de pensamento dominantes. Mesmo após sua morte, Devereux permaneceu marginal, fora das grandes associações e correntes de pensamento, sendo essa marginalidade evidente no fato que, mesmo sendo membro aderente da IPA, Devereux foi recusado como analista didata e quando, mesmo tendo sido premiado por seu trabalho como antropólogo nos Estados Unidos, nos trinta anos que viveu no país ele teve apenas bolsas de estudo e empregos temporários.

Selecionamos para o presente estudo as principais obras de Devereux que abordam mais especificamente a sexualidade feminina e a feminilidade: *A study of abortion in primitive societies: A typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies*, texto que apresenta tanto análises antropológicas quanto psicanalíticas para o problema do aborto conforme observado em sociedades “primitivas”¹⁶; *Mulher e Mito e Baubo: la vulve mythique*, ambos textos helenistas de Devereux e que apresentam o feminino em relação tanto com a cultura da Grécia antiga quanto da atual. Além dessas três obras, foram utilizados os textos de Freud que tratam do feminino e sexualidade feminina, outros textos de Devereux e de comentadores.

A pesquisa aqui desenvolvida é uma pesquisa teórica em psicanálise, conforme o apresentado por Simanke e Caropreso (2018) que definem essa modalidade como “a pesquisa sobre as teorias psicanalíticas” (p. 56), visto que essa não visa tecer novas teorias no campo psicanalítico. Assim, a proposta é uma pesquisa “em que o pesquisador busca por obras já publicadas relevantes para conhecer e analisar o tema problema da pesquisa” (Sousa et al., 2021, p. 65). Desse modo, apesar de não possuir aplicação imediata, a pesquisa teórica é um mecanismo para intervenção futura e pode contribuir para o acesso a um tema específico – como é o caso das obras de Devereux, as quais possuem poucas traduções para o português, dificultando o acesso e, por consequência, seu estudo – não podendo ser menosprezada.

Segundo Simanke e Caropreso (2018), a pesquisa teórica pode ser de dois tipos: uma abordagem mais epistemológica, que analisa a estrutura conceitual interna de uma obra ou conceito da forma com que esse se apresenta em determinadas obras ou autores; e uma

¹⁶ O termo “primitivo” é utilizado por Devereux em sua análise de sociedades pré-industriais e indígenas. Reconhecemos que esse termo não é o adequado para se referir a povos não-ocidentais, mas, como foi o utilizado pelo autor, mantivemos seu uso no texto com essa ressalva em mente.

abordagem histórica, que descreve “o desenvolvimento dos conceitos e teorias psicanalíticas ao longo do tempo” (Simanke & Caropreso, 2018, p. 56). Diante do objetivo de apresentar como a sexualidade feminina e feminilidade aparecem em Georges Devereux, essa dissertação se alinha com o segundo tipo de pesquisa.

Seguindo as recomendações metodológicas de Devereux de que “o pesquisador deve, portanto, cessar de dar valor exclusivamente à manipulação que ele opera sobre o sujeito, devendo procurar ao mesmo tempo, e talvez mais do que tudo, compreender a si mesmo enquanto um operador do dispositivo que opera” (Devereux, 1967/2018, p. 7) apresentaremos de forma breve as motivações pessoais que levaram à escolha desse tema de pesquisa.

O contato com a obra de Georges Devereux se deu por intermédio da professora Eliane Domingues, com quem tive contato nas disciplinas da graduação. Meu primeiro contato com a atividade de pesquisa acadêmica me cativou pela possibilidade de explorar com mais profundidade os conteúdos que me interessavam e que, por vezes, deixavam a vontade de conhecer mais. Um exemplo desse tipo de conteúdo era a sexualidade feminina e feminilidade na psicanálise, visto que a teoria freudiana sobre o tema me causava interesse e desconforto pelo fato de, ao mesmo tempo que a feminilidade é central em Freud, a análise do desenvolvimento feminino é marcada pela ausência – e, conseqüentemente, inveja – do pênis, pela sua castração (Kehl, 2021).

Assim, veio a oportunidade de desenvolver uma iniciação científica em etnopsicanálise, sob a orientação da professora Eliane, sobre o livro *Baubo: La vulve mythique*, o qual será abordado nessa dissertação. O estudo desse livro apresentava alguns obstáculos pois era preciso, além de proximidade e interesse em psicanálise, tivesse conhecimento da língua francesa. Junto da pesquisa veio minha inserção no projeto de ensino “Grupo de Estudos em Etnopsicanálise” e, posteriormente, no projeto de pesquisa institucional “Etnopsicanálise: fundamentos e aplicações em diferentes contextos”, que se dedicavam ao estudo das obras de Devereux.

Na eminência da conclusão da graduação, o desejo de prosseguir meus estudos no campo da etnopsicanálise ficou claro. Assim, o mestrado ofereceu a possibilidade de continuar fazendo pesquisa estudando psicanálise, estudando Devereux e, principalmente, estudando o feminino e a sexualidade feminina, que tanto me intrigaram na graduação. Esse trabalho é fruto de um movimento que, conforme nos ensina Devereux (1967), transforma a angústia em uma busca de conhecimento, ofertando-a um destino sublimatório intelectual.

Nessa dissertação, seguimos a seguinte organização:

A introdução – primeiro capítulo – visou apresentar um breve panorama da etnopsicanálise e de Georges Devereux, autor cuja obra é tema desse trabalho. Além disso,

foram apresentadas a metodologia da pesquisa e os motivadores pessoais para o desenvolvimento e dedicação a esse estudo.

O segundo capítulo tem como objetivo apresentar, brevemente, as concepções freudianas sobre a sexualidade feminina e feminilidade e, diante disso, como Devereux se posiciona em relação às ideias de Freud, pontuando onde os autores se aproximam, se afastam e o que Devereux acrescenta à psicanálise freudiana, no que diz respeito a sexualidade feminina e feminilidade.

O terceiro capítulo aborda o livro *A study of abortion in primitive societies: A typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies*. Esse capítulo visa apresentar a forma com que Devereux trata o tema do aborto nas vertentes antropológicas e psicanalíticas, visando destacar como as mulheres são apresentadas nessa obra e como o estudo do aborto contribui para compreendermos a visão de Devereux sobre a sexualidade feminina e feminilidade.

Por fim, o quarto capítulo visa abordar os estudos helenistas de Devereux, focando nossa análise nos livros *Mulher e mito* e *Baubo: la vulve mythique*. Aqui, nosso trabalho se baseia na apresentação e análise que Devereux faz dos mitos de Hera, Afrodite, Atena, Cênis, Baubo e Deméter, destacando como a forma do autor de pensar a feminilidade e sexualidade feminina se manifesta nessas obras.

CAPÍTULO 2

A SEXUALIDADE FEMININA E FEMINILIDADE EM FREUD E EM DEVEREUX

Se não houvesse mulheres, os homens não teriam nada a dizer (Enriquez, 1990, p. 202)

O objetivo deste capítulo é apresentar, brevemente, as concepções freudianas sobre a sexualidade feminina e feminilidade e, diante disso, como Devereux se posiciona em relação às ideias de Freud, pontuando onde os autores se aproximam, se afastam e o que Devereux acrescenta à psicanálise freudiana, no que diz respeito a sexualidade feminina e feminilidade.

2.1. A sexualidade feminina em Freud

Em se tratando do tema da feminilidade e sexualidade feminina, a psicanálise não é uma estranha ao assunto. Freud inaugura a disciplina com o estudo das histéricas de Viena, sendo a psicanálise construída “a partir de um fracasso: a incapacidade da ciência médica de meados do século XIX em tratar de uma série de sintomas que desafiavam o saber racional médico” (Molina, 2011, p. 11). Apesar de Freud expandir sua análise para diversos temas, o feminino, conforme aponta Cardoso (2019), se mantém como um ponto de origem e de constante retorno à psicanálise, sendo “a ‘obscuridade’ acerca da vida sexual das mulheres, assim como a ‘incompletude’ de suas próprias investigações sobre o tema, foi um *leitmotiv* da obra de Freud, desde pelo menos os *Três ensaios sobre a teoria sexual* (1905)” (Freud, 1925/2021, p. 272). Dessa forma, “os textos sobre a feminilidade e o sofrimento das mulheres são centrais na obra freudiana” (Kehl, 2021, p. 353).

Apesar dos avanços na elaboração da teoria e no tratamento que a escuta das pacientes histéricas possibilitou, o pai da psicanálise não está isento de críticas, especialmente quando as mulheres estão em pauta. Karen Horney em 1926 foi possivelmente a primeira a sugerir que o fato de a psicanálise ser produto da especulação masculina ocasionaria impasses incontornáveis no sentido em que a teoria freudiana da feminilidade seria um prolongamento das teorias sexuais infantis masculinas. Além disso, Kehl (2021) ressalta que os primeiros nomes da psicanálise, Freud e Breuer, embora fossem contemporâneos às primeiras sufragistas, não eram feministas, mesmo que se mostrassem sensíveis à pobreza de possibilidades de destino permitidas às moças.

Para oferecer um panorama das noções psicanalíticas acerca da sexualidade feminina e feminilidade em Freud, visando, em momento posterior, apresentar a forma com que Devereux – que se considerava um freudiano ortodoxo (Periañez, 2007) – se diferencia da psicanálise freudiana, é preciso primeiro termos claro alguns conceitos. Em primeiro lugar, é importante diferenciar sexualidade feminina de feminilidade, sendo que, de acordo do Kehl (2021, p. 361)

Enquanto a primeira diz respeito às questões ligadas ao erotismo e ao gozo feminino (e os obstáculos sintomáticos a ele), o segundo analisa a feminilidade como modo de a mulher habitar seu corpo, simbolizar sua castração e fazer da falta (de pênis) condição do desejo pelo homem.

A feminilidade, conforme apresentada por Kehl (2021), é reflexo da progressão do complexo de Édipo na menina. Contudo, é necessária a ressalva feita por Rosa (2024) ao afirmar que a feminilidade, enquanto conceito psicanalítico é formada nos limites da metapsicologia e da cultura. Dessa forma, “pensar o feminino não se reduz em pensar as mulheres, muito pelo contrário: o feminino, como aquilo que escapa à ordem fálica, assombra todo ser do inconsciente” (Rosa, 2024, p. 24). Assim, seguimos com uma exposição do desenvolvimento sexual conforme apontado por Freud, destacando que a teoria desenvolvida por Freud é um produto de seu tempo, revelando, em certo limite, o ideário cultural do que era a mulher em seu tempo de desenvolvimento.

Nas duas primeiras fases da sexualidade infantil Freud (1905/2016) não diferencia a vivência das fases orais e anais de meninas e meninos. A primeira dessas fases, a fase oral, é categorizada como as primeiras manifestações da sexualidade infantil, em que o chuchar – sucção exercida com a boca – é um exemplo de sua manifestação já que o ato é, inicialmente, praticado no seio materno para saciar a fome. A fase anal é a segunda manifestação da sexualidade infantil, ocorrendo pela organização da libido em torno da primazia das zonas erógenas anais, uma vez que “nela, já se encontra desenvolvido o antagonismo que permeia a vida sexual; mas os opostos ainda não devem ser designados como masculino e feminino, e sim como ativo e passivo” (Freud, 1905/2016, p. 108).

A última fase da sexualidade infantil é a fase fálica, que se qualifica pela unificação das pulsões parciais nos órgãos genitais e é nela que se inicia a investigação sexual. Essa é realizada por ambos os sexos e, eventualmente, leva à descoberta da diferença dos sexos. Conforme ressalta Freud (1916/2021, p. 204), a investigação sexual infantil “não está ligada a diferença entre os sexos, o que não significa nada para as crianças, pois elas – pelo menos os meninos – atribuem a ambos os sexos o mesmo genital masculino”. Dessa forma, pode-se dizer que a fase fálica é marcada pelo reconhecimento de apenas um órgão genital, o órgão masculino, de forma

que somente o pênis/falo aparece de forma positiva, enquanto a vagina/vulva é marcada pela ausência, qualificada pela falta, daí a primazia do falo. É importante destacar que é durante essa fase que ocorre o complexo de Édipo, segundo a compreensão freudiana.

O complexo de Édipo, conforme definido por Laplanche e Pontalis (2001), é o “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais” (p. 77). Freud utiliza o caso masculino do Édipo como modelo na descrição do caso feminino, nas palavras do autor (1925/2021), “quando investigamos as primeiras formações psíquicas da vida sexual na criança, tomamos geralmente como exemplo, a criança do sexo masculino, o menininho” (p. 261). Esse consiste na ambivalência de sentimentos vivenciados pelo menino em relação aos pais, que deseja para si todo o amor da mãe enquanto hostiliza e visa eliminar o pai do convívio ao mesmo tempo que também deseja seu amor. Dessa forma, o pai ocupa um papel ambíguo, em que é, simultaneamente, uma figura de amor e um rival que deve ser vencido para a conquista do amor pleno da mãe.

Por meio da investigação sexual que ocorre nessa fase, o menino supõe que todos os seres humanos possuem a mesma genitália – o pênis – e busca a visão dos órgãos genitais alheios, apenas para descobrir que suas suposições não eram verdadeiras. Dessa forma,

se os meninos fazem depois a descoberta da vagina em uma irmã mais nova ou em uma coleguinha, eles então tentam primeiro negar o testemunho de seus sentidos, pois não conseguem imaginar uma pessoa semelhante a ele sem essa parte que tanto apreciam (Freud, 1916/2021, p. 204).

Ou seja, a primeira reação do menino diante dos genitais femininos é a recusa, levando-o a criar teorias para explicar essa diferença, mas, aos poucos, o menino chega à conclusão de que a ausência do pênis foi causada por sua retirada, causando assim, a angústia da castração.

Segundo Freud (1924/2021) o complexo de Édipo oferece ao menino duas formas de satisfação: ativa e passiva. Assim, ele poderia se colocar no papel do pai e relacionar-se com a mãe, tornado o pai um obstáculo ou ocupar o papel da mãe e ser amado pelo pai. Contudo, a aceitação da possibilidade da castração mediante a visão dos genitais femininos coloca um fim nas possibilidades de satisfação edípicas, sendo que “ambas trariam consigo a perda do pênis, a masculina como efeito da punição e a feminina como pré-condição” (Freud, 1924/2021, p. 250).

É por meio da ameaça da castração imposta pelos pais que o menino abandona a mãe, objeto de desejo incestuoso, e substitui os investimentos objetivos pela identificação e “a autoridade do pai ou dos pais, introjetada no Eu, forma ali o âmago do Supereu” (Freud, 1924/2011, p. 186). É por meio da dissolução do complexo de Édipo que o Superego surge

enquanto instância psíquica e a conclusão desse complexo no menino não é, segundo Freud (1925/2021), um mero recalque, ele é despedaçado pela ameaça da castração. Há o abandono dos investimentos libidinais, sendo eles dessexualizados e sublimados, em parte, e os objetos são incorporados ao Ego, onde compõem o núcleo do Superego e lhe fornecem suas propriedades características. Assim, em um caso ideal, não há mais complexo de Édipo algum no inconsciente, tendo o Superego se tornado seu herdeiro.

Por outro lado, o complexo de Édipo na menina é apresentado de forma bem mais incerta, afirmando Freud (1924/2021, p. 254) que “nossa compreensão desses processos de desenvolvimento na menina é insatisfatória, lacunar e vaga”. Conforme descrito por Freud (1931/2010), o complexo de Édipo na menina é marcado por dois momentos de troca: o dificultoso processo de abandono da primeira zona genital dominante, o clitóris, pela vagina; e a troca do objeto libidinal, trocando a mãe pelo pai. O autor destaca que “a fase pré-edípica da mulher assume uma importância que até agora não lhe havíamos atribuído” (Freud, 1931/2010, p. 373). Quanto ao complexo de Édipo em si, na menina, o pai não possui a mesma rivalidade com a filha que a apresentada com o filho e, assim, a hostilidade direcionada a ele é mais moderada. Já a dependência que a menina apresenta em relação ao pai é descendente de uma ligação tão forte quanto a que ela teve com a mãe em fase anterior que, de acordo com Freud (1931/2010), é de “duração inesperadamente longa” (p. 375).

Quanto à fase fálica, no caso da mulher, Kehl (2021) destaca que “a mulher teria, desde sempre, *duas zonas erógenas* igualmente importantes, enquanto a sexualidade masculina se organiza toda em torno do pênis” (p. 363, destaques da autora). Assim, a vida sexual feminina ocorreria em duas etapas: uma masculina e focada no clitóris; e uma focada na vagina e de caráter especificamente feminino. Nesse sentido, Kehl (2021) destaca que, “ao analisar a ‘pré-história’ da mulher, ele (Freud) vai encontrar não uma feminilidade imatura, e sim numa fase de *orientação masculina*. Pois para menina, assim como para o menino, o primeiro objeto de amor e de prazer sexual (...) também é a mãe” (p. 361 – 362, destaques da autora). Vale mencionar que para Freud (1925/2021) o complexo de Édipo no menino também é, de certo modo, duplamente orientado, ativo e passivo, de acordo com a constituição sexual. Assim, também haveria uma “posição feminina” (p. 261) no menino, que corresponderia ao desejo do menino de substituir a mãe como objeto de amor do pai (Freud, 1925/2021)

O foco da fase fálica na menina ser em seu equivalente ao pênis, o clitóris, se dá pelo fato que a vagina, nesse momento, ainda não havia sido descoberta por nenhum dos dois sexos (Freud, 1933/2010). Devido ao fato de a vagina/vulva aparecer apenas como fruto de uma castração consumada, observamos, então, na obra freudiana uma mulher a qual falta algo,

castrada de fato, sendo a diferença sexual na psicanálise descrita por Arán (2000) como “uma versão masculina da diferença” (p. 173), uma vez que essa diferença é baseada na posse ou não do falo, condenando a sexualidade feminina à inveja do pênis, sendo esse seu único destino possível. Nas palavras de Rosa (2024), “o feminino tem seu início com a dor de ser incompleta” (p. 48).

Para ambos os sexos, o primeiro objeto libidinal é a mãe, contudo, de acordo com Freud (1931/2010), “o pai é pouco mais que um incômodo rival para a menina, embora a hostilidade para com ele jamais alcance a altura típica dos meninos” (p. 373). Ou seja, a rivalidade da menina com seu rival pelo amor da mãe – o pai – é mais branda que a observada nos meninos. Nesse sentido, Kehl (2021) destaca que

A sexualidade feminina se constitui necessariamente sobre uma base de intensa ligação com um objeto do mesmo sexo. Chamamos, sim, o objeto materno de sexual, (...) pois é no prazer corporal experimentado na amamentação e no contato com o corpo da mãe que se estabelecem as bases para o desenvolvimento da pulsão sexual, em meninos e meninas. O desenvolvimento dito “normal” do menino deve passar pela rivalidade edípica com o pai. (p. 362)

Seria a descoberta da vulva e da vagina que trariam consigo a possibilidade de castração – e a angústia de castração – e a formação do Superego no menino. Já no caso da menina, o desenvolvimento “normal” de sua orientação sexual “exige dela um movimento a mais na travessia típica para cumprir sua destinação de se tornar mulher e mãe” (Kehl, 2021, p. 362). Ainda de acordo com Kehl (2021), isso se dá pois ela “*parte de uma ligação intensa, afetiva e erótica com o objeto do mesmo sexo (a mãe)*” (p. 362, destaque da autora). Sobre essa ligação da menina com a mãe, Freud (1931/2010) expressa que essa se mostrou “bastante difícil de apreender analiticamente, bastante remoto, penumbroso, quase impossível de ser vivificado, como se tivesse sucumbido a uma repressão particularmente implacável” (p. 374), associando isso ao medo que a criança pode desenvolver da mãe, uma vez que ela é a responsável por diversas restrições envolvidas no cuidado corporal e educação, sendo a mãe a principal castradora.

Freud em 1933, sua última conferência sobre a sexualidade feminina, acentua o ressentimento que a menina – posteriormente, a mulher – tem em relação à mãe, sendo o ódio da filha direcionado pelo fato de considerar a mãe como responsável por sua castração. Marcos (2011) aponta que a intensidade desse ódio é devido à intensidade do amor que o precedeu, “sendo primeiro e tão intenso, o amor à mãe está fadado a sucumbir” (p. 271). A mãe, assim, seria receptora de diversas incriminações: criou uma criança faltante (privada de pênis), não a amamentou o bastante, foi forçada a dividir o amor dela com outros e deportou nela a

sexualidade apenas para, posteriormente, censurá-la (Marcos, 2011). Dessa forma, a sexualidade feminina está, em Freud, intimamente ligada à inveja do pênis e com essa primeira ligação primitiva com a mãe, manchada pela rivalidade.

Conforme apresentado por Freud (1933/2010), “a descoberta da própria castração é um ponto de virada no desenvolvimento da garota” (p. 282) e o movimento de aceitação de sua castração e da superioridade masculina não está, contudo, isento de revoltas por parte da menina (Freud, 1931/2010). Frente a descoberta da própria castração, três possibilidades de orientação de desenvolvimento. A primeira leva ao afastamento como um todo da sexualidade, uma vez que a menina fica insatisfeita com seu clitóris devido à comparação com os meninos e renuncia a atividade fálica e, junto dela, a sexualidade mesma e grande parte de sua masculinidade em outros campos. Uma segunda possibilidade seria o apego à masculinidade ameaçada, aonde a esperança de retomar seu pênis se mantém presente até um estágio tardio de desenvolvimento e é transformada em um objetivo de vida. Esse, conforme intitulado por Freud (1931/2010, p. 378), “complexo de masculinidade” da mulher poderia resultar em uma escolha homossexual do objeto.

Por fim, a configuração feminina normal apresentada por Freud (1931/2010) toma o pai como objeto de desejo e alcança a forma feminina do complexo de Édipo. Aqui, a mulher abandona seu desejo pelo pênis ao substituí-lo pelo desejo de um filho e a demanda pelo bebê “por ser uma reivindicação fálica, está sempre articulada à castração e à falta. A maternidade é uma via de substituição, para a menina, do desejo de ter o pênis” (Farias & Lima, 2004, p. 16). Diante das possibilidades apresentadas, o autor expressa que “esperamos que ela, no curso normal do desenvolvimento, ache o caminho para a escolha objetual definitiva a partir do objeto paterno” (Freud, 1933/2010, p. 272). Assim, o complexo de Édipo não é destruído na mulher, sendo criado por influência do complexo de castração. No caso feminino, então, o complexo de Édipo não atinge as formas hostis e destruidoras que aparecem no caso masculino, mas também não é completamente superado pela mulher (Freud, 1931/2010).

A mulher é apresentada na obra de Freud como um indivíduo marcado pela falta do pênis, cujos destinos são subjugados pela castração. Freud (1933/2010) afirma que os interesses sociais da mulher seriam mais fracos que os dos homens e sua capacidade de sublimação, menor. Além disso o autor pontua a “fixidez e imutabilidade psíquica” (Freud, 1933/2010, p. 293) da mulher de trinta anos quando comparada ao homem, afirmando que o homem nessa idade se mostra como uma pessoa juvenil e não inteiramente formado, que pode explorar as possibilidades de desenvolvimento fornecidas pela psicanálise. Por outro lado, quanto a mulher de trinta anos, o autor afirma que

sua libido tomou posições definitivas, e parece incapaz de abandoná-las por outras. Não há trilhas para mais desenvolvimento; é como se todo o processo já tivesse decorrido, permanecendo ininfluenciável a partir de então; de fato, é como se a difícil evolução até a feminilidade tivesse esgotado as possibilidades da pessoa. (Freud, 1933/2010, p. 293)

Apesar de ainda extremamente relevante e estudado atualmente, não podemos dissociar o pensamento freudiano de sua época de criação. De acordo com Rosa (2024),

ao mesmo tempo em que produzimos cultura, somos produzidos por ela. Frase clichê, mas um clichê necessário ao retornarmos à teoria freudiana sobre a sexualidade feminina: Freud foi sujeito de sua cultura (p. 27)

Assim, ao mesmo tempo que o século XIX se torna o século das lutas pela emancipação das mulheres e do início das disputas acerca da sexualidade feminina, ele também é marcado pela centralidade da família e pela opressão e repressão sexual exageradas (Iannini & Tavares, 2021). A obra freudiana sobre as mulheres não é somente a expressão de um tempo, ela “se reflete *na* e reconfigura *essa* própria cultura” (Iannini & Tavares, 2021, p. 10). Essa caracterização do século XIX coloca o Freud homem e o Freud psicanalista como duas personas distintas, uma vez que ele herda os mapeamentos e problemáticas da época, mas, também, provoca uma fissura nos saberes pré-existentes e redesenha sua herança. Assim, temos Sigmund Freud, o homem que em sua vida pessoal mantinha “um certo ‘estilo vitoriano’” (Iannini & Tavares, 2021, p. 23) e que se consagrou como o pai da psicanálise, disciplina produto de sua época e que, além de testemunha, tornou-se agente transformador dessa, tendo – mesmo que indiretamente – papel imenso na consagração de bandeiras das lutas das mulheres (Iannini & Tavares, 2021). Dessa forma, “se os pontos de vista do homem Freud muitas vezes foram conservadores, a prática do psicanalista Freud com certeza foi revolucionária” (Appignanesi & Forrester, 2011, p. 38). Em síntese, nas palavras de Roudinesco (2016)

ciente que sua doutrina, não obstante afastada das lutas feministas, participava amplamente da emancipação das mulheres, [Freud] via se como um homem do passado, não tendo ele mesmo desfrutado da revolução sexual que impuseram a sociedade ocidental. De certa forma, o século XX era mais freudiano do que Freud (p. 347).

Contudo, apesar de necessário o exercício de olhar para a obra de Freud como um produto do século XIX, mesmo que inovadora ela não está isenta de críticas. Nas palavras de Emidio (2011),

Freud também é homem, e nele o pesquisador é inseparável do seu gênero. Sua pesquisa toma o olhar da criança, embora acredite que esteja esclarecendo o olhar da mãe. Mas esqueceu-se de perceber/pesquisar o olhar da mulher. Considerou-a objeto, esquecendo-se do sujeito: a mulher, a mãe (p. 86)

Apesar do movimento revolucionário de suas obras, Freud reduziu as possibilidades de expressão de subjetividade ao sugerir uma estrutura contida na tramitação edípica, descrevendo o complexo de Édipo feminino pelo masculino e, dessa forma, reduzindo a mulher a uma criatura que, por ser desprovida de falo, castrada, é incapaz de ocupar um lugar de produção de cultura, aparentando ter esgotado suas possibilidades de desenvolvimento em seus trinta anos, como apontado no texto de 1933. Assim, as críticas a Freud se dão pela forma conservadora com que abordou a sexualidade feminina, limitando-se à falocracia de seu tempo (Molina, 2011).

Nesse sentido, Koedt (1968) em *The Myth of the Vaginal Orgasm* critica pesadamente a elaboração da sexualidade feminina conforme feita por Freud, especialmente nas afirmações de que, para atingir a sexualidade feminina normal e adulta, a mulher deveria abandonar sua zona erógena “masculina” – o clitóris – em prioridade à zona erógena propriamente feminina, a vagina (Freud, 1931/2010). Dessa forma, uma das críticas ao pensamento de Freud sobre as mulheres refere-se à percepção que

Tudo na atitude condescendente e temerosa de Freud sobre as mulheres é por sua ausência de pênis, mas é apenas em *The psychology of Woman* que Freud torna isso explícito... as privações da mulher que estão implícitas em seu trabalho. Ele então prescreve a elas o abandono da vida mental, que irá interferir com suas funções sexuais. Quando o paciente psicanalisado é homem, o analista se dedica a desenvolver as capacidades do homem; mas com mulheres pacientes, o trabalho é resigná-las para os limites de sua sexualidade. Como o Sr. Rieff coloca: Para Freud, ‘Análise não pode encorajar nas mulheres novas energias para sucesso e conquista, mas apenas ensiná-las a lição da resignação racional’ (Ellman apud Koedt, 1968, p. 200, tradução nossa)¹⁷

Para Koedt (1968), os danos da desconsideração do clitóris na vida sexual feminina, trazendo que, enquanto a vagina possui funções relacionadas à reprodução, o clitóris é análogo a um pequeno pênis e não teria “outra função senão o prazer sexual” (p. 202, tradução nossa)¹⁸. No pensamento de Koedt, a frigidez feminina seria o sofrimento pelo fracasso de se ajustar mentalmente ao seu papel “natural” de mulher e, assim, ela necessitaria de atendimento psiquiátrico. As críticas de Koedt não são completamente infundadas, porém, também não estão completamente de acordo com a teoria apresentada por Freud, visto que, ao mesmo tempo que

¹⁷ “Everything in Freud’s patronizing and fearful attitude toward women follows from their lack of a penis, but it is only in his essay *The Psychology of Women* that Freud makes explicit... the deprecations of women which are implicit in his work. He then prescribes for them the abandonment of the life of the mind, which will interfere with their sexual function. When the psychoanalyzes patient is male, the analyst sets himself the task of developing the man’s capacities; but with women patients, the job is to resign them to the limits of their sexuality. As Mr. Rieff puts it: For Freud, ‘Analysis cannot encourage in women new energies for success and achievement, but only teach them the lesson of rational resignation’”

¹⁸ “Other function than that of sexual pleasure”

afirma que “a anatomia é o destino” (Freud, 1924/2011, p. 252) – referindo-se ao fato que, conforme indica Laplanche (2015), anatomia que é destino não é a estudada na academia, mas a anatomia popular que pode ser apreendida no cotidiano – Freud (1933/2010) também afirma que “é da especificidade da psicanálise não pretender descrever o que é a mulher – tarefa que ela não poderia cumprir –, mas sim examinar como ela se torna mulher”. Em outras palavras, a teoria de Freud, ao mesmo tempo que abre possibilidades de pensarmos que “anatomia é destino, em uma cultura que não reconhece direitos iguais” (Rosa, 2024, p. 45), ou seja, que as diferenças anatômicas podem e foram utilizadas como justificativa para as diferenças de direitos e teorizações entre homens e mulheres, também reconhece a dificuldade em pontuar com precisão o que é a mulher e os limites de sua teoria nesse aspecto.

2.2. Aproximações e afastamentos de Freud e Devereux quanto à sexualidade feminina e feminilidade

Conforme apontado por Koedt (1968), “o que nós devemos fazer é redefinir nossa sexualidade” (p. 199, tradução nossa)¹⁹, repensando o que é a “normalidade” no sexo e levando em conta o prazer mútuo na relação, uma vez que, para a autora, se algo definido como padrão não gera prazer a ambas as partes então isso não pode ser considerado o padrão. Assim, é importante destacar que a psicanálise não se manteve inerte desde os escritos de Freud, sendo discutida e ampliada por outros autores durante toda sua história, antes mesmo do falecimento de Freud.

Enriquez (1990) destaca que, desde Engels e Freud, há um consenso a respeito da inferioridade e dominação da mulher, assim como suas características de desordem e vinculação com o natural (não-civilizado). Devereux (1955/1976) pontua que nenhuma área da teoria psicanalítica é menos elaborada do que o problema do feminino, assim como nenhum levou a tamanhas divergências, considerando que, pela alteração de status da mulher, há dificuldades em formular uma teoria estável. Assim, de acordo com Devereux, o mito da imprevisibilidade das mulheres – o que dificultaria a elaboração de uma teoria sólida a respeito de feminino – prevaleceria em momentos de mudança no status social da mulher, afirmando que

em outros tempos mulheres não pareciam ser consideradas, a priori ou sobretudo, nem misteriosas ou inconstantes, mas eram consideradas como tão previsíveis quanto qualquer outro, em termos de um padrão de referência estabilizado que, embora diferente do relativo aos homens, é tão ordenado e socialmente tão plenamente

¹⁹ “What we must do is redefine our sexuality”

sancionado quanto o código de conduta masculino (Devereux, 1955/1976, p. 128, tradução nossa)²⁰

Nesse sentido, faz-se especial destaque às psicanalistas contemporâneas à Freud, as quais ficou designado o lugar de “oposição à teoria freudiana sobre o feminino” (Rosa, 2024, p. 78), recebendo a permissão de transitarem no mundo masculino das sociedades psicanalíticas e, com sua presença, fizeram com que o pai da psicanálise repensasse algumas de suas teorias sobre a sexualidade feminina (Rosa, 2024).

Conforme mencionado anteriormente, Karen Horney foi uma das pioneiras da psicanálise, tendo importantes contribuições para a teorização sobre a sexualidade feminina. Horney ressalta o fato que a psicanálise é uma criação masculina pertencente a uma sociedade patriarcal e, por conta disso, não temos uma inferioridade feminina, mas sim os limites da visão masculina, mediada pelo falocentrismo (Rosa, 2024). Assim, nas palavras de Horney (1926/1991), “a psicologia da mulher representa até hoje o depósito dos desejos e frustrações dos homens” (p. 53). O pensamento de Horney, de acordo com Rosa (2024), vai na contramão de dois postulados importantes de Freud, sendo que a autora acredita que o complexo de Édipo levaria as mulheres a regredirem à inveja do pênis e que a vagina não seria desconhecida para as meninas. Além disso, Horney destaca a intensidade que a inveja da gestação, da maternidade, do parto, dos seios e da amamentação teria nos homens (Rosa, 2024).

Nesse sentido, vale destacar que Melanie Klein também apresenta elementos da feminilidade que podem causar a inveja masculina, pontuando que nos meninos também há o desejo de possuir um órgão especial e diferente do seu. Dessa forma, o valor que o menino atribuiria ao seu pênis é reflexo de uma supercompensação por seu sentimento de inferioridade causado por não ser capaz de gerar filhos e, por conta disso, haveria a necessidade de afirmar sua superioridade ao descontar sua agressividade nas mulheres (Rosa, 2024).

Outra pioneira da psicanálise, Jeanne Lampl-de-Groot questiona: “como é que a menina, que nunca teve um pênis e, por conseguinte, nunca conheceu seu valor por experiência própria, o considera algo tão precioso?” (Lampl-de-Groot, 1297/1967, p. 53). Por meio desse questionamento, Lampl-de-Groot repensará o complexo de castração nas mulheres e o Édipo feminino conforme foi descrito por Freud. Além disso, a relação da menina com a mãe teria elementos de identificação e a inveja do pênis seria determinante na passagem de objeto edípico da mãe para o pai (Rosa, 2024).

²⁰ “At other times women do not seem to be considered, a priori or chiefly, either mysterious or capricious, but are felt to be as predictable as anyone else, in terms of an established frame of reference which, while different from that pertaining to men, is as orderly and socially as fully sanctioned as the male code of conduct”

Por meio dessa pequena apresentação de algumas mulheres pioneiras do movimento psicanalítico queremos demonstrar que, apesar do entendimento que “uma teoria da feminilidade formulada a partir da experiência de ser mulher parte de uma posição diferente de uma teoria proposta por um homem” (Rosa, 2024, p. 94), podemos identificar elementos do pensamento das autoras acima citadas nas obras de Georges Devereux, autor que será nosso foco nesse trabalho, como é o caso da inveja da gestação, embora Devereux (1982) acredite que essa nunca atinja os mesmos níveis no homem que a inveja do pênis na mulher.

Devereux (1967) se descreve como “um freudiano impecavelmente clássico” (p. 95, tradução nossa)²¹, significando que seus trabalhos são orientados pela psicanálise e que ele concordava com a proposições maiores de Freud e discordava de algumas concepções que considerava menores, por exemplo, a universalidade do período de latência (Devereux, 1951/2013) e a existência da pulsão de morte (Devereux, 1958/1985).

Assim como observamos em Freud, o tema da sexualidade feminina foi muito caro para Devereux, já que desde seus primeiros estudos ele se dedicou ao tópico da sexualidade, defendendo uma tese sobre a sexualidade do povo Mohave em 1933 nos Estados Unidos (Periáñez, 2007).

Devereux (1982), assim como Freud, considera o caminho que a mulher percorre em seu desenvolvimento sexual mais tortuoso que o do homem – que necessita apenas “remodelar o conteúdo afetivo de sua relação inicial sexualizando-a segundo as exigências da fase genital” (Devereux, 1982, p. 15) – uma vez que ela deverá se tornar o objeto de seu (primeiro) amor. Apesar de concordar com o desenvolvimento psicosssexual traçado por Freud, Devereux aborda de forma diferente o papel e influência dos pais no complexo de Édipo, o complexo de Édipo na menina em específico, e o período de latência.

A respeito do complexo de Édipo, Devereux destaca um ponto pouco considerado por Freud: o desejo dos pais. Ao afirmar que “(...) o complexo de Édipo é inseparável da noção de parentesco, e que, do mesmo modo que a ideia de incesto, o pressupõe” (Devereux, 1972, p. 174, tradução nossa)²², Devereux retoma que o complexo começaria pelo desejo dos pais, sendo ele “uma consequência direta e inevitável do – e reação ao – comportamento de Laio e Jocasta” (Devereux, 1967, p. 92, tradução nossa)²³. Assim, o complexo de Édipo seria, em primeiro

²¹ “an impeccably classical Freudian”

²² “[...] El complejo de Edipo es inseparable de la noción de parentesco, y que, al igual que la idea del incesto, la presupone”

²³ “a direct and inevitable consequence of – and response to – the behavior of Laius and Jocasta”

lugar, a reação provocada pelos impulsos incestuosos e/ou assassinos dos pais, sendo, dessa forma, um complexo contra-Laio ou contra- Jocasta (Devereux, 1967).

Nesse sentido, a sedução dos filhos pelos pais tem interpretações diferentes em culturas diferentes. Devereux (1972) faz menção ao ato dos pais considerarem os filhos como objetos, sendo comum em algumas culturas, em razão do adoecimento da mãe, a filha ocupar o lugar da mãe nas responsabilidades domésticas e na cama do pai. Devereux (1964/1983, 1972) destaca o desejo dos pais na construção do complexo de Édipo – mas não desconsidera o desejo dos filhos pelos pais (Devereux, 1972) – em contraste a Freud, que foca no desejo dos filhos.

Em suma, podemos destacar na obra de Devereux as atitudes contra-edípicas dos pais com relação às atitudes edípicas dos filhos, sendo que, o papel dos pais nessa relação é tão destacado que podemos compreender que, de certa forma, o complexo é originado pelos pais, conforme sugerido pelo autor na sentença: “o complexo de Édipo parece ser uma consequência da sensibilidade aos impulsos sexuais e agressivos de seus pais” (Devereux, 1953, p. 139, tradução nossa)²⁴. Assim, de acordo com Bastide (1971), devemos compreender o complexo de Édipo em Devereux na dialética das relações entre pais e filhos, não partindo apenas da libido infantil.

Sobre a infância, Devereux (1964/1983) aponta que os estudos dessa fase não devem se limitar à criança e deixar os pais de lado. Ao invés disso, devemos considerar sempre os adultos e suas tendências destrutivas e sedutoras direcionadas inconscientemente às crianças. Devereux destaca a influência das pulsões contra-edípicas sobre a criança, inclusive em relação à comportamentos delinquentes de cunho sexual nos jovens. Nesse sentido, o autor nos chama a refletir se, quando pensamos a infância, não estamos considerando os pais livres de qualquer desejo sexual contra-edípico, colocando-os no lugar da criança pré-freudiana, pura de qualquer desejo sexual ou edípico. Nas palavras do autor,

qualquer um que teve em mãos certo número de observações de delinquentes sexuais não pode deixar de se perguntar se a ilusão pré-freudiana da criança, este querubim limpo de todo desejo sexual ou edípico, não está em caminho de ser suplantada pela ilusão inversa do pai limpo de todo desejo sexual contra-edípico, isso com o fim de escapar da necessidade de estabelecer irritantes correlações entre o caráter sexual da passagem ao ato (*acting out*) da criança e as pulsões contra-edípicas dos pais (Devereux, 1964/1983, p. 257, tradução nossa)²⁵

²⁴ “The Oedipus complex appears to be a consequence of the child’s sensitiveness to its parents’ sexual and aggressive impulses”

²⁵ “Quiconque a eu entre les mains un certain nombre d'observations de délinquantes sexuelles ne peut manquer de se demander si l'illusion préfreudienne de l'enfant, ce chérubin pur de tout désir sexuel ou œdipien, n'est pas en bonne voie d'être supplantée par l'illusion inverse du parent pur de tout désir sexuel ou contre-œdipien, ceci afin

Devereux (1966/1971, 1967) também possui discordâncias com Melanie Klein a respeito das pulsões agressivas dos bebês contra os pais, as quais também são mencionadas por Nathan (2012). De acordo com o autor, existem pulsões canibalísticas paternas que desencadeiam manifestações reacionais contra-canibalísticas nas crianças. Assim, “(...) as pulsões canibalísticas dos pais sob os filhos são de ordem *primária*, enquanto os fantasmas e pulsões dos filhos são reações, e, portanto, devem ser consideradas como contra-canibalísticas” (Devereux, 1966/1971, p. 173, tradução nossa)²⁶. Nesse sentido, o que é proposto por Devereux é a precedência das pulsões pretendidamente contra-canibalísticas dos pais a respeito das pulsões reativas e contra-canibalísticas autênticas dos filhos.

Além disso, Devereux (1966/1971) defende que os desejos orais são estendidos até a bebê morta, usando de crenças culturais para suportar o argumento. Ele relata, por exemplo, o caso de uma cultura na qual, quando uma mulher aborta e aparece uma ave atormentando o povoado, a mulher que abortou deixa os seios expostos para atrair o pássaro, uma vez que o bebê reencarnado na ave buscaria o seio materno, capturando, assim, a ave. Crenças dessa natureza que se relacionam com os desejos orais das crianças – vivas ou mortas – não seriam senão projeções dos adultos nas crianças, uma vez que quando o bebê morde o seio da mãe durante a amamentação, não é consciente para ele que estaria mordendo carne humana. Dessa forma, considerar o bebê como “bom” ou “mau” é uma fantasia apenas do adulto.

Por fim, quanto às pulsões canibalísticas dos pais é importante lembrar que essas não possuem relação com a fase oral conforme proposta por Freud (Wonsoski, 2020; Wonsoski & Domingues, 2021). De mesmo modo, as pulsões contra-canibalísticas das crianças não possuem relação com suas satisfações orais, de forma que os desejos orais das crianças são utilizados pelos adultos para justificar seus próprios desejos canibais, afirmando que eles estão nas crianças e não neles, uma vez que – por terem dificuldade de aceitá-las – projetam nas crianças (Devereux, 1966/1971).

Com relação ao complexo de Édipo nas meninas, Devereux concorda com as proposições de Freud, destacando o desejo dos pais durante o complexo. Contudo, Devereux apresenta o afastamento da menina perante a mãe de uma forma diferente. Em Freud (1925/2021), quando a menina descobre o pênis ela sente inveja e folga a relação com a mãe,

d'échapper à la nécessité d'établir d'embarrassantes corrélations entre le caractère sexuel du passage à l'acte (acting out) de l'enfant et les pulsions contre-œdipiennes des parents.”

²⁶ “[...] las pulsiones canibalísticas de los padres hacia los hijos son de orden *primario*, mientras que los fantasmas y pulsiones correspondientes de los hijos son reactivos y por tanto deben ser considerados como contra-canibalísticos.”

pintando-a como a responsável pela falta de pênis. Ou seja, é pelo complexo de castração que ela entra no Édipo. Por outro lado, de acordo com Devereux (1982)

A inveja do pênis e o complexo de castração da mulher não são apenas consequências da descoberta do órgão sexual do macho; decorrem principalmente da tomada de consciência da impossibilidade de ser um parceiro sexual válido para a mãe (p. 15).

Em suma, diferente da relação mãe-filha vista em Freud, pautada na frustração de ter sido privada de um falo, inserindo a menina no complexo de Édipo pelo complexo de castração e em um funcionamento psíquico marcado pela inveja do pênis, Devereux (1982) destaca as consequências da descoberta do falo ressaltando a decepção sentida pela realização de não ser um parceiro válido – homem, não castrado – para a mãe. Dessa forma, a identificação da menina com sua mãe viria, em Devereux (1982), diante da percepção da impossibilidade de ser um parceiro sexual válido para a mãe, diferente do visto em Freud (1925/2021), em que a descoberta do pênis faz com que a menina volte seu amor para o pai ao culpar a mãe por fazê-la uma criança “incompleta”. Devereux (1982) pontua que

enquanto o amadurecimento e a masculinização do menino comportam apenas uma modulação *sexual* de seu apego afetivo inicial pela mulher, sem mudança de qualquer tipo de objeto, o da menina exige, *muito antes* da sexualização de seu apego a um “objeto total”, uma identificação com o primeiro objeto investido de libido: sua mãe (objeto inicialmente *parcial*). (p. 15, grifos do autor)

Assim, ao descobrir o pênis, a menina se torna o que foi seu primeiro objeto de amor e, dessa forma, essa descoberta decepcionante torna-se necessidade de se substituir pela imagem da mãe, “tornar-se *como ela*” (Devereux, 1982, p. 15, grifo do autor), ser desejada pelos homens e desejá-los de volta. Conforme apontado anteriormente, Devereux (1982) considera esse processo mais tortuoso para a menina do que para o menino, uma vez que o menino mantém o objeto de amor e a menina, além de trocar a mãe pelo pai, deve tornar-se como a mãe.

A rivalidade entre mãe e filha pelo amor do pai “passa por uma identificação criadora com ela e garante sua feminilização” (Devereux, 1982, p. 15). Aqui, é importante destacar o que o autor considera como um parceiro sexual válido, uma vez que Devereux (1983) apresenta os órgãos sexuais femininos e masculinos como complementares, estando, dessa forma, completos apenas na relação um com o outro.

Quanto ao período de latência, Freud (1905/2016) o descreve como o período em que os impulsos sexuais infantis desviam sua energia para outros fins senão o emprego sexual, visando alcançar novas metas. Contudo, a produção de excitação sexual não cessa, sendo que a libido é apenas direcionada para outros fins não sexuais. Há nesse período, também, a formação

dos sentimentos de vergonha, nojo e ideais estéticos e morais que serão, posteriormente, obstáculos para a pulsão sexual (Freud, 1905/2016).

A discordância de Devereux (1940/1971) quanto ao apresentado por Freud (1905/2016) é quanto a universalidade desse período, defendendo que o período de latência depende dos métodos de socialização e normas culturais oferecidas aos sujeitos. Assim, vindo dessa perspectiva, ao analisar as fases do desenvolvimento infantil, Devereux conclui que o período de latência seria, em sua essência, cultural e variável de acordo com a cultura do indivíduo, uma vez que, em uma grande quantidade de culturas, as crianças não passam por esse período, visto que “a sociedade não inibe de maneira apreciável o comportamento sexual infantil” (Devereux, 1951/2013, p. 149, tradução nossa)²⁷. Ou seja, o período de latência tem sua presença em uma sociedade determinada por fatores culturais e elementos peculiares, não sendo, assim, universal.

Contudo, é necessário lembrar que Devereux, conforme destaca Bastide (1971), defende a universalidade do complexo de Édipo e considera o complexo universal pois está unido à existência da Cultura, sendo um aspecto característico da espécie humana. Assim, o Édipo não é apenas uma característica da sociedade vienense burguesa – a qual Freud estudou profundamente –, é encontrado em todas as sociedades humanas, podendo expressar-se de diferentes formas. Por exemplo, entre os índios das planícies, Devereux destaca a hostilidade em relação ao pai pode ser expressa através de competições institucionalizadas entre homens, enquanto a hostilidade em relação a mãe é reprimida, configurando um complexo de Édipo invertido (negativo) (Wonsoski & Domingues, 2021).

2.3. A sexualidade feminina e feminilidade em Devereux

Uma das características do pensamento de Devereux a respeito da sexualidade feminina é a complementariedade entre os sexos, ressaltando a “angústia irracional que desencadeia no ser humano a existência de dois sexos, cuja reciprocidade é fundamental” (Devereux, 1983, p. 130, tradução nossa)²⁸. Devereux (1983) também ressalta essa relação na linguagem corrente, em que com frequência há ligação íntima entre objetos convexos (em forma de falo) e côncavos (em forma de vulva), supondo uma reciprocidade entre contendo e contido.

Devereux (1983) apresenta a ideia de binaridade dos sexos, pontuando a dificuldade humana em aceitar as diferenças entre os sexos que, apesar de distintos, se pressupõe

²⁷ “[...] la société n’inhibe pas de manière appréciable le comportement sexuel de l’enfant”

²⁸ “[...] l’angoisse irrationnelle que déclenche chez l’être humain l’existence de deux sexes, dont, la réciprocité est fondamentale”

reciprocamente, uma vez que “nem a vulva e nem o pênis possuem função e um sentido sem o sexo complementar” (Devereux, 1983, p. 12, tradução nossa)²⁹. Nesse sentido, Devereux (1982) critica o termo “unissex”, afirmando que

a humanidade não recuou sequer diante da negação mitificante dos dois sexos, negando sua especificidade, embora isso tenha provocado automaticamente a indiferenciação de qualquer ser humano que faça a menor concessão ao unissex. Os apóstolos dessa doutrina chegaram a ousar tratar a indiferenciação como forma de individualização (Devereux, 1982, p. 7)

Ou seja, a crítica de Devereux (1982) ao termo “unissex” refere-se à indiferenciação entre homens e mulheres que o termo sugere, pontuando que negar a existência do homem e da mulher enquanto seres separados e distintos é aniquilar a identidade. Assim, “‘unissex’ é um contra-senso: a palavra sexo só pode ter um sentido, o de que existem pelo menos dois sexos” (Devereux, 1982, p. 7)

Devereux (1982) afirma que “a tentativa de se individualizar pela negação de suas características de base representa o aniquilamento da identidade real como forma privilegiada para realizar uma identidade artificial” (p. 7) e, dessa forma, a liberação da mulher nesses termos seria, antes de tudo, a liberação de sua feminilidade, uma vez que “a mulher assim liberada não é mais uma mulher, bem como uma mulher não é um homem” (p. 8).

Devereux (1967) propõe que “o fato de a humanidade ser composta por homens e mulheres nunca foi aceito como um fato *irredutível*, que apenas existe” (p. 178, tradução nossa)³⁰, uma vez que haveria grande dificuldade em compreender como um ser tão congruente consigo em quase todos os aspectos pode ser tão distinto quando o tema é sexualidade. Em sua análise dos mitos gregos realizada na obra *Mulher e mito*, Devereux (1982) afirma que esses mitos confirmam que a humanidade nunca aceitou inteiramente a dualidade sexual, uma vez que os mitos analisados expõem, em sua infraestrutura, a imutabilidade da pertença a um dos dois sexos.

Além disso, Devereux (1982) sustenta que a sociedade atual ainda não é capaz de apreciar a força motora cultural que é a coexistência de dois sexos distintos, cada um sendo incapaz de passar sem o outro, afirmando que toda gênese e crescimento cultural depende da diversidade interna do grupo criador da cultura. Devereux também visa deixar claro que “a constatação da *utilidade das diferenças* não implica a ideia de que a *desigualdade de direitos*,

²⁹ “[...] ni la vulve n ile penis n’ont une fonction et un sens sans le sexe complémentaire”

³⁰ “The fact the mankind is made up of males and females has never been accepted as an *irreducible* fact, which just happens to exist.”

por exemplo, de doentes e de atletas, de homens e de mulheres (etc) seja uma fonte de criatividade cultural” (Devereux, 1982, p. 10, grifo do autor). Assim, defende que não se pode resolver os problemas que a diversidade – que é “*necessária e útil*” (Devereux, 1982, p. 10, grifo do autor) – proporciona por meio de um padrão base: “o do homem adulto, forte e superdotado” (Devereux, 1982, p. 10). Dessa forma, a crítica tecida pelo autor é referente à falocracia, ou seja, a adoção do homem como o padrão social em detrimento a mulher, visto que a diversidade entre homens e mulheres, para Devereux (1982), não é um problema a ser resolvido em prol desse padrão. Além disso, é a própria preferência do homem como modelo ideal que gerou a concepção da mulher como um “‘homem defeituoso’ (castrado)” (Devereux, 1982, p. 10).

Além disso, quanto à minimização das diferenças entre os sexos, Devereux (1967) afirma que essa se baseia na ideia de que a mulher é um ser humano antes de ser uma mulher, argumento que, de acordo com o autor, não leva a conclusão indisputável de que a mulher é um ser humano e deve ser tratada como tal, mas à consolidação dos direitos de a mulher ser um homem. Assim,

essa afirmação nos permite tratar traços distintamente masculinos como genericamente humanos, o que é equivalente a negar a masculinidade como um fenômeno *sui generis*. Desse modo nós somos levados à velha falácia que a mulher só pode ser humana sendo homem. Certamente a inveja dos pênis não pode ir além, nem a irracionalidade que ela desencadeia se manifesta de forma mais reveladora (Devereux, 1967, p. 182, tradução nossa)³¹

Na opinião de Devereux (1967), o argumento que a mulher é humana antes de ser mulher envolve uma falácia que nega, indiretamente, a existência dos dois sexos. Assim, seria impossível ser humano antes de ser homem ou mulher justamente porque é impossível ser humano sem ser homem ou mulher, uma vez que “a masculinidade e feminilidade são constituintes inerentes de ambos os conceitos e a realidade do ser humano” (Devereux, 1967, p. 182, tradução nossa)³².

Diante disso, Devereux (1982) defende que

a boa sociedade é a que sabe mais especialmente tirar proveito daquilo em que um indivíduo *difere* de seus semelhantes; em sociedades assim é que existem muitos gênios. São também essas sociedades que sabem tirar proveito da feminilidade das mulheres e da masculinidade dos homens” (Devereux, 1982, p. 11, grifo do autor)

³¹ “This claim then enables them to treat even distinctly masculine traits as generically human ones, which is tantamount to a denial of maleness as a *sui generis* phenomenon. In this way we are then led back to the old fallacy that a woman can only be human by being a man. Surely penis envy can go no further, nor can the irrationality which it triggers manifest itself more tellingly”

³² “Maleness and femaleness are inherent constituents both of the concept and of the reality of human beings”

Nesse sentido, o valor igual entre homens e mulheres estaria no fato de que o homem pressupõe a mulher da mesma forma que a mulher pressupõe o homem. Ou seja, “sua *diversidade* garante o sentido de cada um dos dois e prova a igualdade de seu valor” (Devereux, 1982, p. 12, grifo do autor).

Em *Mulher e mito*, Devereux (1982) propõe que há aspectos dos mitos e ritos gregos que podem sugerir a existência de um sistema matriarcal arcaico “da sociedade pré-helênica, no momento da invasão da Grécia pelos gregos patrilineares” (Devereux, 1982, p. 18). A aparição desse suposto matriarcado, de acordo com Devereux (1982), poderia ser apenas “as consequências de *uma mitificação do regime matriarcal, a qual todo ser humano está sujeito em sua infância mais tenra*” (p. 22, grifo do autor). Ou seja, cada indivíduo passaria, em sua vida, por uma transição do regime matriarcal para o patriarcal, uma vez que, em primeiro momento, o bebê estaria subjugado à mãe tendo o pai como rival e, mais tarde, é inserido em um mundo mais ou menos patriarcal. Assim, “as experiências, angústias e vitórias da infância são transmitidas em uma mitologia que pretende estar relacionada com o passado histórico dos adultos” (Devereux, 1982, p. 23).

Além disso, ao citar exemplos do que haveria acontecido com homens sob o regime das mulheres e deusas – decapitações, arrancar olhos, cortar a garganta, mutilações, lapidações, empalamentos, enfim, castrações (simbólicas ou não) em geral – Devereux (1982) afirma que ainda não se percebeu os efeitos do “novo matriarcado” (p. 260) na precariedade dos direitos dos homens. Assim, ele assegura que “levo a sério e ao pé da letra os excessos dos porta-vozes de um feminismo exagerado³³, exatamente como há coisa de 50 anos, logo de início levei a sério as extravagantes ameaças de Hitler” (Devereux, 1982, p. 260), sendo que entende que as ameaças mais absurdas são as mais perigosas, uma vez que não há confiança de que irão, de fato, se concretizarem. Diante disso, Devereux (1982) ressalta os perigos que vê em um sistema matriarcal nas seguintes palavras:

A Teogonia de Hesíodo, depois de haver cantado os deuses e em seguida as deusas, perto do final proclama sua intenção de agora cantar a “raça das mulheres” – e para. Esse final abrupto deveria servir de advertência a todos que ainda não compreenderam que, se o matriarcado inexoravelmente conduz à destruição dos homens e, portanto, também a miséria das mulheres, o patriarcado – e só ele – garantiu a liberdade da mulher, pois sabe que ela é inseparável da liberdade dos homens e, assim, da [liberdade] da raça humana (p. 261).

³³ O feminismo exagerado o qual Devereux se refere nessa citação pode ser, de acordo com Neuberger (2011), o movimento feminista do início da década de 1970, sendo que Anne Koedt e Valerie Solanas são exemplos de pensadoras. Mais sobre o feminismo será abordado no quarto capítulo, intitulado *A sexualidade feminina nos mitos gregos*.

Diante do panorama apresentado da obra de Georges Devereux, vemos como a teoria do autor, apesar de se manter predominantemente alinhado com os escritos de Freud, acrescenta os fatores culturais na psicanálise clássica e traz o foco para questões menos exploradas por Freud, como é o caso do desejo dos pais no complexo de Édipo. Um dos principais elementos de diferenciação entre os autores a respeito da sexualidade feminina e feminilidade é a apresentação dos genitais femininos de forma positiva, retratando a mulher não mais como um ser castrado em sua origem e, assim, condenado à inveja do pênis. Em Devereux, conforme apresentado anteriormente, a mulher ocupa o mesmo patamar do homem, sendo complementar a ele (Devereux, 1983).

Apesar das críticas ferrenhas do autor ao feminismo e suas representantes, a complementaridade entre homens e mulheres aparenta seguir o curso da revolução feminina que, segundo Arán (2000) contribuiu para uma mudança cultural que acarretou a necessidade de repensar as diferenças entre os sexos. Dessa forma,

[...] apesar de as antigas representações do feminino e do masculino ainda se materializarem nas formas atuais das subjetividades, a abertura realizada pelo deslocamento do feminino provocou um abalo no universo fálico, possibilitando uma positivação de novas formas de subjetivação (Arán, 2000, p. 173).

Nesse sentido, Devereux dá abertura em suas obras para esse novo modo de pensar a mulher, valorizando o que seria próprio do feminino e colocando a mulher como um sujeito de valor igual ao homem, diferente do que é visto em Freud, em que a mulher é marcada pela falta. Contudo, ele limita as expressões de identidade e sexuais ao criticar tudo que seria “unissex” e introduzir a complementariedade entre homens e mulheres, valorizando a feminilidade enquanto traço propriamente da mulher.

CAPÍTULO 3

ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E PSICOLÓGICAS: ESTUDO DO ABORTO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

[...] ouvia sempre que ser mulher era uma dádiva e que nada era mais belo que a possibilidade de ser mãe. (Emidio, 2011, p. 14)

Descrito por Roudinesco (1998) como “muito freudiano para os antropólogos, muito etnólogo para os psicanalistas” (p. 8, tradução nossa)³⁴, Devereux caminhou entre a antropologia e a psicanálise, valendo-se de ambas para as análises dos fenômenos humanos sob a luz de sua epistemologia complementarista. O livro *A study of abortion in primitive societies: A typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies* é um exemplo desse tipo de estudo, visto que ele apresenta tanto relatos antropológicos quanto a análise psicanalítica das nuances do ato de abortar.

Esse capítulo objetiva apresentar a forma com que Devereux trata o tema do aborto nas vertentes antropológicas e psicanalíticas, visando destacar como as mulheres são apresentadas por Devereux nessa obra e como o estudo do aborto contribui para compreendermos a visão de Devereux sobre a sexualidade feminina e feminilidade. Para tal, o capítulo é dividido entre a apresentação da jornada que levou Devereux ao estudo de ambas as disciplinas, as bases da teoria complementarista, as tipologias e a análise psicanalítica do aborto.

3.1. A articulação entre a antropologia e a psicanálise: o complementarismo

Antes de ingressar nos estudos da psicanálise, Devereux dedicou-se à antropologia, sendo seu primeiro contato com a disciplina ainda adolescente na biblioteca de seus pais. Apesar de ter mudado para Paris em 1926 com o objetivo de estudar física, química e matemática, é nessa cidade que Devereux começa a traçar sua carreira enquanto etnólogo. A inscrição de Devereux no *Institut d’Ethnologie de l’Université de Paris*³⁵ seria descrita por ele como “um feliz acaso” (Bloch, 2012, p. 65, tradução nossa)³⁶. Após uma longa internação por febre tifoide,

³⁴ “Trop freudien pour les anthropologues, trop ethnologue pour les psychanalystes”

³⁵ O *Institut d’Ethnologie de l’Université de Paris* foi fundado em 1925 por Marcel Mauss junto de Lévy-Bruhl e Paul Rivet (Bloch, 2012)

³⁶ “Un heureux hasard”

a qual seus pais o enviaram de volta à Roménia para tratamento, Devereux retorna à Paris, contudo, a esse ponto quase todas as inscrições universitárias estavam fechadas. Assim, Devereux inicia um curso de malaio, idioma falado na Malásia, na *École de Langues Orientales* e, unindo isso à suas leituras sobre povos estrangeiros, obtém seu diploma de etnologia no *Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris* no mesmo ano. O recebimento de seu diploma foi mediante deliberação do comité diretor do Instituto, visto que Devereux não cursou as disciplinas, tendo apenas passado nas provas (Bloch, 2012).

É no momento de sua inscrição no *Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris* que, segundo Bloch (2012), o interesse de Devereux pela antropologia é revelado a si mesmo, gerando entusiasmo no estudo da disciplina e na ideia de uma expedição à campo. Em 1932, Devereux começa a publicar na *American Anthropologist* (Bloch, 2012).

Em 1935, Devereux torna-se doutor em etnologia com a tese *A vida sexual dos índios Mohave*, sob a orientação de Alfred Louis Kroeber, e é durante a preparação para a tese que ele nota a necessidade de certos conhecimentos do campo da psicologia, entrando em contato com autores como McDougall, Rivers, Jung, Adler, Hollingworth e, posteriormente, Freud. A dupla abordagem de um tema – nesse caso, pela antropologia e psicanálise – é uma das bases do complementarismo.

Quanto aos fundamentos do complementarismo, Devereux os atribui aos estudos de física quântica de Niels Bohr (1885 – 1962) e Werner Heisenberg (1901 – 1976). De acordo com Cerea (2016), o princípio da complementariedade de Bohr vem como uma generalização metodológica do princípio de incerteza de Heisenberg, estendendo-o para outros campos do saber, como é o caso da biologia e psicologia. A complementariedade para Bohr, de acordo com Moura e Domingues (2023), era uma proposta epistemológica que solucionava a questão da dupla explicação dos fenômenos, visto que elimina a necessidade de escolher entre as explicações, uma vez que elas podem ser entendidas como complementares. Dessa forma, “nas reflexões de Bohr, Devereux identificou a justificativa epistemológica da autonomia e colaboração contemporânea entre antropologia e psicologia, defendida por Mauss, preservando a autonomia das disciplinas, sem que uma disciplina fosse reduzida a outra” (Moura & Domingues, 2023, p. 4).

De acordo com Bloch (2012), é possível identificar na análise dos escritos de Devereux no período logo após seu doutorado que as preocupações do autor não pertencem apenas ao campo da etnologia, mas envolvem também questões psicológicas e psiquiátricas das populações estudadas, visando também as implicações da cultura sobre os problemas psíquicos dos sujeitos estudados. Assim, o interesse de Devereux dirige-se à etnopsiquiatria sob a luz do

complementarismo, que “[...] permite explicar todo fenômeno humano de duas maneiras. Se um sujeito é observado ‘de fora’ pelo etnólogo, ele é escutado ‘de dentro’ pelo psicanalista. Existe, em Devereux, uma complementaridade entre as duas explicações” (Roudinesco, 1998, p. 25, tradução nossa)³⁷.

3.2. O aborto nas sociedades primitivas

O livro *A study of abortion in primitive societies: a typological, a distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies* é uma das obras em que Devereux (1955/1976) se dedica ao estudo de um fenômeno humano – o aborto – tanto pelo viés da antropologia quanto da psicanálise. Sob a luz do complementarismo, essa obra se destaca pela apresentação não somente de uma análise psicológica ou antropológica do aborto, mas das duas disciplinas. De acordo com Domingues e Wonsoski (2023, p. 6), “o complementarismo, em Devereux, fundamenta-se na ideia de que a compreensão dos fenômenos humanos necessita de pelo menos uma dupla análise: do exterior (da cultura), pela antropologia, e do interior (psiquismo), pela psicanálise”. Dessa forma, destaca-se que a dupla análise proposta por Devereux respeita o caráter de cada disciplina, as quais possuem metodologias, problemáticas e teorias próprias, que não podem ser simultâneas (Laplantine, 1994).

A obra é dividida em partes, sendo que as partes 1 e 3, intituladas *Typology* e *Source Material* respectivamente, são focadas na classificação e descrição antropológica, enquanto a parte 2, *Culture and the Unconscious*, conforme indica o título, dedica-se a uma análise que, mediante aos casos apresentados nas sessões propriamente antropológicas, faz uma análise psicológica dos elementos presentes no fenômeno do aborto. Vale ressaltar que, embora valhasse de, pelo menos, duas abordagens para a explicação dos fenômenos, o complementarismo não é interdisciplinar, sendo considerada por Devereux como pluridisciplinar. Segundo Laplantine (1994), isso se dá pela ideia de fusão que a palavra interdisciplinaridade implica, de que uma disciplina possuiria domínio sobre a outra, como ocorre na visão da escola Cultura e Personalidade, que considera o psiquismo como um reflexo cultural e que Devereux criticou duramente (Domingues & Wonsoski, 2023).

³⁷ “[...] permet d’expliquer tout phénomène humain de deux manières. Si un sujet est observé du ‘dehors’ par l’ethnologue, il est écouté du ‘dedans’ par le psychanalyste. Il existe, selon Devereux, une complémentarité entre les deux explications.”

O maior propósito deste livro, conforme indica Devereux (1955/1976), é acrescentar à ponte que, eventualmente, unirá as ciências sociais e psicológicas e as tornará indissolúveis.

Assim, o autor visa

desenvolver uma tipologia de práticas e atitudes relativas ao aborto, tanto como um experimento na construção de tipologias quanto como um meio de prover uma prova objetiva para o válido e geralmente aceito – mas, curiosamente, nunca sistematicamente provado – axioma que a diversidade cultural demonstra a tremenda plasticidade e a variabilidade do comportamento humano (Devereux, 1955/1976, p. vii, tradução nossa)³⁸

Além disso, Devereux (1955/1976) visa solidificar uma base empírica para dois grandes teoremas, os quais ele chama de tese material e tese metodológica. A tese material implica em uma listagem antropológica completa dos comportamentos culturais conhecidos, sendo que essa lista se sobreporia em todos os aspectos a uma lista igualmente completa de impulsos, desejos, fantasias etc. elaborada por psicanalistas, demonstrando a unidade psíquica da humanidade e a validade das interpretações psicanalíticas da cultura.

Já a tese metodológica, conforme apresentada por Devereux (1955/1976), defende que a análise intensa do contexto e implicações de uma instituição particular em um único grupo trazem conclusões universalmente válidas que podem ser encontradas no estudo amplo do mesmo traço em diversas sociedades. Nesse sentido, seria possível afirmar a universalidade da psicanálise mediante a profundidade do estudo realizado por Freud com os neuróticos de Viena, sendo esse equivalente a um estudo com maior amplitude cultural. Nas palavras do autor,

a forma com que oponentes da psicanálise como um todo, ou apenas de sua aplicabilidade para toda a humanidade, buscaram explorar essa afirmação objetiva e perfeitamente correta [de que a psicanálise é fruto do estudo de apenas um grupo de pessoas em um local e tempo restritos] foi – compreensivamente – ocultado pelo muito importante e útil fato que, em seu sentido mais simples e literal, o corpo da teoria psicanalítica é provavelmente o conjunto de conclusões mais penetrante retiradas do estudo intensivo de uma única classe social, vivendo em um certo ponto da história, em um distinto local cultural, e um que não foi nem remotamente duplicado em intensidade ou compêndio pelos melhores repórteres do campo etnográfico (Devereux, 1955/1976, p. 71, tradução nossa)³⁹

³⁸ “To develop a typology of practices and attitudes pertaining to abortion, both as an experiment in the construction of typologies and as a means of providing an objective proof for the valid and generally accepted – but, oddly enough, never systematically proven – axiom that cultural diversity demonstrates the tremendous plasticity and variability of human behavior.”

³⁹ “The manner in which opponents of psychoanalysis as a Whole, or only of its applicability to all mankind, have sought to exploit this objectively perfectly correct statement has – understandably – obscured the very important and useful fact that, in its simplest and most literal sense, the body of psychoanalytic theory is probably the most penetrating set of conclusions ever drawn from the intensive study of a single social class, living at certain point in history, in a distinctive cultural milieu, and one which is not even remotely duplicated in intensity or compendiousness by the very best existing ethnographic field reports”

Dessa forma, Devereux (1955/1976) afirma o direito de “revidar” aqueles que declaram que a psicanálise seria aplicável somente à neurótica burguesia vienense. Isso poderia ser feito aceitando o ponto de vista dos críticos da psicanálise que veem apenas como uma teoria presa em um local e tempo restrito, mas aceitando esse posicionamento “[...] somente para indicar que a teoria psicanalítica, indutivamente derivada de um estudo incomparavelmente intenso desses indivíduos [os neuróticos de Viena], é igualmente aplicável a toda humanidade” (Devereux, 1955/1976, p. 71, tradução nossa)⁴⁰.

O tema do aborto, mediante aos objetivos apresentados, aparece como um tema especialmente adequado, uma vez que, pela gestação e aborto serem processos fisiológicos, o número de modos teóricos do comportamento abortivo é limitado, restringindo, também, a proliferação de técnicas e atitudes culturais. Além disso, Devereux, (1955/1976) aponta o fato de o aborto sempre envolver trauma e estresse humano e estar ligado às áreas de conflito entre Superego, Ego e Id, tornando-o adequado para estudos psicanalíticos. Assim, o autor defende que

se, após essa posição metodológica ser assumida, pode-se mostrar que as conclusões de Freud sobre os vienenses têm uma aplicabilidade universal, porque nos ajudam a compreender os dados relativos ao aborto em sociedades primitivas e porque esses fenômenos primitivos caem quase automaticamente em várias categorias que constituem o quadro conceitual da psicanálise, nossa tese pode ser considerada como comprovada (Devereux, 1955/1976, p. 72, tradução nossa)⁴¹.

Mediante ao apresentado, em primeiro momento, Devereux (1955/1976) se dedica às tipologias com o propósito de “ilustrar a amplitude de atitudes e padrões comportamentais que podem ocorrer em conexão com uma dada instituição” (Devereux, 1955/1976, p. 3, tradução nossa)⁴², nesse caso, o aborto. Assim, é realizada a categorização dos dados antropológicos em sessões amplas, as quais provavelmente podem ser encontradas e expressadas em todas as culturas e línguas para, posteriormente, analisá-las sob a luz da teoria psicanalítica. Também é importante destacar que, apesar do grande número de sociedades estudadas, Devereux (1955/1976) pontua que o aborto é um tema relativamente marginalizado e, por conta disso,

⁴⁰ “[...] but only in order to indicate that psychoanalytic theory, inductively derived from an incomparably intensive study of such individuals, is equally applicable to all mankind”

⁴¹ “If, after this methodological position is assumed, it can nonetheless be shown that Freud’s conclusions about the Viennese have a universal applicability, both because they help us understand data pertaining to abortion in primitive societies and because these primitive phenomena almost automatically fall into several categories which constitute the conceptual framework of psychoanalysis, our thesis may be considered as proven.”

⁴² “[...] illustrate the range of attitudes and behavior patterns which may occur in connection with a given institution”

não se qualifica enquanto uma instituição altamente elaborada e, assim, há defeitos inerentes nos dados, visto que o tema não é vastamente estudado por antropólogos.

Além disso, Devereux (1955/1976) reconhece que os relatos sobre o aborto podem não ser completamente corretos, uma vez que “evasões e mentiras são esperadas em grupos em que o aborto é performado em segredo ou penalizado, ou se o entrevistador é membro da raça branca, cujos representantes são conhecidos por se oporem ao aborto” (Devereux, 1955/1976, p. 55, tradução nossa)⁴³.

Nesse mesmo sentido, Devereux (1967) escreve sobre como o sexo do pesquisador impacta no que ele pode ter acesso no campo. Assim, o fato do pesquisador ser homem, por exemplo, pode impedir que ele obtenha informações sobre partos e, por consequência, sobre abortos, enquanto uma antropóloga possa ser vetada de participar de algum rito de iniciação masculino. Contudo, o autor afirma que, ao contrário do que se possa imaginar, o antropólogo do sexo masculino poderá obter mais informações a respeito da sexualidade feminina do que uma antropóloga, sendo o oposto verdadeiro. Isso ocorre pois

Uma conversa sobre sexo – mesmo na forma de entrevista científica – é, em si mesma, uma forma de interação sexual que, dentro de certos limites, pode ser “vivida” e resolvida puramente no nível simbólico ou verbal, como é mostrado a experiência e resolução da transferência sexual em psicanálise (Devereux, 1967, p. 107, tradução nossa)⁴⁴.

Considerando que “o relacionamento sexual é o protótipo de todos os relacionamentos humanos íntimos” (Devereux, 1967, p. 110, tradução nossa)⁴⁵, Devereux acredita que a ciência deva considerar a relação sexual como uma forma de comunicação. Contudo, ao se tratar de observação participante nas pesquisas sobre o sexo, Devereux (1967) argumenta contra a prática, visto que o pesquisador nunca terá acesso à forma com que a atividade sexual é realizada de fato por um certo povo. Para exemplificar, Devereux afirma que os australianos e trobriandeses possuem posições sexuais extremamente difíceis para quem não está habituado e, assim, um etnólogo ocidental não teria como experimentar as reações “normais” que aquela posição provoca em um nativo. A interferência da cultura do etnólogo em seu estudo também pode ser observada no caso do estudo do aborto, conforme citação anterior em que Devereux

⁴³ “EVASIONS AND LIES are to be expected in groups where abortion is performed in secret or is penalized, or if the interrogator is a member of the White race, whose representatives are known to oppose abortion”

⁴⁴ “A conversation about sex - even in the form of a scientific interview - is, in itself, a form of sexual interaction which, within limits, can be 'lived out' and resolved on the purely symbolic or verbal level, as is shown by the experiencing and resolving of sexual transference in psychoanalysis.”

⁴⁵ “[...] the sexual relationship is the prototype of all close human relationships”

(1955/1976) destaca a ressalva que um povo pode ter de “confessar” um aborto a uma pessoa branca, o pesquisador pode não ter acesso total às práticas e/ou, baseado em seu próprio arcabouço cultural, interpretá-las de modo diferente da realidade daquele povo.

Apesar disso, diante do fato que os dados provavelmente fragmentários são tão extensos e variados, Devereux (1955/1976) defende que é válido afirmar que o estudo desenvolvido fornece provas convincentes da plasticidade e variabilidade de comportamento.

3.2.1. Tipologias do aborto

Inicialmente, Devereux (1955/1976) dedica-se às motivações ao aborto, estabelecendo quatro categorias: (1) Motivações conscientes espontâneas e subjetivas da mulher; (2) Motivações subjetivas, mas inconscientes; (3) Aborto involuntário por meio de violência; e (4) Aborto involuntário por meios mágicos. A primeira categoria corresponde às motivações da mulher que, por diversos motivos e sem pressão externa opta pelo aborto para evitar alguma inconveniência, dificuldade ou penalidade, ou para atingir fins pessoais, cujas possibilidades de motivos para sua execução nos permite pensar “o aborto como um acontecimento da experiência feminina, uma flecha que atravessa gerações, um desfecho, por vezes, inevitável” (Lima, 2024, p. 123). Essa categoria também inclui os abortos que são realizados sob pressão de indivíduos ou da tribo como um todo.

Como motivações conscientes, em primeiro lugar, são apontadas razões biológicas ou médicas. Essas configuram abortos profiláticos, visando, de certa forma, garantir a saúde e bem-estar da mulher ao prevenir as dores do parto, como é o caso das mulheres Mataco ou por temor do parto como um todo, como é descrito sobre as mulheres Purari (Devereux, 1955/1976). Também são descritos abortos terapêuticos, exemplificado pelo caso de Daomé, em que, na ocasião de uma gestante estar doente, o feto é julgado e se considerado culpado pela doença da mãe, ele é abortado para curar a mulher (Devereux, 1955/1976). O fato de a mulher ser muito jovem ou muito velha para ter filhos também é um fator, sendo necessário pontuar que essas delimitações variam de acordo com a cultura, assim como a quantidade de filhos adequada.

Devereux (1955/1976) também indica a política como causa para o aborto. Em especial, o autor menciona os casos das Antilhas e de Guam, que possuem “a triste distinção de serem os únicos lugares em que as mulheres nativas abortaram para salvar seus filhos do jugo estrangeiro, escravidão e abuso” (Devereux, 1955/1976, p. 10, tradução nossa)⁴⁶. Esses abortos aliaram-se a suicídios em massa, representando uma tentativa de suicídio racial. Nesse sentido, para

⁴⁶ “[...] the sad distinction of being the only places where native woman aborted to save their children from alien yoke, slavery and abuse”

Devereux (1955/1976) a escravidão entre povos nativos era mais leniente do que a instaurada pelos colonizadores, visto que “apenas duas instâncias de aborto entre os escravos de tribos nativas foram localizadas” (Devereux, 1955/1976, p. 10, tradução nossa)⁴⁷. Nestes casos, pode-se pensar no papel da mulher, de certo modo, como protetora não somente de sua prole, mas também – como na ocasião das tentativas de suicídio social – de seu povo, visto que o ato do aborto visava impedir que as novas gerações sofressem pela dominação dos estrangeiros.

Além disso, Devereux (1955/1976) também chama atenção para o impacto da cristianização para o aumento ou diminuição dos abortos em povos nativos, afirmando que “a inadequação a vida missionária é culpada por aumento dos índices de aborto dos *australianos de Nova Gales do Sul*⁴⁸ (PB). Carr-Saunders afirma, contudo, que os ensinamentos missionários diminuem a incidência de abortos” (Devereux, 1955/1976, p. 11, tradução nossa)⁴⁹. A paternidade também é um elemento que, se considerada inadequada, pode acarretar pressão social para que o aborto seja realizado, sendo que esse elemento pode estar atrelado ou não com a geração de herdeiros indesejados ou com a colonização de uma região.

Os fatores econômicos possuem “um papel tremendamente importante na motivação do aborto” (Devereux, 1955/1976, p. 13, tradução nossa)⁵⁰. Aqui, Devereux (1955/1976) destaca como o nomadismo e a pobreza material são determinantes na potência de uma mulher – e um povo como um todo – de gerar e criar muitos filhos, afirmando que

Missionários, viajantes e oficiais do governo às vezes disfarçam a genuinidade dessa motivação dizendo, *e. g.*, que os *Hottentots* abortam pois são ‘preguiçosos’. Qualquer um familiarizado com a tremenda carga econômica que as mulheres primitivas carregam, e com a grande pobreza de muitos grupos, terá uma visão mais caridosa (Devereux, 1955/1976, p. 13, tradução nossa)⁵¹.

Dessa forma, Devereux (1955/1976) pontua a forma com que a cultura e as condições materiais, assim como a definição do que seria um desejo econômico de um povo em específico, determina quantos filhos são possíveis e como eles serão criados. O nomadismo, por exemplo,

⁴⁷ “[...] only two instances of abortion among the slaves of native tribes could be located”

⁴⁸ Devereux destaca os nomes das tribos presentes em seu estudo em itálico. Assim, a escrita do autor será preservada em suas citações.

⁴⁹ “The unsuitability of mission life is blamed for increases in the abortion rate of the *Australians of New South Wales* (PB). Carr-Saunders claims, however, the missionary teachings decrease the incidence of abortions”

⁵⁰ “[...] a tremendously important role in the motivation of abortion”

⁵¹ “Missionaries, travelers, and government officials sometimes disguise the genuineness of this motivation by saying, *e. g.*, that the *Hottentots* (PB) abort because they are ‘lazy’. Anyone familiar with the tremendous economic burden which primitive women carry, and with the great poverty of many groups, will take a more charitable view”

impacta grandemente nas possibilidades de uma mulher ter uma prole extensa, uma vez que o estilo de vida traz à mulher o risco de ser abandonada pelo grupo caso ela sofra de um parto difícil ou tenha muitos filhos para levar consigo. Retomando novamente aos Hottentot, Devereux (1955/1976) afirma que é mais fácil ter uma visão compreensiva quando se observa a mulher primitiva cuidar de muitas crianças, considerando que essa é uma população nômade em um ambiente desértico e muitos filhos adicionam uma carga imensa para a maioria das mulheres. Contudo, em ambientes em que seria conveniente ter mais filhos, Devereux (1955/1976) ressalta que a opção pelo aborto ainda assim não é motivada por “preguiça”, mas por outro fator de maior apelo que não pode ser desempenhada com muitos filhos.

Quanto às dinâmicas familiares, Devereux (1955/1976) entende que a ilegitimidade do feto não é necessariamente uma motivação, uma vez que há casos de aborto mesmo onde a mãe e o filho ilegítimo não são punidos, sendo que, nesse caso, há outros motivadores para o aborto. Nesse sentido, ele destaca possíveis motivações para o aborto de filhos bastardos que vão além da mera ilegitimidade da criança, sendo eles: adultério, especialmente quando esse é penalizado pelo povo; discórdia conjugal, em que se pode recorrer ao aborto ou infanticídio mediante uma discussão do casal; preservação da beleza da mãe; violação do tabu do coito durante a gestação ou lactação; decepção com a parentalidade; luto e viuvez. Mediante o apresentado, a “ilegitimidade” seria razão primária para o aborto somente onde há penalização para a mãe, a criança ou o povo como um todo.

Devereux (1955/1976) constata que “um dos resultados mais surpreendentes em nossa pesquisa dos dados sobre o aborto foi que o material relacionando a ilegitimidade e o aborto foi distintamente escasso” (p. 151, tradução nossa)⁵². O viés étnico do observador é proposto como um dos motivos para que a ilegitimidade do feto possua destaque – indevido, na opinião do autor – como a maior causa do aborto, visto que esse tipo de motivação consciente é uma das principais presentes em nossa sociedade. Além disso, muitos dos relatos da ilegitimidade como causa do aborto destacam-no como uma consequência da liberdade sexual antes do casamento. Assim, essa ênfase pode ser compreendida, nas palavras do autor,

em termos de nosso viés etnocêntrico, visto que em nosso próprio pensamento (e, a fortiori, no pensamento de nossos antepassados vitorianos) a gravidez é uma punição

⁵² “One of the most surprising results of our survey of data on abortion was that the material pertaining to the relationship between illegitimacy and abortion was distinctly scanty”

bem-merecida para a liberdade sexual, que é definida como uma forma de delinquência ou pecado (Devereux, 1955/1976, p. 151, tradução nossa)⁵³.

Nesse sentido, Devereux (1964/1983) aponta que “*nós temos a ‘delinquência sexual feminina’ que fabricamos e que merecemos ter*” (p. 266, tradução nossa)⁵⁴, sendo que, na sociedade ocidental e puritana, as moças são consideradas sexualmente delinquentes pois não lhes é permitido que alcancem um ponto de desenvolvimento compatível com uma vida sexual normal. Ou seja, “o fenômeno que se convencionou chamar de ‘delinquência sexual feminina juvenil’ é produto de certas tensões específicas, próprias da sociedade que vivemos” (Devereux, 1964/1983, p. 291, tradução nossa)⁵⁵. Contudo, é com a definição de uma delinquência sexual ocidental que os pesquisadores de campo interpretam seus dados, o que leva à relatos enviesados pelo etnocentrismo do pesquisador. Assim, Devereux (1955/1976) sugere uma inversão na lógica da gestação como punição da liberdade sexual, afirmando que as moças em sociedades primitivas “não abortam porque foram *promiscuas* antes do casamento mas porque ficaram *grávidas* – o que é um assunto completamente diferente em sua opinião” (Devereux, 1955/1976, p. 152, tradução nossa)⁵⁶, ou seja, o que está em pauta não é se a moça pode ou não ser sexualmente ativa antes do casamento – e se isso é uma prática condenável – mas sim, o fato de que ela não deve *ter filhos* antes do casamento.

Por fim, Devereux (1955/1976) reconhece que há motivações que não se encaixam exatamente em uma categoria, considerando-os costumes e atitudes miscelâneas, sendo que sonhos, presságios e razões religiosas integrariam essa categoria. O canibalismo, de acordo com o autor, estaria na raiz de dois tipos de aborto: em situação de fome, em que a mãe abortaria o feto para alimentar seus outros filhos, como é relatado em povos da Austrália central; e para evitar que o bebê seja canibalizado como forma de ataque, conforme registro a respeito dos Tupinambás, em que

prisioneiros de guerra por vezes recebem uma garota local como companheira de cama ou esposa. O fruto dessa união é então comido, já que pertence ao povo de seu pai, cujos sentimentos eles desejam ferir com essa ação. Às vezes, no entanto, a esposa Tupinambá

⁵³ “[...] in terms of ethnocentric bias, since our own thinking (and, a fortiori, in the thinking of our Victorian forebears) pregnancy is a well-deserved punishment for sexual freedom, which is defined as a form of delinquency or sin”

⁵⁴ “[...] *nous avons la ‘délinquante sexuelle féminine’ que nous avons fabriquée et donc que nous méritons d’avoir*”

⁵⁵ “Le phénomène de ce qu’il est convenu d’appeler la ‘délinquance sexuelle féminine juvénile’ est le produit de certaines tensions spécifiques, propres à la société où nous vivons.”

⁵⁶ “[...] do not abort because they are premaritally *promiscuous* but because they are premaritally *pregnant* – which is an entirely different matter in their own opinion.”

do prisioneiro não gosta da ideia de ter seu filho comido, e então o aborta, para protegê-lo de tal destino (Devereux, 1955/1976, p. 19, tradução nossa)⁵⁷.

O aborto, segundo Devereux (1955/1976) também poderia ser fins didáticos, com o objetivo de demonstrar uma técnica, como é o caso de um grupo de mulheres do povo Mbaya que, quando questionadas pelo pesquisador Azara sobre técnicas de aborto, performaram um aborto diante dele. Segundo a descrição apresentada no texto, “uma mulher grávida prontamente deitou-se e deixou duas mulheres velhas espancarem sua barriga com os punhos, até que sangue jorrou de sua vagina. Ela abortou algumas horas depois” (Devereux, 1955/1976, p. 20, tradução nossa)⁵⁸.

Com relação às emoções relacionadas ao aborto, essas seria, principalmente, medo, vergonha e raiva. Apesar de haver outras emoções relacionadas, Devereux (1955/1976) argumenta que todas caem em uma dessas categorias, sendo o aborto demonstrativo a única exceção. Dessas, a vergonha é a principal, uma vez que é o inibidor chefe de comportamentos julgados inadequados pela sociedade primitiva, sendo que o medo de sofrer uma punição também é um motivo comum. Nesse sentido, é importante destacar que um senso consciente de pecado não aparenta ser um grande motivador nas sociedades descritas e, assim, não teria um papel tão presente quanto o observado em culturas judaico-cristãs (Devereux, 1955/1976).

Em um segundo momento, Devereux (1955/1976) se dedica às motivações que classifica como subjetivas, mas inconscientes, afirmando que a existência dessas motivações é, em parte, deduzida. Contudo, o autor afirma que a existência desses motivos hipotéticos foi completamente confirmada pela técnica Maori de obter um aborto cometendo um sacrilégio cuja penalidade seria um aborto espontâneo (Devereux, 1955/1976). Desse modo, embora haja o desejo pelo aborto, ele não é buscado diretamente, mas sim pelo intermédio da quebra de alguma regra que acarretaria a punição de encerramento da gestação.

Devereux (1955/1976) descreve ocasiões em que as mulheres abortam “acidentalmente de propósito” (p. 21, tradução nossa)⁵⁹. Assim, mesmo que as mulheres primitivas não planejam conscientemente abortar, elas se comportam de formas perigosas para a manutenção da gestação, como levantando grandes cargas e trabalhando muito intensamente, se exaurindo

⁵⁷ “[...] prisoners of war are sometimes given a local girl as a bedfellow or wife. The Offspring of such union is the eaten, since it belongs to its father’s kin, whose feelings they wish to hurt by this action. Sometimes, however, the *Tupinamba* wife of the prisoner does not like the idea of having her child eaten, and therefore aborts it, in order to Safeguard it from such a fate”.

⁵⁸ “A pregnant woman promptly lay down and let two old women belabor her belly with their fists, until blood spurted from her vagina. She aborted a few hours later.”

⁵⁹ ““accidentally on purpose””.

fisicamente no intuito de abortar “acidentalmente”. Do mesmo modo, Devereux (1955/1976) levanta a questão que a mulher moderna também tem atitudes similares, “acidentalmente” esquecendo-se das recomendações do obstetra ou caindo da escada.

Há poucas referências, de acordo com Devereux (1955/1976), de agressões físicas visando causar um aborto e, quando há registro da agressão contra uma mulher grávida, é raramente mencionado se ela sofreu um aborto “acidental”. Nesse sentido, o autor traz o registro de um homem Inuit que espancou sua esposa “de uma maneira aparentemente calculada para causar um aborto” (Devereux, 1955/1976, p. 22, tradução nossa)⁶⁰ mediante uma discussão de motivo desconhecido.

A última categoria de motivações apresentada por Devereux (1955/1976) é a dos abortos involuntários disfarçados de abortos espontâneos. Aqui, são descritos abortos causados por meios mágicos contra uma mulher ou causados por abortivos consumidos sem o consentimento da gestante que não tinha a intenção de abortar e, assim, acreditam que a gravidez foi perdida por meios naturais. Esses abortos podem ser causados por eventos sobrenaturais, para uso do feto em rituais ou por malícia contra a mulher.

É interessante destacar que, entre as alternativas ao aborto pontuadas por Devereux (1955/1976), a fuga, o suicídio e infanticídio sejam destacados, especialmente pelo fato que, segundo o autor, “o casamento é uma alternativa menos comum do que o esperado” (Devereux, 1955/1976, p. 24, tradução nossa)⁶¹. Aqui, também se faz importante destacar os impactos da colonização nos costumes dos povos tradicionais, uma vez que a presença de culturas ocidentais é apontada como um dos fatores para

a relativamente recente substituição do aborto por formas tradicionais de infanticídio em *Samoa* (PB), no *Arquipélago da Sociedade* (PB) e em qualquer outro lugar, sob pressão branca. Foi declarado para os *Mala*, e outros grupos *melanésios* também, que a substituição do aborto pelo infanticídio levou a uma diminuição do “vigor racial” (Devereux, 1955/1976, pp. 24 – 25, tradução nossa)⁶².

Nesse sentido, faz-se importante ressaltar como a censura de uma atividade não desejada e marginalizada, como é o aborto, pode modificar as práticas culturais, levando até a atitudes consideradas mais “extremas”, como seria o caso do infanticídio e do suicídio. Ainda com relação ao suicídio, Devereux (1955/1976) destaca que a ideação suicida pode ser um motivador

⁶⁰ “[...] in a manner apparently calculated to cause an abortion”

⁶¹ “MARRIAGE is a less common alternative than one might expect”

⁶² “[...] the relatively recent substitution of abortion for traditional forms of infanticide in *Samoa* (PB), the *Society Islands* (PB) and elsewhere under white pressure. It has been stated for the *Mala* (Hopkins), and for other *Melanesian* groups as well, that the substitution of abortion for infanticide led to a decrease in ‘racial vigor.’”

poderoso para a invenção e descoberta de técnicas de aborto, visto que há poucas referências a fatores naturais que facilitem um aborto eletivo e, devido à dificuldade em se encerrar uma gestação, o falecimento da gestante é um risco real.

Devereux (1955/1976) apresenta relatos de diversas técnicas de aborto, sendo que muitas delas resultam em danos físicos à mulher grávida. Alguns exemplos são: “pular de objetos altos, como pedras ou árvores” (Devereux, 1955/1976, p. 31, tradução nossa)⁶³; “água quente é derramada na barriga da mulher *Sedang* (Devereux), embora isso possa escaldá-la” (Devereux, 1955/1976, p. 31, tradução nossa)⁶⁴; inanição e sangramentos; “trauma bruto à barriga é vastamente praticado” (Devereux, 1955/1976, p. 34, tradução nossa)⁶⁵, sendo que esse envolve massagens, pressão com objetos pontudos, apertões, golpes com rochas, etc. Aqui, vale a ressalva feita por Devereux que o trauma bruto é reservado, em muitas tribos, para quando outros métodos abortivos falham.

Uma técnica abortiva que merece especial destaque no tocante à sua periculosidade, extensão de relatos em diferentes povos e permanência com o passar do tempo é a inserção de objetos estranhos no útero, sendo que a instrumentação utilizada nessa técnica é extensa, havendo casos de uso de gravetos afiados, nervura central de folhas, ganchos, raízes etc. (Devereux, 1955/1976). É digno de destaque especial o caso dos Apache Mescalero, visto que, na técnica descrita, “uma mulher pediu que outra mulher inserisse um arame dobrado em seu útero – uma técnica que, de acordo com Hrdlicka, pode não ser aborígene” (Devereux, 1955/1976, p. 36, tradução nossa)⁶⁶. Esse método de aborto ainda é bastante relatado atualmente, especialmente no tocante a abortos clandestinos e improvisados, normalmente feitos pela própria mulher sozinha ou com auxílio de amigos ou parentes.

Diante da periculosidade que essa técnica apresenta, retomamos que, conforme apontado por Devereux (1955/1976), a morte, vindo ela por um suicídio proposital ou acidentalmente, é uma alternativa válida ao aborto, já que a interrupção de uma gestação é necessária ao ponto de correr risco de vida. Além disso, o autor pontua que a “ideação suicida é provavelmente uma poderosa força motivadora por trás da invenção de técnicas abortivas”

⁶³ “JUMPING FROM HIGH OBJECTES, such as rocks or trees”

⁶⁴ “HOT WATER is poured on the belly of the *Sedang* (Devereux) woman, though this may scald her”

⁶⁵ “THE GROSS TRAUMATIZATION OF THE BELLY is widely practiced”

⁶⁶ “[...] a woman had another woman insert a bent wire into her uterus – a technique which, according to Hrdlicka, may not be aboriginal.”

(Devereux, 1955/1976, p. 28, tradução nossa)⁶⁷. Também há de se destacar que quem realiza o aborto é a própria mulher sozinha ou com a ajuda de outras mulheres, podendo essas serem parentes da gestante, amigas, mulheres mais velhas ou doulas, tanto experientes quanto inexperientes, o que marca essa atividade como primordialmente restrita às mulheres, visto que em diversas tribos (Ugi, Gunantuna, Riff, Bakaua etc.) as técnicas abortivas são de conhecimento exclusivo das mulheres e/ou mantidas em segredo aos homens. A única exceção apresentada por Devereux (1955/1976) é em Lesu, em que “o conhecimento de abortivos é limitado a homens que aprenderam essa arte de seus tios maternos” (Devereux, 1955/1976, p. 48, tradução nossa)⁶⁸.

Dessa sessão, destaca-se a forma com que Devereux (1955/1976) retrata o fenômeno do aborto, reconhecendo-o enquanto um acontecimento multifacetado, “um fenômeno persistente que se repete em todas as classes sociais, em todos os recortes de raça e religião” (Lima, 2024, p. 118). Devereux (1955/1976), além de apresentar as práticas e técnicas adotadas pelas populações estudadas, ressalta que os dados possuídos sobre o aborto foram colhidos por pesquisadores, em sua maioria, homens e brancos, o que pode enviesar a maneira que os fenômenos são pensados.

Assim, Devereux (1955/1976) reforça a necessidade de compreender os motivos que levam as mulheres estudadas a executarem um aborto, como é o exemplo dos Hottentot, os quais sofrem o estigma de serem preguiçosos, contudo, o ambiente em que habitam dificulta a criação de muitos filhos. Dessa forma, ressalta-se o fato que o aborto não é uma decisão individual da mulher, mas sim, uma ação mediada por fatores ambientais, sociais e psíquicos.

3.2.2. A psicanálise do aborto

Na segunda parte da obra, intitulada *Culture and the Unconscious*, Devereux (1955/1976) propõe demonstrar que um estudo comparativo dos dados primariamente culturais relativos ao aborto em sociedades primitivas é capaz de gerar conclusões que duplicam as possíveis de serem alcançadas por meio do estudo intenso do aborto em uma única sociedade. Assim, ele retoma os conceitos de tese material e tese metodológica apresentados anteriormente e seu objetivo de provar os pontos metodológicos que postulam a equivalência das conclusões obtidas por estudos extensos em amplitude e intensos em profundidade.

⁶⁷ “SUICIDALNESS is probably a powerful motive force behind the invention of abortifacient techniques”

⁶⁸ “[...] the knowledge of abortifacients is limited to [...] men who learned this art from their maternal uncles”

Além disso, Devereux (1955/1976) afirma que é quase um consenso científico a ideia de que os impulsos, desejos e fantasias – entre outras produções da psiquê humana – que são completamente reprimidos em uma sociedade podem ser conscientemente e culturalmente implementados em outra. Ou seja, ao invés de ser um axioma, eles se tornaram um dogma ou uma banalidade naquela sociedade. Em adição, Devereux (1955/1976) cita o artigo *The principle of limited possibilities in the development of culture* (1913), de Alexander Goldenweiser, ao discutir sobre que chama de “princípio de possibilidades limitadas”, que corresponde à ideia de que

os costumes da tribo A a respeito de um assunto podem se parecer com os costumes da distante tribo B sobre o mesmo assunto apenas pois há somente um certo número de formas, e nenhuma a mais, de fazer certas coisas (Devereux, 1955/1976, p. 79, tradução nossa)⁶⁹

Dessa forma, ressalta-se a luz a qual Devereux fará a análise do aborto nesse texto, compreendendo-o mediante a ideia de que há elementos que são discutidos abertamente em uma cultura e reprimidos em outra, contudo, presentes de forma universal no psiquismo humano e chamando a atenção para o fato que culturas diferentes podem possuir meios similares para alcançar o mesmo fim visto que há um número limitado de possibilidades para alcançar o resultado desejado, sem que haja ligação alguma entre os povos. Essa forma de interpretar o fenômeno do aborto se aproxima da ideia de invariantes de Lévi-Strauss, a qual, de acordo com Laplantine (1943/2003), mostra que “a extraordinária variedade das relações empíricas se se torna inteligível a partir do momento em que percebemos que existe apenas um número limitado de estruturas possíveis dos materiais culturais em encontramos, um número limitado de invariantes” (p. 108). Ou seja, fenômenos que parecem ter infinitas formas de expressão mostram-se restritos a uma quantidade de modelos. O aborto, conforme o apresentado por Devereux (1955/1976), por ser um fenômeno fisiológico, possui uma quantidade restrita de formas de realização, contudo, como apresentado pelo autor essas formas de realização do aborto caem em categorias relativamente análogas em diversas culturas.

Devereux (1955/1976) destaca o fato que, apesar da unidade psíquica ser um dos pilares da psicanálise, não é possível afirmar que a mente humana funcione de forma igual em todos os lugares, apesar dos comportamentos observados possuírem certa similaridade, e especialmente em situações de estresse, “quando as tensões removem as restrições da cultura, e o ‘velho Adão’ emerge mais ou menos em sua condição preservada” (Devereux, 1955/1976,

⁶⁹ “[...] the customs of tribe A in regard to a certain matter may resemble the customs of a distant tribe B in regard to the same matter only because there are just so many ways, and no more, of doing certain things”

p. 82, tradução nossa)⁷⁰. Um exemplo disso é apresentado por Devereux (1955/1976) ao discorrer sobre o uso da água do mar como abortivo, visto que essa é uma técnica geograficamente restrita aos povos litorâneos, uma vez que seriam os únicos com acesso à água do mar, contudo, é um método abortivo observado apenas no oceano Pacífico. Ou seja, apesar do acesso à mesma substância – possivelmente abortiva –, os povos estabelecem relações distintas com ela, sendo que seu uso varia de uma cultura para a outra.

Diante disso, Devereux (1955/1976) destaca que não se pode ignorar a influência do *setting* cultural específico, visto que um mesmo impulso ou fantasia fundamental e presente em todos os humanos pode ser estimulado por diversas influências culturais e se apropriar de diferentes ferramentas culturais e campos de ação para se expressar. Dessa forma, o *setting* cultural se mostra decisivamente importante na determinação de qual impulso ou fantasia receberá implementação cultural direta, qual será indireta e qual se manterá inconsciente, reprimido, assim, pelos meios de repressão individuais e sem apoio cultural.

Tendo em vista os conceitos metodológicos que guiam a análise de Devereux (1955/1976) nessa obra, o autor entra na análise, de fato, do aborto, o qual considera invariavelmente representar um trauma, sendo que, mesmo após o ato, há a adição de conflitos e estresse. Nesse sentido, a respeito do que Devereux (1955/1976) classifica o trauma em três elementos: o vetor psicofisiológico, fatores inconscientes e a motivação real.

A respeito do vetor psicofisiológico, ele afirma que uma vez iniciado um processo fisiológico a tendência do organismo é possibilitar seu desenvolvimento normal e completo, sendo possível afirmar que, com exceção de situações anômalas, a interrupção desses processos é fonte severa de desconforto. Assim, ele pontua que mesmo que os dados indiquem que os motivos que levam a mulher primitiva ao aborto possam ser considerados fátuos, ainda é possível presumir que a interrupção da gestação causou um trauma, mesmo que inconsciente (Devereux, 1955/1976).

Devereux (1955/1976) questiona a validade das razões que levam observadores a alegar as atitudes das mulheres primitivas com relação ao aborto, em especial, os que afirmam que essa prática seria extremamente casual. Isso seria especialmente interessante quando essas alegações não buscam justificar a dominação de povos nativos por colonizadores brancos, pregando a necessidade de que as culturas se adequem aos valores ético-religiosos ocidentais. Assim, o autor destaca a afirmação aparentemente genuína de Karsten de que “algumas mulheres sul-americanas não fazem do aborto mais do que alguém faria de uma extração de

⁷⁰ “[...] when tensions strip off the restraints of culture, and the ‘old Adam’ emerges more or less in his pristine condition”

dente” (Devereux, 1955/1976, p. 94, tradução nossa)⁷¹. Essas afirmações trazidas pelo autor, especialmente quando esse afirma que as alegações não servem à colonização, nos fazem pensar sobre sua real função. Usando a citação que equipara o aborto a uma extração de dente como exemplo e considerando que o aborto nas culturas brancas e ocidentais, conforme indicação de Devereux (1955/1976), é considerado uma prática repudiada, podemos considerar que a desvalorização do impacto físico e psíquico que o aborto teria em mulheres de povos primitivos pode contribuir para a desumanização dessas mulheres e culturas como um todo.

Quanto aos fatores inconscientes, Devereux (1955/1976) destaca que, apesar de trabalhar principalmente com mulheres ocidentais, a psicanálise encontrou que a gravidez e o parto normal possuem significados inconscientes profundos nas mulheres. Nesse sentido, destaca-se a existência da fantasia de uma retenção prolongada do pênis, assim como a fantasia de um coito interminável, representando, assim, um meio imaginário de obter um pênis “público”, ou seja, levando em conta a fantasia que o bebê seria o falo (feminino), a gestação seria uma forma de exibir publicamente a obtenção do falo. Faz-se especial destaque à afirmação de Devereux (1955/1976) de que

numerosas outras fantasias e desejos inconscientes também militam em favor da continuação da gravidez e contra o aborto – tão fortemente, de fato, que em certas instancias patológicas o desejo de manter o feto indefinidamente leva a partos longos e difíceis (Devereux, 1955/1976, p. 96, tradução nossa)⁷².

Se uma mulher se nega a abortar, mesmo diante da possibilidade de morte ou penalidades sociais, essa decisão é, mesmo que parcialmente, motivada por fatores inconscientes que podem remeter às fantasias de retenção prolongada e posse do pênis, assim como à crença de algumas mulheres que, conforme relatado por Helene Deutsch (1944), o coito culmina no parto e não no orgasmo.

Por outro lado, há também numerosos fatores na base do desejo de abortar, sendo que Devereux (1955/1976) teoriza que os fatores inconscientes ao aborto sempre começaram conscientes e, por efeito da repressão, tornaram-se inconscientes. Assim, as fontes desses fatores se estendem ao Ego consciente e Superego, sendo que sua maior origem é no mundo externo, que é a fonte de todas as experiências e da maior parte dos conteúdos de ambas as instâncias psíquicas. Dessa forma, o ponto a ser feito é que apesar de diversos fatores

⁷¹ “[...] some *South American Indian* women make no more of an abortion than one might make of a tooth extraction”

⁷² “Numerous other unconscious fantasies and wishes also militate in favor of the continuation of pregnancy and against abortion – so strongly, in fact, that in certain pathological instances the desire to retain the foetus indefinitely leads to prolonged and difficult childbirth.”

trabalharem contra o aborto, possuindo o apoio de fortes processos do organismo e de fatores psicológicos conscientes e inconscientes, os que militam em favor do interrompimento da gestação não possuem base em processos do organismo, tendo raízes na realidade externa, no Ego e no Superego. Assim, o processo motivacional que leva ao aborto aparenta ter fonte em algum fator situacional deveras real ou ser motivado pela neurose, sem deixar de lado a parcela de motivações inconscientes.

Lima (2024) também destaca as nuances da prática do aborto na vivência feminina, pontuando que “a questão do aborto é desafiadora, já de início, porque insere uma oposição à noção de que a razão da vida de uma mulher é gerar uma criança” (Lima, 2024, p. 119). Dessa forma, a autora destaca que a mulher que faz um aborto – e o aborto em si – indigna a sociedade por apresentar uma sexualidade que não é voltada apenas para a reprodução. Assim,

o horror que o direito ao aborto provoca é amigo íntimo da idealização que se direciona às mães, ambos alimentados pelo temor infantil da rejeição. Afinal, se as mulheres abortam, e assim o fazem desde que o mundo é mundo, isso significa que há filhos que não são desejados (Lima, 2024, p. 119)

Emídio (2011) faz destaque a forma com que a mulher se torna mãe, ressaltando que tanto a maternidade quanto a infância são conceitos socialmente construídos para o desenvolvimento social, sendo que, no mundo ocidental, é a partir da Revolução Industrial que surge uma nova forma de pensar a família nuclear. Família essa em que “a mulher era zeladora do lar e do andamento familiar, e o homem, do sustento e da segurança” (Emídio, 2011, p. 71). Dessa forma, nasce a ideia de que a maternidade é a verdadeira e natural vocação feminina, estando intrinsecamente ligada ao feminino.

Na psicanálise, as concepções sobre o feminino e a mulher começaram, de acordo com Birman (2001), por meio da, da separação das características de cada sexo, sendo que os discursos a respeito da diferença sexual surgiram em meados do final do século XVIII e XIX. Até esse ponto, os sexos eram concebidos a partir do modelo de sexo único: o masculino, modelo para a estruturação do sexo feminino. Com a consideração da existência de dois sexos distintos, os estudos sobre a sexualidade passaram a se preocupar com o que seria fundamentalmente diferente entre homens e mulheres, estabelecendo uma relação hierárquica entre os sexos baseado nos órgãos sexuais e sua morfologia, considerando que “o pênis representava movimento e ação, enquanto a vagina, em forma de caverna, o local do aconchego e da recepção” (Emídio, 2011, p. 77). Em Freud, conforme apontado anteriormente, sua teoria sobre as mulheres foi construída considerando o homem como modelo. Assim, “a mulher ficou

marcada, em muitos dos textos de Freud, por um ‘a menos’ em sua feminilidade” (Emidio, 2011, p. 79).

As ideias de Freud sobre a maternidade, de acordo com Emidio (2011), se baseiam em uma estrutura falocêntrica, onde o homem é o possuidor do falo e, por conta disso, é invejado pela mulher, que busca por toda sua vida o falo que não possui e o desejo de completude que ele acarretaria. Esse desejo de completude seria alcançado apenas na gestação de um filho, sendo que esse ocuparia um local de objeto fálico da vivência da mãe. Dessa forma, segundo Emidio (2011), diversos teóricos da psicanálise consideram

a maternidade e o momento da gestação como um dos caminhos para a mulher, caminho de destaque, socialmente construído e bem-visto [...] em que a mulher viveria essa fase de completude, sentindo-se então possuidora de um falo – no caso, o filho – que não é de seu pai, como desejado na fase do complexo de Édipo, mas, transferida a escolha objetual, é concebido e gerado por essa mulher (Emidio, 2011, p. 96)

Assim, apesar de Freud ter traçado três caminhos para a mulher em confronto com sua castração, Birman (1999) ressalta que há “uma única possibilidade efetiva para se tornar mulher de verdade, a saber, a feminilidade” (p. 205): a maternidade, configuração em que a mulher pode sentir-se detentora do falo desejado e ausente em sua própria anatomia. Emidio (2011) também destaca que, por meio dessa concepção, passa-se a considerar a sexualidade feminina como fixada na reprodução. Até mesmo atualmente, o ideal de maternidade atrelado ao feminino prossegue presente na realidade e, apesar das mudanças sociais e históricas, ainda há estranhamento e desaprovação social quando a mulher menciona não possuir desejo pela maternidade,

como se ela estivesse fugindo de seu papel social e não obedecendo à regra fomentada pela psicanálise freudiana de que o único caminho para tornar-se mulher se dá pela via da maternidade (Emidio, 2011, p. 97)

Maternidade e feminino ainda permanecem intimamente ligados, tanto socialmente quanto na psicanálise, de modo que, ao tratarmos da relação com o filho, “falar de mulher é falar de mãe e falar de mãe é falar de mulher” (Emidio, 2011, p. 97). Assim, considerando o laço íntimo que se estabelece entre maternidade e a identidade da mulher, retomamos a ideia apresentada por Devereux (1955/1976) do aborto como um acontecimento com diversos motivadores e justificativas, tanto psíquicas quanto sociais.

Uma das justificativas para o aborto é a rivalidade entre irmãos, sendo que há tribos que organizam o nascimento dos filhos por meio dos tabus de coito na gestação e na lactação sob o posicionamento de que possuem em mente os “interesses da criança que já nasceu” (Devereux,

1955/1976, p. 102, tradução nossa)⁷³, abortando os fetos para possibilitar que o cuidado com os mais velhos seja mais eficaz.

Nesse sentido, deve-se observar a ideia prevalente de que os fetos não são propriamente humanos, não sendo considerados equivalentes aos filhos anteriores. Isso é especialmente pronunciado no caso dos Pima, que afirmam que “a mãe ama a criança já nascida, que ela pode ver, mais do que ela ama a criança não-nascida que ainda é invisível” (Devereux, 1955/1976, p. 102, tradução nossa)⁷⁴. Contudo, apesar desses abortos serem realizados, conforme os relatos etnográficos, em prol das crianças mais velhas, Devereux (1955/1976) afirma que esse cuidado não anula a possibilidade que a criança demonstre ressentimento com o nascimento de um novo irmão, fantasiando ataques ao corpo grávido da mãe.

O relato etnográfico dos Pima chama a atenção para as relações que se constituem com a chegada de um novo filho, tanto entre os pais e os filhos mais velhos quanto entre os irmãos, sendo que o recém-nascido aparece como um intruso em uma família com relações bem estabelecidas, sendo preciso que todos, tanto pais quanto filhos, se ajustem para sua chegada.

Vale o destaque à ideia apresentada por Devereux (1955/1976) de que, em certo limite, seriam os adultos que imputariam a seus filhos a hostilidade contra os irmãos não-nascidos, sendo razoável, então, presumir que essa hostilidade viria dos conflitos de rivalidade entre irmãos parcial ou completamente resolvidos presentes dos pais. Isso remete ao apresentado por Devereux (1967) a respeito do complexo de Édipo, sendo que esse seria “uma consequência direta e inevitável do – e resposta ao – comportamento de Laio e Jocasta” (Devereux, 1967, p. 92, tradução nossa)⁷⁵. Assim, do mesmo modo que o complexo de Édipo representa uma reação aos impulsos incestuosos e/ou assassinos dos pais, podemos pensar na rivalidade entre irmãos também como uma condicionada pela hostilidade dos pais aos seus irmãos mais novos que, agora identificados com seus filhos, depositam nele seus próprios problemas de rivalidade fraternal.

A abdicação das atividades sexuais nos períodos de gestação e lactação e, por consequência, a ausência de novas gestações é interpretada pelos filhos, conforme indicado por Devereux (1955/1976), como um gesto de amor paternal, visto que eles renunciaram aos prazeres conjugais por um tempo longo em prol do filho mais velho. Contudo, é relatado pelo

⁷³ “[...] interests of the child already born”

⁷⁴ “The mother loves the child already born, which she can see, more than she loves the unborn child which is as yet invisible”

⁷⁵ “[...] a direct and inevitable consequence of – and a response to – the behavior of Laius and Jocasta.”

autor que algumas mulheres podem abortar visando eliminar a necessidade de se abster sexualmente nos períodos citados, o que pode ser interpretado como sinais da suposta “voluptuosidade excessiva” da mulher primitiva.

Nesse sentido, ressalta-se que “a vida na sociedade primitiva é bem menos empolgante do que muitos livros de viagem parecem indicar” (Devereux, 1955/1976, p. 114, tradução nossa)⁷⁶. O único entretenimento disponível em todos os momentos é a atividade sexual, sendo que essa é “o equivalente primitivo do teatro, do concerto, da novela, dos quadrinhos de domingo, dos programas de televisão, e da ‘zapeada’ na televisão nos sábados à noite” (Devereux, 1955/1976, p. 115, tradução nossa)⁷⁷. Com isso em mente, a abdicação do coito significa muito mais do que a abdicação ao orgasmo, mas também o abandono de uma das saídas frequentemente disponíveis para diversas tensões e o principal entretenimento cotidiano. Assim, os abortos que aparentemente seriam motivados por volúpia ganham uma dimensão mais profunda, visto que esses garantem a uma escapatória contra a frustração e um modo de preservação de componentes importantes do sistema psíquico.

Contudo, nesse sentido, Devereux (1955/1976) pontua as expectativas ocidentais com relação ao casamento e a sexualidade presente nele, atestando que os relatos de abortos realizados em prol da volúpia - especialmente da volúpia feminina - “refletem grande indignação quanto ao fato que casamentos primitivos devam ter como objetivo a gratificação sexual ao invés da procriação de crianças” (Devereux, 1955/1976, p. 117, tradução nossa)⁷⁸, visto que não havia expectativas na sociedade ocidental, de acordo com o autor, de que o casamento fosse eroticamente prazeroso.

Diante disso, Devereux (1955/1976) apresenta a ideia de superioridade hierárquica do desejo sexual em detrimento ao impulso materno nas sociedades estudadas. Esse conceito retoma ideia de que os filhos são uma grande interferência na vida conjugal e que a privação das relações sexuais apresenta um perigo para sua segurança psíquica, destacando que “os dados acima expostos claramente indicam que o feto ou, a fortiori, o recém-nascido, é um intruso na família, que perturba o relacionamento existente entre seus pais, especialmente na esfera

⁷⁶ “[...] life in primitive societies is far less thrilling than many travel books seem to indicate.”

⁷⁷ “[...] the primitive’s equivalent of the theater, the concert, the novel, the Sunday comics, the TV show, and the Saturday evening ‘binge’.”

⁷⁸ “[...] reflect a great deal of indignation over the fact that primitive marriage should have as its goal sexual gratification rather than the procreation of children.”

sexual” (Devereux, 1955/1976, p. 119, tradução nossa)⁷⁹. Considerando o que representa a relação sexual nas sociedades primitivas estudadas, “*a mera existência da criança cria a própria situação que as hostilidades e afecções contra-edípicas subsequentes buscam trazer à tona*” (Devereux, 1955/1976, p. 122, tradução nossa)⁸⁰, ou seja, a mera existência do feto é capaz de despertar nos pais impulsos que deveriam ser experienciados apenas depois do nascimento da criança, quando ela é capaz de implementar seus impulsos edípicos. Nas palavras do autor:

Isso explica nossa visão que *as atitudes contra-edípicas dos pais necessariamente precedem historicamente as atitudes edípicas da criança e podem, como sugerido em outro lugar, realmente estimular sua existência por um tipo de “expectativa” paterna (“um ressentimento”) que, por meio das expressões comportamentais e de atitude dos pais, leva ao que Merton⁸¹ chama de “uma profecia autorrealizável”* (Devereux, 1955/1976, p. 123, tradução nossa)⁸².

Devereux (1955/1976) afirma não ser difícil demonstrar a existência de hostilidade contra o feto ainda em gestação – não somente proveniente do filho mais velho, como apontado anteriormente – mas também do próprio pai. Isso se dá pelo fato que a mulher precisa dedicar tempo e atenção ao novo bebê, o que interfere com suas demandas maritais. Vemos como a chegada de um novo membro à família tem potencial desorganizador, não apenas para os outros filhos do casal, como também para o próprio casal parental. Nunes (2000) considera dois sentimentos do pai no momento da gestação: o de exclusão e o de inveja. O primeiro, de acordo com Campos (2006), aparece *a priori*, quando o narcisismo da mulher modifica sua imagem pessoal e reflete seu estado de completude com o bebê. Conforme apresentado por Freud (1931/2010), a configuração normal feminina tem o pai como objeto de desejo e alcança a forma feminina do complexo de Édipo, em que o desejo pelo pênis é substituído pelo desejo de ter um filho. Assim, a gestação aparece como o momento de concretização do desejo edípico feminino, ela tornou-se como a mãe, conseguiu “*tornar-se como ela*” (Devereux, 1982, p. 15, grifo do autor). Dessa forma, aqui “o homem sente que sua esposa volta toda a atenção, que julga ter

⁷⁹ “The foregoing data clearly indicate that the fetus, or, a fortiori, the newborn, is an intruder in the family, who disturbs the existing relationship between his parents, especially in the sexual sphere”

⁸⁰ “[...] *the child’s mere existence brings into being the very state of affairs which its subsequent oedipal hostilities and affections will seek to bring about.*”

⁸¹ Merton, R. K. (1949). *The Self-Fulfilling Prophecy*. Glencoe, Estados Unidos da América: Social Theory and Social Structure.

⁸² “This explains our view that *parental counter-oedipal attitudes necessarily antedate historically the child’s oedipal attitudes and may, as suggested elsewhere, actually stimulate their coming into being by a type of parental “expectation” (“chip on the shoulder”) which, through the parents’ behavior and attitudinal expression. Thereof, leads to what Merton calls a ‘self-fulfilling prophecy’.*”

sido usurpada dele, para esse novo membro que parece pertencer somente a ela. O homem percebe a si mesmo como alguém negligenciado da nova relação estabelecida” (Campos, 2006, p. 149).

Já o sentimento de inveja, retoma os sentimentos vivenciados durante o complexo de Édipo na relação com seus pais. Além disso, há a inveja da condição feminina perante a procriação e o papel maternal que lhe foram atribuídos ao longo da história (Maldonado, Dickstein & Nahoum, 1997). Raphael-Leff (1997) também aponta a comum aparição dos sentimentos de inveja do homem diante da capacidade da mulher em criar os filhos, tomando como referência para tal as descrições de Freud sobre o desejo primitivo do menino de ter um filho ao se identificar com a mãe.

Levando em conta os sentimentos apresentados pelos homens com relação às gestações de suas companheiras, em sociedades em que há o tabu contra o coito durante a gestação e lactação, Devereux (1955/1976) afirma que as atitudes contra-edípicas dos pais podem estar na raiz dos abortos. Dessa forma, o próprio tabu viria no sentido de uma implementação cultural das defesas intrapsíquicas contra a hostilidade direcionada primeiramente ao bebê, mas também, mesmo que de forma parcial, à mãe, mulher que se atreveu a engravidar e colocar a criança como prioridade de seus afetos, retirando o marido desse posto.

É importante destacar que esses abortos não são motivados por uma sensualidade irrestrita, mas são “ilustrações marcantes da função e intensidade dos impulsos contra-edípicos, que – como todos os impulsos essencialmente pré-genitais que se mascaram como genitais – são *primariamente hostis* e apenas *secundariamente eróticos* no sentido psicanalítico desse termo” (Devereux, 1955/1976, pp. 124 – 125, tradução nossa)⁸³. Assim, as reais raízes dessa hostilidade são apontadas por Devereux (1955/1976) quando ele se dedica à explicação das funções da sexualidade na sociedade primitiva. Ou seja, os abortos não seriam fruto de uma sexualidade excessiva, mas sim, do temor dos pais não somente de frustrar-se sexualmente, mas também de perder sua maior fonte de entretenimento.

Devereux (1955/1976) também critica a forma com que os relatos sobre o aborto são colhidos e, principalmente, analisados por pesquisadores de culturas ocidentais, afirmando que “voluptuosidade” como uma motivação ao aborto existe primariamente na imaginação do observador ocidental, mesmo no caso de garotas que abortam para continuar a envolver-se em relacionamentos pré-maritais (*Ainu*), visto que essas garotas sabem que

⁸³ “[...] striking illustrations of the function and intensity of counteredipal impulses, which – like all essentially pregenital impulses masquerading as genital ones – are *primarily hostile* and only *secondarily erotic* in the psychoanalytic sense of this term”

esse período provavelmente será o único livre e fácil em suas vidas (Devereux, 1955/1976, p. 125, tradução nossa)⁸⁴

Isso retoma a ideia contida ao longo de toda a obra sobre a compreensão verdadeira da realidade material e da vida psíquica das mulheres, nesse caso, de sociedades consideradas primitivas com relação ao aborto. Desse modo, a interpretação das práticas observadas em campo alinhada com os critérios ético-culturais do ocidente não seria adequada para a compreensão do que é, de fato, viver na sociedade estudada.

O desejo pela maternidade e, por outro lado, fuga da parentalidade, conforme apresentados por Devereux (1955/1976), são relacionados com as atitudes dos homens com relação a ter ou não filhos. Assim, a vontade de ser mãe é relativamente plástica e “muito menos básica do que [um desejo] puramente sexual” (Devereux, 1955/1976, p. 127, tradução nossa)⁸⁵, sendo que em sociedades em que as crianças são desejadas há busca frenética e execução de rituais para engravidar, enquanto em locais em que a gestação e os filhos impactam significativamente a convivência social da mulher, elas abortam com pouca agitação consciente. Desse modo, pode-se afirmar que

os dados antropológicos parecem sugerir que, mesmo falando conservadoramente, a intensidade do desejo pela maternidade é basicamente em função das atitudes masculinas com relação à paternidade, essa sendo determinada, por sua vez, parcialmente pela utilidade econômica das crianças e, de forma mais profunda, pelo papel que ter uma criança desempenha nos padrões de prestígio de uma dada sociedade. (Devereux, 1955/1976, pp. 127-128, tradução nossa)⁸⁶

Ou seja, quando um aborto é motivado pelo desejo de conquistar ou manter um parceiro masculino em sua vida, não estamos lidando com uma sexualidade feminina irrestrita, mas com a predominância do desejo sexual sobre o reprodutivo, uma vez que essa ordem hierárquica de impulsos recebe suporte social (Devereux, 1955/1976). Devereux também contesta a ideia de que o instinto materno seria mais forte que o sexual na mulher, uma vez que, de acordo com a definição básica do Id – caracterizado por certa falta de visão de mundo – há a incapacidade de esperar e pensar em termos de futuro. Assim, visto que uma gestação dura nove meses, “nós

⁸⁴ “‘Voluptuousness’ as a motivation of abortion exists primarily in the imagination of the biased Western observer, even in the case of girls who abort in order to continue to engage in premarital license (*Ainu*), since such girls know that this period is likely to be the only free and easy one of their lives.”

⁸⁵ “[...] far less basic than the purely sexual one.”

⁸⁶ “[...] anthropological data seem to suggest that, even conservatively speaking, the intensity of the urge towards motherhood is pretty much a function of male attitudes toward fatherhood, the latter being determined, in turn, partly by the economic usefulness or uselessness of children, and even more profoundly by the role which the fathering of a child plays in the prestige patterns of a given society.”

simplesmente temos que descartar o reconfortante mas completamente falacioso mito masculino do instinto primordial materno da mulher” (Devereux, 1955/1976, p. 129, tradução nossa)⁸⁷. Dessa forma, o comportamento maternal exibido por mães de primeira viagem e crianças com bonecas seria devido a identificação com o cargo já observado em outras mulheres e por mecanismos compensatórios.

Devereux (1955/1976) reconhece que a gravidez, embora seja um processo fisiológico exclusivo ao sexo feminino, também é grandemente determinada pelas atitudes do pai e se esse pai é ou não adequado, sendo que, dependendo do caso, isso pode ser justificativa para a terminação da gestação. Dessa forma, mediante ao fato que, de acordo com Devereux, somos condicionados a pensar no aborto como um ato marginal que objetiva esconder a conduta irresponsável das mulheres – atitude a qual ele tenta combater em toda a obra –, o autor dedica-se à análise de casos de aborto impostos às mulheres de “forma *pública e legal*” (Devereux, 1955/1976, p. 133, tradução nossa)⁸⁸, ou seja, em casos em que se era esperado social e culturalmente que o aborto fosse realizado, esperando que seja possível “superar nosso viés etnocêntrico e cegueira psicologia” (Devereux, 1955/1976, p. 133, tradução nossa)⁸⁹ ao examinar esses casos.

Segundo Devereux (1955/1976), as mulheres podem ser compelidas a abortar caso estejam gestando crianças que são filhas de demônios, frutos de incesto, filhos de pais velhos, doentes ou fracos, e de *aliens*, significando um homem de fora do povo. Destaca-se nesse grupo que em cada um desses casos há a crença de que o nascimento dessas crianças levaria há calamidades no grupo ou na família biológica. Faz-se especial destaque ao caso de pais demônios ou *aliens*, uma vez que, na concepção de Devereux, eles representam extrojeções da parte “má” do pai durante o complexo de Édipo. Ou seja, esses pais considerados monstros seriam o reflexo social da parte cruel e temida do pai contida na ambivalência do complexo de Édipo.

Além da atitude social com relação ao homem, considerado um pai inapropriado, o aborto do feto pode vir com o intuito de feri-lo de alguma forma. Aqui, Devereux (1955/1976) afirma que a literatura antropológica contém diversos casos de aborto com esse objetivo, sendo que esse pode ocorrer mediante uma briga do casal – sendo esse um aborto voluntário ou até

⁸⁷ “[...] we will simply have to discard the heartwarming but utterly fallacious masculine myth of woman’s primordial maternal urges”

⁸⁸ “[...] *public and legal manner*”

⁸⁹ “[...] overcome our ethnocentric bias and psychological scotomata”

mesmo um infanticídio – ou um aborto compulsório exigido da mulher caso o pai seja considerado socialmente inapropriado. De acordo com o autor,

não precisamos nem referenciar à experiência psicanalítica para mostrar que o aborto rancoroso de uma criança – seja ele voluntário ou compulsório – representa uma tentativa de castrar o pai, embora esse elemento seja claro o bastante quando estamos lidando com tribos em que a paternidade é ou um meio de avanço social ou um orgulhoso marco público da potência do homem (Devereux, 1955/1976, p. 146, tradução nossa)⁹⁰

Esse tipo de aborto seria equivalente à depreciação da potência sexual do homem e tem o objetivo de frustrar suas aspirações, tanto sociais quanto sexuais, considerando McDougall (2001) ao afirmar que o falo faltante na mulher – “compensado” por meio da gestação – não representa o órgão masculino em si, mas sim a fertilidade, completude narcísica e desejo sexual. Os dados antropológicos apresentados por Devereux (1955/1976) correspondem aos achados psicanalíticos de que o aborto seria um indicativo de uma agressão feminina contra o parceiro, representando uma depreciação de sua potência sexual e uma tentativa simbólica de castrá-lo, tornando-o, de fato, impotente. Nesse sentido, a tese psicanalítica de que o bebê é um equivalente do pênis no inconsciente feminino também receberia confirmação – mesmo que indireta – dos dados antropológicos, uma vez que a “eliminação” de um bebê estaria diretamente ligada à tentativa de castrar um homem, ou seja, de privá-lo do pênis.

Por outro lado, ainda considerando o bebê como equivalente ao pênis, Devereux (1955/1976) aponta que o aborto, especialmente da primeira gestação, pode ser pensado como uma forma de castração feminina, assim como os rituais de circuncisão ou excisão do clitóris praticado em certas regiões do continente africano. Além disso, chama-se atenção para o fato que o suicídio é visto como uma alternativa ao aborto – especialmente quando os métodos anteriores falharam – em diversas regiões, conforme apresentado anteriormente. Nesse sentido, levando em consideração que, no inconsciente, a morte é considerada a castração última, o suicídio pode ser visto como uma “autocastração”. Assim, o aborto não seria apenas uma castração simbólica do homem, mas da mulher também.

Considerando o aborto como uma forma de autocastração feminina, Devereux (1955/1976) aponta que o desejo de abortar representa uma tentativa inconsciente de, na verdade, negar que as mulheres são castradas. Esse argumento se constitui de duas formas. A primeira indica que, já que o aborto representa uma castração, o fato de as mulheres serem

⁹⁰ “We do not even have to refer to psychoanalytic experience to show that the spiteful abortion of a child – be it voluntary or compulsory – represents an attempt to castrate the father, though this element is clear enough when we are dealing with tribes where paternity is either a means of social advancement, or a proud public token of one’s potency”

capazes de abortar, ou seja, se elas podem ser castradas, isso evidencia que elas não nasceram castradas, pois não seria possível que a castração ocorresse duas vezes. Além disso, a possibilidade abortar diversas vezes significaria que a mulher, apesar de diversas castrações, pode regenerar o falo perdido – esse sendo simbólico da criança – e seriam, então, funcionalmente “incastráveis” (Devereux, 1955/1976).

Devereux (1955/1976) propõe, baseado nos dados apresentados na obra, que o “aborto pressupõe uma *retirada prematura* de libido narcísica do filho não nascido *antes* que haja a possibilidade de investi-lo de libido objetal” (Devereux, 1955/1976, p. 377, tradução nossa)⁹¹, sendo que o feto pode passar a ser percebido como um “objeto interno ruim”. A retirada prematura da libido narcísica do feto – que o transforma nesse objeto interno ruim – envolve também a retirada da libido narcísica do corpo e *self* da própria mãe, fazendo com que ela deseje a destruição do corpo que carrega esse objeto. Dessa forma, retomamos a ideia do suicídio como uma alternativa ao aborto, exemplificado no caso do povo Ila, em que “a mulher velha a quem uma mulher Ila gestante pediu que a abortasse diz: ‘Você quer se matar?’ A mulher grávida responde: ‘Eu não ligo!’ Ela sabe que ‘buscar um aborto é a morte de uma pessoa’” (Devereux, 1955/1976, p. 377, tradução nossa)⁹². Assim, ressalta-se que a destruição do corpo do feto implica também na destruição do corpo da mãe, ao passo que a busca pela eliminação das consequências de sua fertilidade (autocastração) anda lado a lado com a eliminação de sua vida (suicídio).

A hostilidade da mulher não se limita ao objeto ruim ou ao seu próprio corpo, mas a quem “colocou” o objeto ruim nela, ou seja, ao pai da criança. Assim, Devereux (1955/1976) afirma que “essa atitude é especialmente evidente em casos em que a mulher aborta para punir o pai do filho não nascido” (pp. 377-378, tradução nossa)⁹³.

Retomando a teoria complementarista de Devereux, ao explorarmos o tema do aborto no que se refere aos papéis femininos e masculinos do ato podemos concluir que, por ser um fenômeno fisiológico restrito às mulheres, o autor, obviamente, explora as implicações e motivações que podem levá-las à interrupção de uma gestação. Contudo, ele reconhece que a mulher não está sozinha quando toma a decisão – ou tem a decisão tomada por si – sendo influenciada pela comunidade, sua família imediata e o pai da criança. Assim, pode-se afirmar

⁹¹ “[...] abortion presupposes a *premature withdrawal* of narcissistic libido from the unborn child *before* there is a possibility of investing it with object libido”

⁹² “The old woman whom the pregnant Ila woman asks to abort her says: ‘Do you wish to kill yourself?’ The pregnant woman replies: ‘I do not care!’ She knows that ‘to procure an abortion is the death of a person’.”

⁹³ “This attitude is especially evident in cases where the woman aborts in order to punish the unborn child’s father”

que Devereux (1955/1976) compreende o fenômeno do aborto como um a ser explicado não somente sob a luz de duas teorias, psicológica e antropológica, mas também sob a luz das diferentes perspectivas e vivências dos dois sexos.

Devereux (1982) defende a ideia de que homens e mulheres seriam complementares, “dois sexos muito distintos, cada um incapaz de passar sem o outro” (Devereux, 1982, p. 10). Dessa forma, inclusão do homem na interpretação do aborto, fenômeno restrito ao corpo feminino, está ligada à ideia de que “o valor igual de homens e mulheres está no fato de que, em uma espécie *sexuada*, o homem pressupõe a mulher como a mulher pressupõe o homem” (Devereux, 1982, p. 12), especialmente no âmbito sexual. Dessa forma, a gestação – e/ou sua interrupção – não implica somente na mulher tornar-se ou não mãe, mas também em o homem tornar-se pai e, além disso, como apontado por Devereux (1955/1976), nas implicações sociais da maternidade e da paternidade. Assim, mesmo que o fenômeno fisiológico ocorra somente no corpo feminino, esse é permeado, também, por questões relativas ao masculino.

Mediante todas as informações apresentadas, Devereux (1955/1976) defende que qualquer interrupção de uma gestação é necessariamente traumática para a mulher que aborta. Para sustentar tal afirmação, o autor argumenta que a interrupção de qualquer processo fisiológico normal ou atividade cotidiana causa certa carga de desconforto e, dessa forma, “esses dados indicam que o aborto, envolvendo a interrupção arbitrária de um processo normal em curso, *deve* ser traumática para a mulher – apesar de poder ser *menos* traumática do que seria carregar o feto até o fim” (Devereux, 1955/1976, p. 382, tradução nossa)⁹⁴. Essa ideia espelha a apresentada no prefácio da segunda edição, no qual o autor pontua que a “santidade da vida” sempre é invocada para justificar a prolongação da dor e do estresse da gestante. Dessa forma,

enquanto o aborto de um feto previsivelmente normal *pode*, em *qualquer* modelo de referência racional e humano, ser visto como o *menor* de dois males, não há real liberdade de escolha, nenhuma declaração de direitos, para a mulher grávida ou para o feto – assim como não há a possibilidade de *qualquer* um falar racionalmente sobre as éticas do aborto. (Devereux, 1955/1976, p. xiii, grifos do autor, tradução nossa)⁹⁵.

⁹⁴ “These data indicate that abortion, involving the arbitrary interruption of an ongoing normal process, *must* be traumatic to the woman – though it may be *less* traumatic than the carrying of the fetus to term would be”

⁹⁵ “[...] as long as the aborting of a predictably normal fetus *can*, in *any* rational and humane frame of reference, be viewed as the *lesser* of two evils, there is no real freedom of choice, no bill of rights, either for the pregnant woman or for her fetus – nor is there a possibility for *anyone* to talk about the ethics of abortion.”

CAPÍTULO 4

SEXUALIDADE FEMININA E FEMINILIDADE NOS MITOS GREGOS

A potência do feminino está no inominável, indomesticável e, logo, aterrorizador (Rosa, 2024, p. 41)

Esse capítulo visa abordar o trabalho elaborado por Devereux em seus estudos da Grécia antiga, buscando apresentar como a sexualidade feminina e feminilidade são retratadas nos mitos apresentados em seus textos. Em primeiro momento, será feita breve retomada da relação de Devereux com os estudos helênicos, visando esclarecer o papel e importância que a Grécia antiga desempenha na obra do autor. Na sequência, são apresentadas duas obras sobre mitos gregos: *Mulher e mito* (1982) e *Baubo: la vulve mythique* (1983).

4.1 A Grécia antiga nos estudos de Devereux

A partir de 1972, a maioria dos estudos de Devereux versam sobre a mitologia grega e suas interpretações psicanalíticas da história antiga, sendo ele “um dos primeiros, que mostraram de forma original, a riqueza da aplicação da psicanálise ao estudo da história” (Bloch, 2012, p. 111, tradução nossa)⁹⁶. De acordo com Bloch (2012) os gregos antigos, junto dos Mohave, eram os únicos dois povos que, na opinião de Devereux, mereciam sua admiração.

Devereux inicia o estudo dos mitos gregos após seu retorno à França para lecionar etnopsiquiatria em 1963. Não tendo conseguido bolsa para trabalho de campo por duas décadas e estando sem a oportunidade de desempenhar trabalho clínico com indígenas norte-americanos desde 1953, Devereux embarca nos estudos da Grécia antiga, adquirindo “(a partir do zero) competências em filosofia grega: o estudo da Grécia antiga tornou-se um substituto estimulante para o trabalho de campo com um novo grupo étnico” (Devereux, 1978, apud Araújo, 2016, p. 2) e analisando o material mítico grego da mesma forma que interpretou os materiais antropológicos.

Em 1975 temos a primeira publicação de Devereux focada na Grécia antiga, o livro *Tragédie et poésie grecques: études ethno-psychanalytiques*, seguido de *Dreams in Greek Tragedy: an Ethno-Psycho-Analytical Study* (1976), *Mulher e mito* (1982), *Baubo: la vulve mythique* (1983) e *Cléomène, le roi fou*, publicado postumamente em 1995 (Chemouni, 2007).

⁹⁶ “[...] fut un des premiers, qui fut montrer de façon originale, la richesse de l’application de la psychanalyse à l’étude de l’histoire”

Mediante o objetivo dessa dissertação de explorar como a sexualidade feminina e feminilidade são apresentadas na obra de Devereux, esse capítulo terá foco nas obras *Mulher e mito* e *Baubo: la vulve mythique*. Em *Mulher e mito*, Devereux se propõe a analisar diversos mitos gregos que aparentam pressupor uma organização matrilinear da sociedade e o “problema da mulher mitificada – deusas e heroínas dos mitos gregos – e sua vida sexual em dois quadros de referência: o sociológico e o psicológico” (Devereux, 1982, p. 14). Essa proposta de análise, denominada de “problema do feminino” enquadra-se na abordagem complementarista de estudo dos fenômenos humanos, analisando-os por uma dupla via. Dessa obra, selecionamos os mitos apresentados nos capítulos *A revirginação de Hera*, *O nascimento de Afrodite*, *O nascimento de Atena Tritogéneia* e *Cênis-Ceneu – O pênis como indenização por uma violação*. A escolha desses mitos se justifica, pois as personagens apresentadas oferecem um panorama da visão do autor a respeito das deusas e a forma com que suas sexualidades e feminilidades são descritas.

Por fim, com *Baubo: la vulve mythique* Devereux (1983) objetiva esclarecer o simbolismo dos órgãos sexuais femininos e dar um lugar à vulva na vivência individual da mulher, considerando que o pênis/falo assume um lugar de absoluto destaque na psicanálise freudiana. A obra em questão é pautada na análise do mito grego de Baubo, a vulva personificada, que, diante do luto de Deméter por ter sua filha Perséfone levada ao Hades, exhibe os genitais para a deusa, causando-lhe uma crise de risos que a retira de seu luto. Além disso, o autor apresenta equivalentes de Baubo em diversas culturas – como em mitos originários do Egito e do Japão – visando compreender os significados que a exibição da vulva pode possuir entre mulheres e para os homens.

4.2 Mulher e mito: o problema da mulher mitificada

Conforme Devereux apresenta logo na introdução do livro, a obra “analisa uma série de mitos gregos relacionados com deusas e heroínas muitas vezes masculinizadas e deuses que são feminilizados por seus partos” (Devereux, 1982, p. 8), destacando a irredutibilidade da pertença a um dos dois sexos. Em *Mulher e mito*, Devereux afirma que quase todos os mitos apresentados no livro implicam na bissexualidade, o que, na visão do autor, reforça que a humanidade sempre foi incapaz de aceitar plenamente a sexualidade e a dualidade implicada nela. Assim, Devereux destaca a complementariedade entre os sexos, sendo que a complementariedade “está no fato de que, em uma espécie *sexuada* o homem pressupõe a mulher como a mulher pressupõe o homem. Sua *diversidade* garante o sentido de cada um dos dois e prova a igualdade de seu valor.” (Devereux, 1982, p. 12).

Além dos mitos conterem, de acordo com Devereux (1982), mulheres masculinizadas e homens feminilizados, eles também aparentam pressupor uma organização social matrilinear – e até mesmo uma ginococracia –, a qual não se sabe se algum dia existiu ou se foi apenas “uma fantasia de erudito” (Devereux, 1982, p. 13). Independentemente da existência ou não de um matriarcado na sociedade grega, Devereux destaca a possibilidade da existência de um matriarcado que os mitos parecem sugerir, possa ser fruto de uma mitificação do regime a qual todo ser humano está sujeito na primeira infância, quando a criança é cuidada quase integralmente pela mãe e tem o pai como um rival. Dessa forma, a passagem do regime matriarcal para o patriarcal existiria na vida de cada indivíduo, sendo que os “os *factos reais* que inspiram a mitologia não são *sempre* fatos históricos nem os atos dos adultos” (Devereux, 1982, p. 22). Ou seja, uma etapa universal do desenvolvimento humano influenciou a maneira com que o mundo mítico é imaginado, depositando nele experiências, angústias e as vitórias na infância. Nas palavras do autor:

Do ponto de vista psicanalítico, a hipótese de um mundo matriarcal pré-grego, conquistado e remodelado pelos conquistadores patriarcais, pode então não ser senão a projeção mito-histórica na vida adulta da experiência da criança que vive sob um regime matriarcal e que, ao crescer, se insere em um mundo mais ou menos patriarcal. (Devereux, 1982, p. 23)

Vale o destaque ao fato que, na história de vida de Devereux, sua relação com as mulheres, especificamente sua mãe e suas esposas, foi marcada por elementos de controle e insatisfação. Conforme apresentado anteriormente, Devereux acreditava que a mãe amou mais os outros irmãos do que ele e era uma mulher manipuladora. Já em seus casamentos, “crueldade mental” da esposa é atestado como motivo da separação em três de seus seis divórcios (Bloch, 2012). Nesse sentido, Roudinesco e Plon (1998) indicam que as relações que Devereux estabeleceu com mulheres em sua vida parecem ter bastante impacto em *Mulher e mito*, podendo ter contribuído para sua estigmatização do matriarcado como um regime autoritário e opressor.

Logo no primeiro capítulo de *Mulher e mito* – chamado “A amante divina” – Devereux (1982) aborda a temática do incesto entre mãe e filho, estabelecendo relação entre os casos de incesto com a mitologia grega. É ressaltado como “o tabu que toca ao incesto de pai e filha é notoriamente bem menos forte do que o que proíbe o incesto entre mãe e filho” (Devereux, 1982, p. 31), sendo que isso se estenderia também aos deuses, que podem ser vistos como figuras paternas e, assim, as relações sexuais entre mortais e divindades podem ser consideradas relações incestuosas ou edípicas.

A proibição do incesto – e, nesse caso, de relações sexuais entre deuses e mortais – poderia representar uma forma de evitar desordens hierárquicas, em que

a incompatibilidade do papel do pai ou da mãe e do papel do filho ou da filha provocaria com aquele que devem assumir quando há um incesto entre pai e filha e, talvez mais ainda, quando o filho comete incesto com a mãe. (Devereux, 1982, p. 34)

Na citação apresentada, Devereux destaca o incesto entre filho e mãe e apresenta-o como o mais raro, visto que, em opinião que partilha com Róheim, a mulher envelheceria mais rapidamente que o homem, então quando o filho está em uma idade que é capaz de praticar o incesto, a mãe já não é tão bela. Além disso, Devereux destaca o temor edipiano envolvido nas relações entre mãe e filho, afirmando que

a coabitação de uma mulher madura com um homem bem mais jovem tende a infantilizar o homem. Ela parece privá-lo de sua masculinidade; e, a respeito disso, pouco importa que a masculinidade seja definida em termos de desenvolvimento psicosexual ou em termos de concepções culturais. Em outras palavras, mesmo um incesto simbólico desse gênero parece desvirilizar o homem; (Devereux, 1982, p. 35)

Nesse sentido, a mulher teria uma “vantagem” em relação ao homem, uma vez que pode realizar seus desejos edipianos sem colocar em risco o desenvolvimento de sua feminilidade, podendo, assim, se relacionar com homens mais velhos que ela e que ocupariam simbolicamente o papel de pai. Assim, ressaltamos como as relações entre deuses e mulheres são permitidos enquanto a posição contrária é vetada, sendo que Devereux (1982) afirma que “se os deuses seduziam e às vezes violentavam as mortais com toda liberdade, Zeus não admitia que as deusas fizessem amor com homens mortais” (p. 31). Além disso, o tabu do incesto, especialmente do incesto entre mãe e filho, relaciona-se com o que Freud (1918/2021) apresenta em *O tabu da virgindade* ao afirmar que

lá onde o primitivo estabeleceu um tabu, é onde ele teme um perigo, e não se pode negar que em toda essas regras de evitação está expresso um horror fundamental à mulher. Talvez esse horror esteja justificado pelo fato de a mulher ser diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha, e por isso parecer hostil. *O homem teme ser enfraquecido pela mulher, ser contaminado por sua feminilidade e então mostrar-se incapaz* (Freud, (1918/2021, p. 163, grifos nossos)

A suposta hostilidade feminina apresentada por Freud (1918/2021) na citação anterior, podemos relacionar com o destaque de Devereux (1982) a respeito dos destinos cruéis impostos pelas divindades traídas a seus amantes mortais. Devereux (1982) afirma que “as deusas estão muito pouco inclinadas a perdoar as infidelidades de seus amantes mortais” (p. 56). Apresentando o exemplo de Dáfnis, Devereux trata como a cegueira que lhe foi infligida deve ser interpretada como uma forma de castração, visto que, “nas tradições grega e romana, tanto

a castração quanto a cegueira podiam punir os maus comportamentos sexuais e que as duas punições jamais eram infligidas à mesma pessoa. Esse fato indica muito bem sua equivalência” (p. 57).

No mito de Dáfnis e em vários outros, “é a mãe traída que desempenha o papel de castradora” (Devereux, 1982, p. 57). Retomando o apresentado anteriormente que a relação de um mortal com uma divindade possuiria um caráter edípico, visto que a divindade assume o papel simbólico do pai ou da mãe, Devereux (1982) pontua que a constatação da mãe como castradora está de acordo tanto com experiências clínicas quanto com a tradição mitológica que a castração teria sido criada por uma mulher.

Devereux (1982) conclui que todas as possibilidades de relação entre um mortal e uma deusa podem ter consequências catastróficas. “Se vão para a cama com essas figuras maternas, fazem-no contra a vontade de Zeus e, além do mais, por isso se veem fisicamente reduzidos a uma forma que lembra a castração” (Devereux, 1982, p. 57). Se há infidelidade por parte do mortal, ele será punido de forma que se assemelha a uma castração e, mesmo se recusar os avanços da divindade, é possível que mesmo assim ele possua um destino terrível. Devereux também discorre sobre a idealização da mãe enquanto Amante Divina, sendo essa figura idealizada desde o momento “em que fizeram a renúncia de sua vida, em que compreenderam que o amor sexual da mãe pertence ao pai” (Devereux, 1982, p. 59). A transformação da lembrança da mãe todo-poderosa da primeira infância em uma Amante Divina estimula a busca a encontrar a reencarnação dessa imagem no futuro, imagem essa que não existe senão em um passado paradisíaco fantasiado pela criança. Devereux alerta para os “perigos” de estabelecer relações com mulheres baseadas nesse modelo, afirmando que “para aqueles a quem essa deusa encanta, toda mulher é réplica da mãe” (Devereux, 1982, p. 59). Assim, no geral, os homens assumiriam uma postura de impotência diante dessa mulher e, por outro lado, outros podem compreender qualquer relação real como uma traição à Amante Divina. Os únicos que estariam “salvos” desse conflito seriam

aqueles que compreendem que, assim como o bebê não tem que fazer amor *sexual* com sua mãe, um homem adulto não tem que fazer amor maternal com sua companheira. Estes são os únicos a saber que uma mulher viva e vibrante é a companheira de que necessitam. São eles os verdadeiros poetas, pois sabem amar uma mulher real e transformar a obsedante Amante Divina em poesia – o único domínio próprio dessa deusa. (Devereux, 1982, p. 59)

O valor cultural da virgindade – em especial, da virgindade feminina – é abordado no capítulo “A revirginação de Hera”, que trata de um ritual anual praticado pela deusa que reestabeleceria sua virgindade. Nesse ritual, ela se banharia em uma fonte chamada Cànata. Em

primeiro momento, Devereux (1982) reafirma a dificuldade de estudar o tema da sexualidade, mediante às influências contratransferências e fantasmáticas que distorcem os conteúdos do estudo, o que pode acarretar uma “total ausência de objetividade” (p. 65). Assim, Devereux (1982) se refere ao hímen, como uma “minúscula membrana” (p. 65), sem qualquer utilidade, que “foi culturalmente investida e elaborada em excesso, a ponto de se haver tornado núcleo de um puro e simples delírio coletivo” (p. 65).

Devereux (1982) em primeiro momento se debruça sobre a importância do que chama de “raciocínios absurdos a respeito da virgindade” (p. 70). O autor pontua que não se deve supor que a obsessão pela virgindade seja exclusivamente masculina, sendo o medo da penetração um temor fundamental de todo ser vivo, destacando que a possibilidade de ocorrência de dor e sangramento apenas aumenta esse medo. Nesse sentido, “Marie Bonaparte viu muito bem que a realização da feminilidade consiste precisamente na *erotização desse medo de penetração*” (Devereux, 1982, p. 70).

Também é digno de nota que Devereux (1982) retoma o sentido da palavra *parthénos*, a qual significaria “virgem”, levantando suposições a respeito de seu significado original, que poderia ser “apenas uma pessoa do sexo feminino que, virgem ou *não*, não estivesse casada – ou seja, sujeita a um esposo” (p. 78). Nesse sentido, o autor ressalta que com exceção de Héstia, as deusas gregas virgens seriam figuras fálicas. Dessa forma, nos mitos de Afrodite e Atena será destacado o elemento fálico do corpo feminino, sendo que ambos os mitos fazem referência à equação simbólica filha = falo e ambas as deusas tiveram nascimentos que podem ser relacionados à castração do pai.

No caso de Afrodite, Devereux (1982) busca demonstrar que o que está subentendido nos mitos de Kumarbi, Urano e Cronos é a fantasia que Afrodite é um falo metamorfoseado. Retomando o mito de nascimento da deusa, Devereux afirma que seu nascimento é inseparável do tema da castração, sendo que o mito de Urano narra o nascimento da deusa pela retirada do pênis de Urano pois a castração do pênis causa mais angústia que a retirada dos testículos. De acordo com essa versão do mito, Crono corta os *aidoia* (provavelmente o falo) de Urano e o lança no mar, sendo que eles flutuam por um tempo. Após isso, uma espuma se forma ao redor do membro imortal e, dessa espuma, emerge Afrodite. De acordo com Devereux (1982), é difícil determinar a natureza dessa espuma, cuja “*natureza é incerta; em compensação, sua função é conhecida: é nela que se constitui o corpo de Afrodite*” (p. 99). Contudo, não se sabe do que o corpo da deusa é feito, não podendo ser da espuma, do sêmen de Urano, do sangue ou dos testículos.

Hesíodo, na Teogonia, segundo Devereux (1982), apresenta que o corpo de Afrodite é *philommédés*, “a que ama o falo” (p. 100) ou, como apresentado em nota de rodapé, “aquela a quem propriamente pertence o pênis” (p. 101), pois ela nasceu dos órgãos de Urano. Dessa forma, Afrodite pode ser considerada uma deusa fálica, visto que é um falo amputado metamorfoseado em divindade – uma “mulher-falo” (p. 106) – e o fato de os gregos encararem a deusa como um falo encontra fundamento em dados clínicos, sendo também reflexos do inconsciente. Nas palavras do autor,

um estudo de Lewin, parcialmente antecipado por Ferenczi, demonstra a existência da equação simbólica falo = corpo. Melhor ainda, um belo estudo de Fenichel esclarece que se encontra com muita frequência na mulher a fantasia de que ela é o pênis de seu pai (objeto de amor edípiano) ou então o de seu parceiro sexual; essa fantasia a consola a sua própria falta de pênis (Devereux, 1982, p. 115)

Devereux (1982) conclui suas reflexões sobre a deusa afirmando que, em algum nível do pensamento mitopoéico, assim como do inconsciente, Afrodite seria mais que um falo metamorfoseado, sendo ela o próprio falo. Essa afirmação estaria “perfeitamente de acordo com seu estado de mulher” (pp. 116-117), retomando a fantasia apresentada acima de que a mulher seria o pênis de seu pai, o que Afrodite – de fato – o é.

Quando ao nascimento de Atena, há duas versões interessantes de serem discutidas: o nascimento de Atena por meio da metamorfose de cordão umbilical de Zeus e o nascimento da deusa pela cabeça de Zeus. De acordo com Devereux (1982), o segmento do cordão umbilical que se mantém ligado ao corpo após o nascimento é um símbolo fálico, encontrado em crenças e práticas culturais e em fantasias individuais. Um exemplo disso é dado por Róheim que, citado por Devereux (1982), afirma que

quando nasce uma criança do sexo masculino, (os somalis) esforçam-se por cortar o cordão umbilical de maneira que ele permaneça o mais possível [ligado ao umbigo] e, depois, procuram encompridá-lo, porque quanto mais [esse pedaço] for comprido mais comprido será o pênis [em consequência]” (p. 138)

Róheim não especifica como seria tratado o cordão umbilical das meninas, visto que a excisão do clitóris faz parte da cultura dos somalis visando “feminizar” as mulheres. Diante do apresentado, é interessante notar como essa deusa, mulher de características viris, nasce de uma parte do corpo que possui associações masculinas. Nessa versão do nascimento de Atena, assim como Afrodite nasce do falo de Urano que caiu no mar, Atena surge no mesmo local em que caiu o pedaço do cordão umbilical caiu, sendo esse local na água ou próxima dela. Aqui, o nascimento da divindade – diferente do que acontece com Afrodite – mascara a castração do

pai, visto que substitui a amputação do falo pelo processo natural de queda do cordão umbilical do bebê (Devereux, 1982).

Já no que diz respeito a versão do nascimento de Atena pela cabeça de Zeus, chamado “nascimento cefálico” por Devereux (1982, p. 125), esse disfarça a castração de Zeus, que é maternalizado e, por consequência, feminilizado ao ser simultaneamente pai e “mãe” de Atena. Nessa versão, há alusões de que um filho de Zeus com Métis eventualmente destronaria – e castraria – seu pai. Zeus engole Métis que, grávida, é incorporada a ele. A filha do casal, então, nasce do crânio fendido do pai. Por conta das particularidades de seu nascimento, Atena seria incapaz de destronar o pai, uma vez que não foi parida por Métis, única deusa que seria capaz de dar à luz ao sucessor de Zeus. (Devereux, 1982)

A respeito das versões do nascimento de Atena apresentadas, ressalta-se que “o mito da gênese cefálica se contenta em ‘feminizar’ [Zeus], ao passo que o mito da queda do pedaço do cordão umbilical constitui uma alusão maldisfarçada a sua castração final” (Devereux, 1982, p. 125). Assim, ao invés de perder o pênis, Zeus perde somente uma parte do corpo que seria naturalmente perdida e, ainda, ganha Atena, “fiel assistente de seu pai” (Devereux, 1982, p. 125). Apesar do mito mascarar a castração final de Zeus, Devereux pontua que “é o próprio fato da catástrofe evitada que traz à memória que todo castrador acaba castrado” (p. 125), então, mesmo que Zeus tenha evitado o nascimento de seu futuro destronador ao engolir Métis e dar ele mesmo luz à Atena, sua castração não pode ser evitada.

Também é interessante retomar a virilidade de Atena, uma vez que Devereux (1982) a descreve como um “menino defeituoso” (p. 143). A deusa possuiu sim, características femininas, disputando prêmios de beleza com a própria Afrodite, e é patrona de artes consideradas femininas, como a tecelagem. Contudo, Atena também é deusa da guerra e de tecnologias em geral, campos em que faz frente a duas divindades masculinas: Ares e Hefesto, os quais são seu irmão e o filho da esposa de seu pai, respectivamente.

Devereux (1982) destaca que, na mitologia, Atena é a filha preferida de Zeus e sua assistente, sendo ela a única que poderia utilizar os raios da divindade em seu lugar. Nesse sentido, ressalta-se a completa aceitação de Atena pelo patriarcado, visto que ela está sempre em favor do homem, sendo esses os heróis a quem contribuiu com a vitória – como Ulisses, Belorofonte e Orestes – ou seu próprio pai. O único ponto em que Atena não se liga ao homem é no casamento, visto que, sendo filha apenas de Zeus, Atena está “perfeitamente ligada a seu pai, ela opta pelo ‘celibato’” (p. 144). Retomando seu uso dos raios de Zeus, Devereux pontua que, no inconsciente, o projétil essencial é o que sai do pênis. Dessa forma, Atena, pequena assistente de Zeus e dos heróis seria a virilidade dessas figuras, ou seja, seu falo.

Além disso, Devereux (1982) menciona dois tipos de instrumento de batalha associados a Atena: o Égide e a lança. Sobre o Égide, o autor esclarece que “é evidente que um escudo destina-se a receber lançadas, de que protege aquele (ou aquela) que o carrega” (p. 146), dessa forma, esse tipo de escudo poderia simbolizar o púbis de uma virgem – como Atena o é. Além disso, a visão do Égide é uma que pode provocar o terror, assim como a púbis feminina e a vulva, sendo o ato de exibição da vulva a um homem um sinal de desprezo, que questiona sua virilidade e coragem, e um mau agouro na Grécia antiga. A exibição da vulva será discutida mais amplamente quando tratarmos do livro *Baubo: la vulve mythique*.

A respeito da lança que Atena porta, Devereux (1982) relaciona o uso de tal arma à Cênis, mortal que é transformada por Poseidon em um homem: Ceneu. O capítulo *Cênis-Ceneu: um pênis como indenização por uma violência*, então, buscaria estudar “uma teoria mito-infantil sobre a maneira pela qual uma mulher pode obter um pênis” (p. 227), sendo que o mito sustentaria três equações simbólicas: bebê = falo feminino; pássaro = falo; e morte = castração, sendo a primeira e terceira equação as mais relevantes para esse estudo.

Em linhas gerais, o mito de Cênis começa com a defloração da virgem por Poseidon, recebendo um pênis em troca, sendo transformada em homem. Há versões em que Cênis consente com o ato e Poseidon a presenteia por sua complacência e, em outras, ela é vítima de uma violência e pede por uma forma de “não poder jamais sofrer igual violência” (Ovídio, 2020, p. 200), solicitando diretamente à divindade que deixe de ser mulher. Independente da forma com que se dá a relação com Poseidon, Cênis é transformada em um homem invulnerável, ou seja, incapaz de sofrer dano por arma alguma, passando a adotar o nome de Ceneu.

Agora privada da castração, Ceneu torna-se um monarca absoluto e instaura em praça pública um culto à sua própria lança, uma vez que ele se torna ímpio, adorando sua arma ao invés de adorar aos deuses imortais. Conforme apresentado a respeito das armas de Atena, essa porta o Égide como proteção aos ataques de um lanceiro, da mesma forma que a púbis da virgem o faz e, dessa forma, nos dois mitos a lança é apresentada como objeto fálico. Na história de Ceneu, após ter sido deflorado – penetrado – o herói adota e adora a lança “enquanto objeto ‘masculino’ que lhe pertencia” (Devereux, 1982, p. 229) e, para Atena, a lança pode simbolizar o lugar de virilidade do herói e do pai que ela ocupa. Ou seja, para ambos a lança é um pênis simbólico.

No mito que reconta a morte de Ceneu, a qual ocorre em batalha contra os centauros no casamento de Pirítoos, Devereux (1982) observa o fato de que, nesse combate, o herói não usa

de sua lança, optando por uma zagaia e espada. Esse fato merece atenção pois nesse conflito, seus inimigos retomam o fato de Ceneu ter nascido mulher, conforme fala do centauro Latreu:

Para mim, tu serás sempre mulher, para mim serás sempre Cênis. Esqueceste teu nascimento e tua origem, o que te aconteceu, o que pagaste por tua falsa aparência de varão? Lembra-te como nasceste, ou lembra-te do que passaste, e vai pegar a alcova e o novelo de lã e tratar de passar o fio por teu polegar. Deixa a guerra para os homens. (Ovídio, 2020, p. 205)

Assim, ao ter sua feminilidade relembada, Ceneu parte para a batalha sem a arma que lhe serve como demonstração fálica de poder, a qual simboliza sua saída da castração. Quando os centauros averiguam que Ceneu não podia ser ferido por suas armas, “os centauros martelaram a cabeça do herói com abetos inteiros, até que o tivessem enfiado na terra como uma estaca. Depois, empilhando troncos de árvore e achas de lenha em cima dele, *sufocaram-no*” (Devereux, 1982, p. 231). Após a morte de Ceneu, o adivinho Mopso vê uma ave deixando a pilha de lenha, a qual reconhece ser a alma de Ceneu. Quando o corpo do herói foi recuperado para o enterro adequado, “descobriu-se que seu cadáver era o de uma mulher” (p. 231).

Para Devereux (1982), a obtenção de um pênis é uma fantasia comum das mulheres, sendo que o excepcional no mito de Ceneu a forma com que ele o obtém e como reage à sua nova condição. Uma das formas mais costumeiras que a fantasia de obtenção do pênis se apresenta é por meio da gestação, em que o bebê gerado – dado pelo companheiro – é equivalente ao falo. É importante ressaltar que a relação entre Cênis e Poseidon não gerou filho algum, sendo que Devereux (1982, p. 232) menciona que “a união com um deus engravida uma mulher *a cada golpe*”, referenciando a afirmação presente na *Odisséia* de que “os leitos dos deuses não são estéreis” (Homero, 2015, p. 127). Dessa forma, ao invés de receber do parceiro um pênis simbólico (o bebê), Cênis recebe o pênis de fato, tornando-se homem.

De acordo com Devereux (1982) o mito de Cênis explica os motivos da jovem para essa compensação em específico: ela o fez para “jamais ter que voltar a sofrer o (tríplice) ultraje pelo qual acabara de passar” (p. 233). Assim, a jovem que fora “violada, deflorada e penetrada” (p. 234) por um deus – figura que, conforme apresentado anteriormente corresponderia a uma figura parental – é submetida a uma angústia intensa e, sendo invulnerável e masculina, jamais passará por uma nova penetração. Em suma, se, como Delcourt (1953), compreendemos que a invulnerabilidade de Ceneu seria compreendida pelos gregos antigos como uma invulnerabilidade tanto física quanto sexual,

o homem Ceneu não estaria apenas ao abrigo de qualquer violação – mesmo homossexual – mas estaria totalmente invulnerável: até as armas cortantes serão incapazes de penetrar seu corpo. [...] Basta notar-se aqui que a melhor defesa contra o

risco de ser penetrado é ser o penetrador – um homem, munido de um pênis e uma lança (Devereux, 1982, p. 233)

Por fim, Devereux (1982) afirma que o mito de Cênis-Ceneu demonstra uma nova fantasia de como a mulher pode obter um falo e, "fazendo isso, o mito lança uma nova luz sobre o narcisismo subentendido na 'posição fálica' da jovem masculinizada" (p. 240). Dessa forma, o autor aborda a possibilidade de identificação entre a mulher seu violador, havendo possibilidade de o falo ser uma figura que inspiraria reverência religiosa – "reverência (*awe*) fálica" (p. 240) – e, dessa forma, seja visto e vivenciado de forma narcísica: existindo enquanto uma parte clivada e distante da imagem da mulher, que seria sua "dona" por meio da identificação da mulher com seu parceiro sexual e por sua integração à figura feminina por meio da vagina. Assim, "a 'reintegração' desse 'pênis adquirido' na imagem corporal da jovem poderá, por sua vez, ser ao menos parcialmente responsável pela equação simbólica "menina = falo"" (p. 240).

Diante dos mitos apresentados até o momento, podemos fazer alguns apontamentos a respeito de como as deusas e mulheres aparecem nas interpretações de Devereux. Em primeiro momento, é levantada que a relação sexual entre deuses e mortais equivale a uma relação incestuosa, destacando que as divindades podem ocupar o papel parental no psiquismo. O incesto entre homem e mãe (deusa) é mais condenável do que o entre mulher e pai (deus), sendo que a mulher ainda possui uma forma de apaziguar os impulsos edípicos ao se relacionar com homens mais velhos (Devereux, 1982).

O único mito discutido até o momento que não trata de uma deusa é o de Cênis, contudo, nele há a presença de relações entre mortal e deus que é recompensada com uma escapatória à condição feminina de castrada. Aqui "a jovem penetrada se torna um lanceiro penetrante, a que fora violentada é violenta para com os outros" (Devereux, 1982, p. 236). Diferente de Afrodite e Atena, que nascem do pênis (ou de outras partes do corpo que o representam) e, por conta disso, são o falo, Cênis é uma mulher que possui o falo, uma vez que se torna homem por intermédio de Poseidon e identifica-se completamente com sua nova posição, inclusive adotando armas que, em si, são símbolos fálicos. Até mesmo em sua morte, os centauros fincam Ceneu no chão como uma estaca, o que Devereux acredita simbolizar a fantasia que o corpo todo seria um falo. Contudo, o corpo recuperado após a morte do herói é feminino, simbolizando a nova perda do falo e que "a representação da morte é uma figura feminina" (Rosa, 2024, p. 51).

Além de apresentar histórias e interpretações a respeito de heroínas e deusas masculinizadas, Devereux (1982) também reflete sobre mitos em que os deuses seriam feminizados, tratando aqui de pseudogravidezes e referências a castração contidas na mitologia. A respeito das “gestações”, especialmente de Crono e Zeus, Devereux destaca que esses mitos podem simbolizar a passagem de um sistema social matrilinear para o patrilinear, visto que “em nível ritual, elas podem simbolizar o reconhecimento da *paternidade* do esposo” (p. 258). Contudo, a passagem do matriarcado para o patriarcado não teria sido facilmente aceita, visto que “aquilo que é uma era dourada para um sexo, uma nação, uma classe (etc) quase sempre é uma era de bronze para os que custeiam essa era de outro dos privilegiados” (Devereux, 1982, p. 259).

Devereux (1982) apresenta as “punições” que os homens sofreram sob o “regime das mulheres e das deusas femininas” (p. 259) e no período de transição entre matriarcado e patriarcado. Aqui, o autor também alerta ao que percebe ser um retorno do matriarcado, possuindo esse a precarização dos direitos do sexo masculino, destacando aqui a figura da mãe-solteira que, assim como as deusas matriarcais, possuem filhos partenogenéticos ou em que a figura do pai é apagada de sua história. Dessa forma,

as que escolhem ser mães-solteiras (seu número aumenta a cada dia) fazem o jogo de Géia, que, sem parceiro, pariu o Céu, ao mesmo tempo seu filho mais velho e seu esposo, que em seguida ela fez castrar pelo filho mais jovem, que havia concebido com ele. (Devereux, 1982, p. 260).

À face do exposto, concluímos que a imagem que Devereux (1982) pinta das mulheres em *Mulher e mito* é uma de força e poder, sendo que a mulher não aparece como falta, mas como excesso, isto é, uma mulher não castrada e que destrói os homens, retomando a ideia de que a figura do castrador é feminina. Isso posto, a problemática feminina é concebida entre o corpo fálico da mulher, de perfeita beleza, e a mulher com pênis e corpo viril (Cardoso, 2019). A mulher apresentada por Devereux (1982), em *Mulher e Mito*, é uma imagem fálica, assustadora, fazendo-nos pensar que essa imagem pode ser associada ao receio ao feminismo. Será que Devereux apresenta nessa obra: “o medo de uma mulher ‘não castrada’?” (Cardoso, 2019, p. 31).

Quanto ao receio do feminismo, o matriarcado e as mulheres são posicionados como responsáveis pela perda de direitos dos homens por serem representantes de um feminismo extremo e perigoso. Lembramos que, ao tratar dos mitos, Devereux (1982) apresenta as punições sofridas pelos homens quando à mercê de um regime feminino, destacando como essas podem ser simbólicas de castrações. Baseado nessas punições, Devereux expressa que o

matriarcado, pensando como uma ditadura das mulheres, invariavelmente levaria à destruição dos homens pela precarização dos direitos deles, o que, por consequência, acarretaria a miséria das mulheres. Dessa forma, o regime patriarcal seria o único capaz de garantir a liberdade feminina ao compreender que essa é inseparável da liberdade dos homens, visto que homens e mulheres se completariam em sua relação um com o outro.

4.3. *Baubo: la vulve mythique: um lugar para a vulva*

Diferente de *Mulher e mito*, em *Baubo: la vulve mythique* Devereux (1983) explora apenas um mito em suas diferentes versões através das culturas: o mito de Baubo. Esse mito está inserido na história de Deméter que, em luto pelo rapto de sua única filha, Perséfone, por Hades, entra em um luto profundo, recusando qualquer conforto ou mantimentos. Ao encontrar-se com Baubo, essa faz com que Deméter ria e volte a se alimentar por meio de seus escárnios visuais e senso de humor, saindo, assim, de seu luto. Os escárnios visuais de Baubo seriam a exibição de sua vulva à deusa enlutada e, por meio disso, Devereux (1983) tece uma discussão a respeito da significação da exibição da vulva para homens e mulheres, visando

esclarecer o simbolismo dos órgãos sexuais da mulher, por meio de uma análise aprofundada da personificação da vulva no mito grego de Baubo/Iambe. Com isso, eu espero também “reabilitar” – se posso me expressar assim – a vulva e a vagina, cuja importância tanto na vivência individual quanto na cultura foi sistematicamente obliterada, por uma preocupação centrada no órgão masculino. (Devereux, 1983, p. 13, tradução nossa)⁹⁷

Devereux (1983) afirma que a psicanálise se preocupa com questões marginais a respeito da vulva e da vagina, como quando a menina descobre seu genital, afirmando que mais importante que o momento de tomada de consciência da vagina é a atividade recreativa da vagina, a presença ou ausência de sensações. Esse foco, na opinião de Devereux (1983) reflete “a tendência *do adulto* a negar as sensações *vaginais*, ao tratar a existência das sensações *penianas* como evidentes” (p. 14, tradução nossa)⁹⁸, uma vez que, enquanto nos debruçamos no estudo de quando a menina descobre sua vagina, não se fala sobre quando o menino descobre seu pênis.

⁹⁷ “Je me propose d’éclaircir le symbolisme des organes sexuels de la Femme, au moyen d’une analyse approfondie de la personnification de la vulve dans le mythe grec de Baubo/Iambe. Ce faisant j’espère aussi ‘réhabiliter’ – si je puis m’exprimer ainsi – la vulve et le vagin, dont l’importance tant dans le vécu individuel que dans la culture a été systématiquement obliterée, par une préoccupation centrée sur l’organe masculin”

⁹⁸ “[...] la tendance *de l’adulte* à nier les sensations *vaginales*, tout en traitant l’existence des sensations *péniennes* comme allant de soi”

Trazendo o feminismo em pauta, Devereux (1983) afirma que a convicção de algumas feministas que o único orgasmo possível é o clitoriano reflete uma negação da vagina e supervalorização do pênis. Dessa forma, o órgão mais característico da mulher seria incapaz de ser uma fonte de prazer completa, função reservada somente ao “mini pênis”: o clitóris; e as defensoras incondicionais da falocracia seriam as teóricas que apoiam a capacidade orgástica exclusiva do clitóris.

Conforme Neuburger (2011) apresenta no prefácio de *Baubo: la vulve mythique*, o movimento feminista radical do começo dos anos 1970 pode ter sido um dos motivadores para a escrita dessa obra. Koedt (1968) pode ser elencada como uma das representantes desse movimento, visto que em *The Myth of the Vaginal Orgasm* a autora busca justamente refutar a ideia de que a vagina seja capaz de qualquer estímulo sexual, afirmando que “é sabido que as mulheres não precisam de anestesia dentro da vagina durante cirurgias, assim apontando para o fato que a vagina de fato não é uma área altamente sensível” (Koedt, 1968, p. 201, tradução nossa)⁹⁹. Outra representante desse movimento feminista que Neuburger (2011) indica foi Valerie Solanas, autora de *SCUM Manifesto* (1967/2014), obra que posiciona o homem como um acidente biológico, sendo o cromossomo Y um cromossomo X incompleto, o que tornaria o homem “uma fêmea incompleta, um aborto ambulante, mutilado no estágio de gene” (Solanas, 1967/2014, p. 1).

Vale destacar que, sendo *Mulher e mito* e *Baubo: la vulve mythique* textos com datas de publicação próximas – 1982 e 1983 respectivamente – e que tratam ambos da temática do feminino na mitologia grega, pode-se pensar que as deusas apresentadas em *Mulher e mito* sejam também representantes do feminismo radical e assustador o qual Neuburger (2011) se refere no prefácio de *Baubo*. Levantamos essa suposição uma vez que, no texto de 1982, Devereux relembra as punições e castrações que os homens sofreriam sob o regime matriarcal e ressalta o patriarcado como uma forma de garantia de direitos de ambos os sexos. Assim, diante de um discurso feminista que, literalmente, prega a eliminação do sexo masculino em prol de uma sociedade completamente feminina – como é o caso do *SCUM Manifesto*, o qual propõe que homens deverão ir ao “centro de suicídio mais próximo, onde serão levados tranquila, indolor e rapidamente à morte por inalação de gás” (Solanas, 1967/2014, p. 45) – compreendemos o receio de Devereux (1982) ao tratar de uma possível sociedade matriarcal, sendo que Enriquez (1990) também pontua que a constituição de uma sociedade pelas mulheres

⁹⁹ “It has also been known that women need no anesthesia inside the vagina during surgery, thus pointing to the fact that the vagina is in fact not a highly sensitive area”

seria contra os homens, por conta do temor que, na opinião do autor, as mulheres tem dos homens, apontando Solanas¹⁰⁰ como um exemplo desse temor.

Entrando propriamente no mito de Baubo, Devereux (1983) apresenta duas versões dele: a contida no Hino Homérico à Deméter e uma que chama de *Était là*, expressão que pode ser traduzida como “estava lá”. A respeito do Hino Homérico à Deméter, esse contém 495 linhas e se inicia com o rapto de Perséfone por Hades e a busca de Deméter por reaver a filha. No Hino, Baubo (também conhecida por Iambe) aparece quando Deméter é convidada à casa de Celeu e Metanira, reis dos Elêusis.

[...]
 Mas não Deméter que guia as sazões, donatária de luz:
 Não desejou se assentar sobre o trono de aspecto brilhante,
 Mas se mantinha silente com seus belos olhos baixados
 Antes de Iambe, sabendo cuidados, dispor para ela
 Outra cadeira, do lado, e cobri-la com peles argêntneas.
 Lá se sentando, mantinha seguro nas mãos o seu véu.
 Por muito tempo, sofrendo silente, ficou sobre o banco.
 Nem por palavras saudava as pessoas tampouco por gestos,
 Mas sem risada, mantendo o jejum, sem comer nem beber,
 Ela minguava à saudade da filha de funda cintura,
Antes de Iambe, sabendo cuidados, por meio de troças
Muitas, fazendo piadas, mudar a solene senhora
Para se rir e sorrir e ter ânimo mais benfazejo.
 (Ela mais tarde também, num porvir, agradou seus humores)
 [...] (Antunes, 2015, grifos nossos)

No trecho destacado está claro que foram as piadas de Baubo/Iambe que mudaram os humores de Deméter, provocando o riso na divindade. Nesse sentido, Devereux (1983) afirma que

a palavra que designa as provocações pode ter também o sentido de ironia e até mesmo de sarcasmo. Além disso, essas provocações são não-verbais – um fato que as discussões usuais dessa passagem cuidadosamente evitam levar em conta (Devereux, 1983, p. 27, tradução nossa)¹⁰¹

Devereux (1983) defende que, para que os escárnios visuais sejam efetivos na mudança de humor da divindade, é preciso que esses tenham íntima relação com a perda sofrida por Deméter e devem indicar que essa perda, por maior que seja, não é irreparável. Ou seja, a piada deve remeter à possibilidade de recuperação de Perséfone ou às capacidades reprodutivas da

¹⁰⁰ Autora do *SCUM Manifesto*.

¹⁰¹ “Le mot désignant ces railleries peut avoir aussi le sens d’ironie et même de sarcasme. De plus, ces railleries étaient non-verbales – fait dont les discussions habituelles de ce passage évidente soigneusement de tenir compte”

deusa de gerar novas crianças, o que acontece ao final do Hino, uma vez que Zeus exige que Hades devolva Perséfone à mãe, porém, ela teria comido três grãos de romã no mundo inferior, o que a obrigaria a passar um terço do ano com o marido, tendo liberdade para permanecer com a mãe nos outros nove meses. Assim, de acordo com Devereux, a ausência de Perséfone por três meses no ano implica que Deméter perderia anualmente a filha e, por conta disso, viveria o luto e seria agradada por Baubo.

Quanto à versão do mito que Devereux (1983) chama de *était là*, quando Baubo ergue as vestes para mostrar a vulva à Deméter, Iaco também está presente e esse agita com as mãos os seios ou órgãos sexuais de Baubo. De acordo com Devereux, a versão do mito, contada por Clemente de Alexandria, explicitaria que Baubo dá à luz a Iaco diante de Deméter. Essa cena remeteria a um nascimento, o que poderia lembrar Deméter de sua potência reprodutiva e que, apesar de ter perdido Perséfone, ela pode dar à luz a outra criança. Essa nova versão do mito elucidaria a passagem enigmática do Hino Homérico que afirma que Baubo saberia agradar a deusa enlutada, lembrando-a de suas capacidades reprodutivas tanto pela visão dos órgãos genitais femininos quanto pela cena do nascimento de Iaco.

A exibição da vulva pode ser uma consolação entre mulheres. Conforme apontado no mito, o gesto de Baubo pode lembrar Deméter não apenas que ela não está sozinha em sua condição de castrada – por ser mulher e, além de ter sido privada de pênis, ter perdido sua filha – mas também que ela pode conceber novos filhos que “substituirão” Perséfone. Assim, em consonância com o apresentado na obra *A study of abortion in primitive societies* (Devereux, 1955/1976), Devereux (1983) afirma que

As gestações repetidas são vistas como provas da “incastrabilidade” da mulher: se ela perde seu filho (pelo nascimento, pela morte, por um aborto e especialmente pelo aborto), sua nova gestação lhe “prova” sua capacidade de *regenerar* seu falo (= filho) perdido. A gestação de Deméter, *precisamente* por ela sofrer o luto de sua filha desaparecida e *a procurar*, se insere perfeitamente nesse gênero de fantasia. (Devereux, 1983, pp. 34-35, tradução nossa)¹⁰²

Um bom exemplo do uso do mito como forma de consolação é a versão apresentada por Marie Holban (1937) em *Incantations, chants de vie et de mort*, descrita por Devereux (1983). Nessa versão, a Santa Virgem enlutada procura por seu filho quando encontra uma rã, que fala sobre seu próprio filho, e ao ver a rã tão feia e mal construída, a Santa Virgem começa a rir.

¹⁰² “les grossesses répétées sont vécues comme preuves de ‘l’incastrabilité’ de la femme: si elle perd son enfant (par la naissance, par la mort, par une fausse couche et surtout par l’avortement), sa nouvelle grossesse lui ‘prouve’ sa capacité à *regénérer* son phallos (= enfant) perdue. L’engrossement de Déméter, *précisément* lorsqu’elle porte le deuil de sa fille disparue et *la cherche* partout, s’insère parfaitement dans ce genre de fantasmes.”

Apesar dos elementos cristãos presentes nesse mito, segundo Devereux (1983), não é difícil lembrar-se de Baubo e Deméter. Isso se dá visto que a posição natural da rã evoca a pose de Baubo de cócoras mostrando seu sexo e a rã fala à Santa Virgem de seu filho, assim como Baubo – em trabalho de parto – faz a Deméter. Além disso, ambas a Santa Virgem e Deméter estão em posições similares: sofrendo o luto pela perda de um filho.

A respeito do luto, Devereux (1983) pontua que durante as depressões e o luto pode aparecer um desgaste maior ou menor das pulsões sexuais. Dessa forma, “a pessoa atingida por um luto – e particularmente aquele que vem da perda de um(a) parceiro(a) amoroso(a) – é por vezes muito suscetível à sedução” (p. 99, tradução nossa)¹⁰³, sendo a busca pela relação sexual uma forma de compensação pela perda súbita. Contudo, os tabus sociais seriam responsáveis pela inibição das pulsões sexuais.

De fato, o solavanco das forças de vida na presença da morte não é nada menos que uma tentativa, muitas vezes bem-sucedida, de encurtar um luto catastrófico e redirecionar a libido objetual flutuante para fora, ao invés de permitir que ela se transforme em libido narcísica, como muitas vezes acontece no luto (Devereux, 1983, p. 100, tradução nossa)¹⁰⁴

O gesto de Baubo faz mais do que lembrar Deméter que ela é capaz de ter mais filhos para substituir Perséfone, ele também reaviva sua pulsão sexual. Também é importante o destaque que, enquanto uma deusa que deu à luz a outra deusa, Deméter jamais deveria ter passado pelo luto de perder um filho e o luto intenso pelo qual a deusa passa é atípico, visto que “para ser honesto, as deusas não são mães notoriamente devotas” (Devereux, 1983, p. 102, tradução nossa)¹⁰⁵.

Contudo, ainda sobre o luto, Devereux (1983) acrescenta que “tanto as lésbicas quanto os pederastas sabem aliás que as pessoas enlutadas são particularmente suscetíveis à sedução” (Devereux, 1983, p. 99, tradução nossa)¹⁰⁶, trazendo exemplos de pessoas enlutadas que foram abordadas por pessoas homossexuais apenas enquanto vivenciando o processo do luto.

Também é necessário o destaque de que a exposição da vulva pode ter significados diferentes para homens e mulheres, visto que o ato pode ter um sentido de maldição para um

¹⁰³ “[...] la personne frappée d’un deliu – et particulièrement celle qui vient de perdre un(e) partenaire aimé(e) – est parfois fort susceptible de séduction”

¹⁰⁴ “Em effect, ce soubresaut des forces de la vie em présence de la mort n’est rien moins qu’une tentative, solvente réussie, d’abreger un deuil catastrophique et de rediriger la libido objectale flottante vers le dehors, au lieu de lui permettre de se transformer en libido narcissique, comme cela arrive solvente dans de deuil”

¹⁰⁵ “Pour tout dire, les déesses ne sont pas des mères remarquablement dévouées”

¹⁰⁶ “Tant les lesbiennes que les pédérastes savent d’ailleurs que les personnes em deuil sont particulièrement susceptibles de séduction”

homem, enquanto é motivo de riso e consolo para mulheres. Nesse sentido, Freud (1927/1996) afirma que uma atitude humorística pode ser adotada consigo mesmo visando manter-se afastado de sofrimentos, dando também a possibilidade de se afirmar contra a crueldade da realidade. Dessa forma, a exibição da vulva de Baubo para Deméter e a visão da rã para a Santa Virgem são consoladores por afastar o sofrimento por meio do riso.

Quanto à exibição da vulva a um homem, conforme comentado, essa pode ser interpretada como uma maldição, além de “a exibição da vulva a um homem ser insultante” (Devereux, 1983, p. 32, tradução nossa)¹⁰⁷. Aqui, Devereux menciona dois exemplos: no primeiro, uma espartana ao ver guerreiros espartanos fugindo do campo de batalha questiona desdenhosamente se eles querem voltar de onde vieram, erguendo as roupas e mostrando a vulva; no segundo exemplo, são os persas de fogem de uma batalha e reencontram suas esposas, que erguem as vestes diante deles, envergonhando-os a ponto de retornar ao campo de batalha e garantir a vitória. Martinez (2001), ao citar Ferenczi, chama a atenção para a íntima relação entre a nudez e a intimidação no ideário popular, visto que o desnudamento do corpo e, em especial, dos genitais e nádegas, funcionam como meio mágico de intimidação.

Para Devereux (1983), o sentido desdenhoso dessas exposições seria fácil de compreender: “Vocês são as mulherzinhas – os eunucos” (p. 33, tradução nossa)¹⁰⁸. Ou seja, ao exibir a vulva a um homem, o objetivo principal das mulheres seria colocá-lo no papel de eunuco, talvez buscando intimidá-lo ao lembrar que ele também poderia ser castrado, lembrando a descoberta infantil do menino de que o órgão que ele tanto estima, seu pênis, não está presente em todos os corpos (Freud, 1933/2010). A visão da vulva pode ser equiparada à visão da cabeça da Medusa, conforme relação feita por Freud (Chaves, 2013). Devereux também pontua que, além de Freud, Ferenczi também interpretou a cabeça da Medusa, cujo cabelo é composto por serpentes entrelaçadas, como símbolo de uma vulva fálica que petrifica os homens. Dessa forma, tanto a visão da vulva quanto da cabeça da criatura mítica são um terror à castração relacionado à visão de algo, sendo que

se a cabeça da Medusa substitui a representação da genitália feminina, separando ainda mais seu efeito aterrador de suas excitações prazerosas, então podemos lembrar que mostrar os genitais também é conhecido como uma ação com poder de afastar o mal. O que provoca horror a alguém provoca também o mesmo efeito sobre o inimigo de quem nos defendemos (Chaves, 2013, p. 92)

¹⁰⁷ “L’exhibition de la vulve devant um homme est insultante”

¹⁰⁸ “Vous êtes des femmelettes – des eunuques”

Nesse sentido, Rosa (2024) pontua que “os genitais femininos trariam a carga afetiva dessa ameaça de castração, sendo vistos como mutilados e trazendo o horror na sua visão” (p. 38).

Os sentidos de um mesmo ato – em nossa análise, da exibição da vulva – podem ser variados dependendo de quem o performa, para quem e com quais objetivos. Rosa (2024) ressalta que a visão dos genitais femininos – especialmente por serem considerados “incompletos” – tem poder, sendo que “a potência encontrada no órgão símbolo da feminilidade está em afastar, repelir” (Rosa, 2024, p. 41), como é o caso da exibição diante de homens, mas também pode ser um gesto consolador, conforme apresentado no mito de Baubo e Deméter. Já o pênis, de acordo com a autora, teria uma potência da ordem do desafio, nas palavras de Freud, “não tenho medo diante de ti, te enfrento, tenho um pênis” (Chaves, 2013, p. 92).

A sociedade grega não foi a única que contou com mitos que retratassem a exibição da vulva, sendo que os exemplos mais marcantes trazidos por Devereux (1983) são do Egito e do Japão. Com a discussão desses mitos, visa-se trazer à tona a ideia de que “o rito de exibição ‘consolante’ da vulva – *nem sempre* constitui um traço *cultural*, transmitido de uma civilização à outra” (Devereux, 1983, p. 62, tradução nossa)¹⁰⁹, visto que, apesar da proximidade geográfica entre Grécia e Egito, o mesmo não pode ser dito entre essas e o Japão. Assim, os mitos de exibição da vulva poderiam ser produto de uma fantasia do inconsciente, a qual é sujeita a se transformar em traço cultural caso a estrutura e temática da cultura lhe forneça os elementos necessários (Devereux, 1983).

Há dois mitos egípcios associados à exibição da vulva, sendo essa exibição para mulheres e homens. Na primeira versão egípcia do mito, o papel de Baubo é performado por Heqet, deusa rã associada aos nascimentos. No mito, Heqet consola Ísis, enlutada por ter perdido seu marido-esposo, Osíris, mostrando-lhe a vulva. Já o segundo narra que a deusa Hátor teria mostrado a vulva para Pre-Harakhti visando consolá-lo após ter sido ofendido por Bebo (divindade que é uma espécie de cachorro ou macaco de comportamento obsceno). (Devereux, 1983)

No caso de Heqet e Ísis, o mito egípcio pode ser facilmente associado à Baubo e Deméter, visto que é uma deusa sendo consolada pela perda de um filho. Assim, pode-se fazer a associação entre “a perambulação de Deméter e o luto *erótico* das Grandes Deusas Mães

¹⁰⁹ “[...] le rite de l’exhibition ‘consolante’ de la vulve – ne constituent *pas toujours* un trait *culturel*, transmis d’une civilisation à l’autre”

chorando seus filhos (= amantes) mortos” (Devereux, 1983, p. 55, tradução nossa)¹¹⁰. Já no caso de Hátor e Pre-Harakhti, a exibição da vulva “anula uma obscenidade (masculina) por uma outra obscenidade (feminina)” (p. 55, tradução nossa)¹¹¹, sendo que o mito parece sugerir que, de acordo com Devereux, no Egito a exibição do sexo de um homem a outro é ofensiva, enquanto a exibição da vulva a um homem é capaz de alegrá-lo e fazê-lo rir. Assim, se supomos que a ofensa de Bebo foi relativa ao seu sexo, podemos concluir que, no Egito, a exibição do pênis diante de um homem desencadeia uma reação ofensiva radicalmente diferente do que a visão da vulva faria (Devereux, 1983).

No mito japonês, conforme descreve Devereux (1983), a deusa do sol, Amaterasu, revoltada pelos atos de sacrilégio de seu irmão se fecha em uma gruta. As outras divindades reúnem-se em um conselho, realizando uma série rituais e orações e, ao fim desses ritos, a deusa Ame no Uzume entra em um estado de transe e desnuda os seios e os genitais. Diante disso, “a planície celeste se agita e as oitocentas miríades de divindades estouram juntos de rir” (p. 62, tradução nossa)¹¹². Nesse mito, assim como no mito grego, o afastamento da deusa de suas funções gera um risco à manutenção da humanidade, sendo que Deméter, deusa da agricultura, lança sobre a terra uma esterilidade agonizante, e Amaterasu, deusa do sol, lança o mundo em escuridão quando se reclusa na gruta. Ambas as deusas – associadas com a natureza – seriam essenciais para a manutenção da vida humana e, conseqüentemente, manutenção dos sacrifícios e oferendas aos deuses. Assim, a visão da vulva poderia ser o elemento que resgata ambas de seus exílios devido à potência da visão da vulva em retomar as capacidades reprodutivas – e, nesse caso, geradoras de vida para o mundo – dessas deusas.

Tendo apresentado os mitos, Devereux (1983) passa a discutir os efeitos e significados da exibição da vulva, afirmando que a exibição do sexo feminino é excepcionalmente rara quando comparada à exibição do sexo masculino, ocorrendo talvez em brigas entre mulheres. Além disso, “a mulher tende a depreciar seus próprios órgãos” (p. 85, tradução nossa)¹¹³, sendo um prazer imenso para algumas mulheres terem a confirmação que seu companheiro acha que seus genitais são bonitos e capazes de prazer aos sentidos. Devereux (1960) aponta que a real base da modéstia feminina seja a ideia de que seus órgãos sexuais são feios ou mutilados e, assim, os homens aparentam ver a consciência inconsciente da autodepreciação feminina e de

¹¹⁰ “[...] l’errance de Déméter et le deuil *érotique* des Grandes Déesses Mères pleurant leurs fils (= amant) tué”

¹¹¹ “[...] annule une obscénité (mâle) par une autre obscénité (femelle)”

¹¹² “[...] la plaine céleste s’agite et les huit cents myriades de divinités éclairent ensemble de rire”

¹¹³ “[...] la femme tend à déprécier ses propres organes”

sua necessidade de asseguuração, vindo essa por meio de elogios, visto que “aparentemente, a necessidade por elogios exagerados representa a necessidade de negar um defeito profundamente sentido (castração)” (Devereux, 1960, p. 7, tradução nossa)¹¹⁴.

Devereux (1960) afirma que o cortejo de um homem para uma mulher implica em formas ritualizadas de homenagem, as quais aparentam, mesmo que de forma superficial, exaltar o status feminino ao mesmo tempo que destaca sua inadequação, sendo que “uma análise realista do ritual de cortejo de um homem para uma mulher indica que a mulher é definida como indefesa, fisicamente fraca e incompetente” (Devereux, 1960, p. 8, tradução nossa)¹¹⁵.

Um dos efeitos do complexo de castração feminino seria a suposição da delicadeza feminina e a negação da sexualidade da mulher que é cortejada, sendo importante ressaltar o destaque de Devereux (1960) a respeito do cortejo das mulheres que não pertencem à burguesia ou aristocracia, visto que nenhuma incompetência é depositada nessas mulheres assim como nenhuma delicadeza é implicada em seu cortejo, não havendo a negação dos objetivos sexuais nesse caso. Assim, enquanto a mulher das altas classes é vista de forma infantilizada e delicada, as mulheres de classes inferiores “*não* são definidas como infantis, incapazes e incompetentes, e, acima de tudo, como frígidas e desinteressadas em sexo, i.e., como castradas” (Devereux, 1960, p. 9, tradução nossa)¹¹⁶. Nesse sentido, a emancipação das mulheres de classe média e alta, assim como a comprovação de sua competência física pode ter sido um estopim para a fim da ideia de que a mulher precisa de proteção e cortesia, assim como o fim de sua infantilização. (Devereux, 1960).

Devereux (1960), a respeito do exibicionismo da vulva, destaca a raridade desse em detrimento às partes “positivas” – ou seja, órgão convexos, simbolizando o pênis – do corpo, como os seios e as nádegas. O exibicionismo indireto de uma “genitália funcional” também pode ocorrer, sendo aqui a mudança das roupas de grávidas, um exemplo, visto que as roupas que “quase exageram sua gravidez” (p. 11, tradução nossa)¹¹⁷. Dessa forma, a exibição da gestação pode ser um substituto para a exibição da vulva uma vez que coloca à mostra que o órgão sexual feminino cumpriu seu papel reprodutor e ressalta a potência sexual da mulher.

¹¹⁴ “Apparently the need for exaggerated praise represents a need for the denial of a keenly felt defect (castration)”

¹¹⁵ “A realistic appraisal of the ritual of man’s courtesy toward women indicates that women are defined as helpless, physically weak and incompetent”

¹¹⁶ “[...] is *not* defined as infantile helpless and incompetent, and, above all, as frigid and uninterested in sex, i.e., as castrated”

¹¹⁷ “[...] almost exaggerate her pregnancy”

A respeito da exibição da vulva, Devereux (1983) retoma o estudo de Margaret Murray e Sybille Yates sobre estatuetas que retratam exibição da vulva – como Baubo e as Sheila na Gig¹¹⁸ – o qual constatou que as estatuetas fálicas enjoam as mulheres ou apenas despertam sua curiosidade, enquanto “as estatuetas do tipo de Baubo ou Sheila na Gig as *excitam* sexualmente” (p. 85, tradução nossa)¹¹⁹, parecendo haver um aspecto de identificação das espectadoras e essas imagens. Devereux (1983) se afirma

convencido que uma mulher normal, plena e, além disso, bem analisada, iria reagir a essas pranchas [as imagens do tipo de Baubo e Sheela na Gig] com uma repugnância comparável a dos sujeitos masculinos a quem eu mesmo mostrei fotos dessas figuras (p. 93, tradução nossa)¹²⁰

Para as mulheres puritanas a visão de figuras do tipo de Baubo seria excitante por identificação, identificação essa possibilitada pela aparência feia e obscena dessas imagens e a crença de muitas mulheres de que seu sexo é repugnante. Nesse sentido, o desprezo da mulher por sua vulva pode, também, fazê-la menosprezar o homem que deseja penetrá-la. Esse desprezo da mulher por sua vulva possivelmente, de acordo com Devereux (1983), englobaria todo seu corpo, acarretando a necessidade de manipulá-lo e torná-lo atraente por meio de artifícios, como a maquiagem, procedimentos estéticos e perfume.

A respeito da aparência do corpo feminino, especialmente de seus genitais, tanto Devereux (1958) quanto Moral-Ledesma (2000) apresentam a ilha micronésia de Chuuk como exemplo de um local de valoriza a beleza dos genitais femininos, sendo que “em Chuuk, os órgãos das mulheres representam o Sexo” (Moral-Ledesma, 2000, p. 52, tradução nossa)¹²¹ e o orgasmo feminino não é apenas desejado pelas mulheres, mas buscado pelos homens, “visto que ele prova a virilidade deles” (Moral-Ledesma, 2000, p. 56, tradução nossa)¹²².

Moral-Ledesma (2000) relata o mito de Nifiirifiirwaniik, mulher que possuía oitenta pequenos lábios e, ao mesmo tempo que tinha a beleza de seus genitais admirada, ela era incapaz de atingir o orgasmo, por conta de sua anatomia. Wonofaat é o homem que é capaz de

¹¹⁸ Esculturas presentes em diversas igrejas britânicas de mulheres nuas que exibem a vulva. Há a sugestão que as esculturas retratam uma divindade pré-cristã ou são um símbolo de fertilidade ou proteção contra o mal. Contudo, não há uma explicação precisa para a presença dessas figuras (Jones, 2019).

¹¹⁹ “Les statuettes du type Baubo ou Sheila na Gig les *excitent* sexuellement”

¹²⁰ “convaincu qu’une femme normale, épanouie et, de plus, bien analysée, aurait réagi à ces planches avec une répugnance comparable à celle des Quelques sujets masculins à qui j’avais moi-même montré des photographies de ces figurines”

¹²¹ “À Chuuk, les organes génitaux des femmes représentent le Sexe”

¹²² “[...] parce qu’il prouve leur virilité”

fazer Nifiirifiirwaniik atingir o orgasmo, já que seu pênis longo que se separava do corpo foi capaz de abrir caminho entre os pequenos lábios e alcançar o clitóris. Esse mito se relaciona com “a mulher cuja vagina é ‘cheia de coisas’” (Devereux, 1958, p. 279, tradução nossa)¹²³, a qual seria capaz de atingir o orgasmo mais rapidamente e proporcionar mais prazer ao homem. Essas “coisas” a qual Devereux (1958) se refere seriam pequenos lábios e clitóris proeminentes, assim como a abundância de pelos pubianos, os quais podem, na fantasia, desempenhar o papel de esconderijo do falo feminino.

Além disso, Devereux (1958) comenta a prática do povo Chuuk de tatuar as coxas das mulheres, em região próxima aos genitais, uma vez que isso torna “seus genitais parecerem anormalmente ‘cheio de coisas’ e, especificamente, cheio de coisas *visíveis*” (Devereux, 1958, p. 280, tradução nossa)¹²⁴. Partindo ao fato que a mulher seria incapaz de ver seus próprios genitais sem o auxílio de um espelho, Devereux (1958) relata que, no passado, as “coisas” dos genitais femininos não seriam apenas estímulos visuais, mas também sonoros, relatando que as mulheres “perfuravam os lábios e inseriam nos furos objetos, que tintilavam conforme elas andavam, com as pernas levemente separadas” (Devereux, 1958, p. 280, tradução nossa)¹²⁵. Assim, os diversos artifícios usados pelas mulheres para enfatizar sua genitália externa sugere que as “coisas” podem cumprir a função de substitutos do pênis, ou como um falo feminino, apaziguando a ansiedade de castração dos homens ao se ver diante de uma pessoa que não possui um pênis de fato. (Devereux, 1958)

A noção que a genitália feminina seria “nojenta” também pode, de acordo com Devereux (1983) estar associada à ideia de que toda a sexualidade é desprezível, não sendo a depreciação da vulva um fator diretamente ligado. Contudo, vale o destaque de Devereux para o fato que muitas sociedades “primitivas” consideram que a sexualidade feminina é mais intensa que a do homem, revelando assim

a tendência da mulher ocidental a fingir, *e isso desde a antiguidade*, que seus desejos sexuais de mulher são negligenciáveis e que ela desempenha um trabalho *altruísta* ao homem ao conceder o coito (Devereux, 1983, p. 92, tradução nossa)¹²⁶

¹²³ “[...] the woman whose vagina is ‘full of things’”

¹²⁴ “[...] her genitals seem unusually ‘full of things’ and, specifically, full of *visible* things”

¹²⁵ “[...] perforated their labia and inserted into the holes objects, which tinkled as they walked about, with their legs slightly apart”

¹²⁶ “[...] la tendance de la femme occidentale à prétendre, *et cela dès l’antiquité*, que ses besoins sexuels de femelle sont négligeables et qu’elle rend um servisse *altruíste* à l’homme en consentant au coït”

Nesse sentido, a incapacidade de várias mulheres em ter um orgasmo vaginal derivaria “da incapacidade delas em se assumir enquanto ‘mulheres no cio’” (Devereux, 1983, p. 92, tradução nossa)¹²⁷, ou seja, sua incapacidade em se reconhecer enquanto possuidora de desejos sexuais, delegando todas as pulsões sexuais aos parceiros, ficando para elas somente a “bondade” de permitir que os parceiros engajem em atos sexuais. Para essas mulheres, o orgasmo não seria alcançado por conta própria, mas qualificado como um prêmio dedicado ao homem capaz de dominá-las.

Também é importante considerar que imagens que retratavam um triângulo pubiano exagerado também excitou sexualmente as participantes da pesquisa de Murray e Yates, sendo que “podemos, em primeira aproximação, supor que esse pelo é ‘imaginado’ como o ‘esconderijo’ do ‘falo feminino’” (Devereux, 1983, p. 86, tradução nossa)¹²⁸. Assim, a excitação que as participantes da pesquisa sentiram não seria apenas relativa a uma identificação com uma mulher prestes a receber o pênis durante o sexo, mas também pode reforçar a fantasia que a mulher possui um falo escondido.

A própria exibição da vulva de forma exagerada e aberta, conforme retratado nas imagens do estudo de Murray e Yates, de acordo com Devereux (1983), seria

uma exibição *fálica*. [...] Eu diria até mesmo que a o simples fato da uma vulva ser (excepcionalmente) exibida faz dessa exibição um gesto de características fálicas visto que é o falo que é *normalmente* exibido (Devereux, 1983, pp. 120-121, tradução nossa)¹²⁹

Ou seja, o fato de o pênis ser a genitália mais exibida entre os dois sexos torna a exibição da vulva, por si só, uma ação fálica. Para Devereux (1983), isso não seria surpresa, uma vez que um órgão concavo como é a vulva poderia simbolizar um convexo – e vice-versa – destacando que, até em linguagem corrente, há relação íntima entre coisas convexas (em forma de falo) e concavas (que lembrem a forma dos genitais femininos).

Nesse sentido, Devereux (1983) destaca a equivalência entre conteúdo e contido ao remeter o vínculo entre o nome de Baubo, a qual representa a vulva, e a palavra *baubon*, que poderia significar dildo, ou seja, “objeto de forma fálica destinado a ‘servir’ a vagina”

¹²⁷ “[...] de leur incapacité à s’assumer en tant que ‘femelles toujours en rut’”

¹²⁸ “[...] on peut, en première approximation, supposer que ce crin était ‘imaginé’ comme la ‘cachette’ du ‘phalos féminin’”

¹²⁹ “[...] une exhibition *phallique* [...] Je dirais même que le simple fait qu’une vulve soit (exceptionnellement) exhibée fait de cette exhibition un geste à caractère phallique puisque c’est le phallus qui est *normalement* exhibé”

(Devereux, 1983, p. 11, tradução nossa)¹³⁰. Um exemplo desse vínculo é trazido em um dos epítetos de Afrodite: *philommédés*, que, retomando a discussão apresentada por Devereux (1982) em *Mulher e mito*, pode ser traduzido como “a que ama o falo” ou “aquela a quem propriamente pertence o pênis”. Aqui, o autor aponta a logicidade dessa visão do pênis, afirmando que nos mamíferos o pênis seria completamente inútil sem a vagina destinada a recebê-lo. Para Devereux (1983),

essa maneira de ver a vara revaloriza de maneira apreciável os órgãos da mulher, reduzindo – e muito – a intensidade *social* de seu complexo de castração, cujas múltiplas ramificações são uma fonte importante de tensões interpessoais e socioculturais estéreis (p. 133, tradução nossa)¹³¹

Uma solução intermediária trazida por Devereux (1983), apresentaria a mulher como “proprietária” do pênis, que teria a única função de servi-la. Apesar do pênis não possuir anatomicamente à mulher, a fantasia que esse órgão pertence à mulher não é incomum, sendo que Devereux (1983) afirma que há o sentimento oscilatório de fusão quando a relação sexual é “verdadeiramente ‘vitoriosa’” (Devereux, 1983, p. 134, tradução nossa)¹³². Isso significa que

a mulher sente que a vara que a penetra faz parte da *imagem de seu corpo* – ela não é compreendida como um corpo estrangeiro. Mas um instante depois, esse sentimento aumenta sua tomada de consciência da *alteridade (valorizada)* de seu parceiro e de sua vara (Devereux, 1983, p. 134, tradução nossa)¹³³

Assim, pode-se também acrescentar que “a mulher é ‘vivida’, durante o coito, como um *prolongamento da vara*” (Devereux, 1983, p. 151, tradução nossa)¹³⁴, ou seja, não somente os genitais seriam integrados na imagem de si, mas também todo o corpo do parceiro.

Além disso, a respeito da complementariedade dos genitais femininos e masculinos, Devereux (1983) comenta a respeito da transformação dos órgãos masculinos em femininos, destacando que a maioria dos mitos que descreve a mudança de sexo não falam sobre uma transformação dos órgãos sexuais, “envolve apenas o desaparecimento do pênis, seguido do

¹³⁰ “[...] objet de forme phallique destiné à ‘desservir’ le vagin”

¹³¹ “Cette manière d’envisager la verge revalorise de manière appréciable les organes de la femme, en réduisant – et de beaucoup – l’intensité *sociale* de son complexe de castration, dont les multiples ramifications sont une source importante de tensions interpersonnelles et socio-culturelles stériles”

¹³² “[...] vraiment ‘réussi’”

¹³³ “La femme sent que la verge qui la pénètre fait partie de *l’image de son corps* – elle ne l’appréhende pas comme un corps étranger. Mais un instant plus tard, ce sentiment rehausse sa prise de conscience de l’*altérité (valorisée)* de son partenaire et de sa verge.”

¹³⁴ “[...] la femme est ‘vécue’, durant le coït, comme un *prolongement de la verge*”

aparecimento da vagina, ou vice-versa” (Devereux, 1983, p. 152, tradução nossa)¹³⁵. Assim, a fantasia de obter um pênis nunca envolve a transformação da vagina em um pênis (órgão convexo), nem mesmo a perda da vagina. Dessa forma,

a menina que espera adquirir um pênis concentra toda sua atenção nessa meta e parece ignorar o problema que, em tal caso, colocaria a existência de sua vagina: ela simplesmente a expulsa da imagem *antecipada* de seu corpo *masculinizado* (Devereux, 1983, p. 153, tradução nossa)¹³⁶

Devereux (1983) também pontua a questão da integração dos genitais à imagem corporal, afirmando que “uma das singularidades do pênis é o fato que ele talvez seja difícil de integrar a imagem do corpo” (Devereux, 1983, p. 155, tradução nossa)¹³⁷ e que “essa observação deve ser colocada em paralelo com a dificuldade de algumas mulheres em integrar sua vagina – invisível – à imagem de seu corpo” (Devereux, 1983, p. 155, tradução nossa)¹³⁸. Para Devereux, a dificuldade de integração dos genitais na imagem corporal de homens e mulheres pode explicar a existência de diversas lendas que relatam a origem desses órgãos, visto que o mesmo não ocorre para outros membros do corpo.

Vale o destaque que, segundo Devereux (1983), quase tudo é uma ferida ou amputação, sendo que a fantasia que o órgão feminino seria resultado de uma mutilação corresponderia à fantasia de que o pênis é um órgão “colado” no corpo do homem. Assim,

a criação do órgão do homem pressupõe uma *adição*: seu transplante no corpo já constituído, enquanto a criação do sexo da mulher pressupõe geralmente a posse inicial de um pênis e sua perda subsequente (Devereux, 1983, p. 161, tradução nossa)¹³⁹

Para Devereux (1983), a humanidade admitiria a dualidade dos sexos como uma tentativa de comparar o sexo da mulher a um órgão possuído também pelo homem, na tentativa de reduzir o poder exclusivo que a mulher detém sobre a reprodução. Contudo, essa equivalência entre os órgãos reprodutores não seriam o bastante para acabar com a agonia da dualidade anatômica entre os sexos, apenas afirmando que o homem também seria possuidor

¹³⁵ “Il ne s’agit que de la disparition de la verge, suivie de l’apparition du vagin, ou vice-versa”

¹³⁶ “La fille qui espère acquérir un pénis concentre toute son attention sur cet espoir et semble ignorer le problème que poserait, dans un tel cas, l’existence de son vagin: elle l’expulse tout simplement de l’image *antecipatoire* de son corps *masculinisé*”

¹³⁷ “Une des singularités du pénis est le fait qu’il est parfois malaisé de l’intégrer à l’image du corps”

¹³⁸ “Cette observation doit être mise en parallèle avec la difficulté de certaines femmes à intégrer leur vagin – invisible – à l’image de leur corps”

¹³⁹ “La création du sexe du mâle présuppose une *addition*: son greffage sur le corps déjà constitué, alors que la création du sexe de la femme présuppose solvanté ça possession initiale d’un pénis et sa perte subséquente”

de um órgão que pode gerar crianças. Uma solução é a que coloca o umbigo como equivalente funcional da vulva.

Mediante o apresentado, podemos concluir que em *Baubo: la vulve mythique* Devereux (1983) aparenta romper com a centralidade do falo na psicanálise freudiana, uma vez que o autor busca discutir a vulva em si mesma, concedendo à vulva um status equivalente ao do pênis na psicanálise e apresentando os genitais masculinos e femininos como complementares. Contudo, vale ressaltar que, embora Devereux (1982; 1983) ressalte a igualdade de valor entre homens e mulheres, isso não significa que homens e mulheres são iguais. Na perspectiva de Devereux (1983), mesmo que equiparada ao pênis, a vulva ainda não é completa por si só, assim como o pênis não o é: ambos se completam na interação um com o outro. Apesar de apresentar a vulva como positiva, Devereux (1983) ainda destaca a angústia de castração sofrida pelas mulheres e a possibilidade que a visão da vulva cause essa angústia nos homens, sendo que o genital feminino, assim como a cabeça da Medusa, tem o potencial de causar pavor no homem.

Além disso, nota-se que, apesar do foco na vulva apresentá-la como mais que uma consequência da castração consumada, Devereux (1983) ainda apresenta o clitóris como um “pequeno pênis”, reforçando essa ideia em sua crítica ao movimento feminista que centra todo o prazer feminino na parte do corpo da mulher que seria “masculina” em detrimento ao seu órgão verdadeiramente feminino. Desse modo, as defensoras do feminismo seriam, para Devereux, as maiores apoiadoras da falocracia.

Apesar do estudo de Devereux (1983) apresentar a vulva para além da castração, o autor ainda limita as formas de expressão sexual “válidas”, visto que, ao afirmar a complementariedade dos sexos, especialmente no ato sexual, ele classifica as relações homossexuais (tanto entre homens como entre mulheres) enquanto incapazes de experimentar completamente o componente narcísico do prazer sexual. Dessa forma, a excitação sexual que a visão da vulva pode provocar em mulheres – conforme retratado nos estudos de Murray e Yates – seria por meio de identificação com a imagem de uma mulher prestes a receber o homem (Devereux, 1983), menosprezando a possibilidade de excitação homossexual entre mulheres.

Por fim, vale ressaltar que, embora o tema da sexualidade feminina seja recorrente na psicanálise e na obra de Devereux, o próprio autor faz a ressalta que “o homem é inerentemente incapaz de empatizar *autonomamente* com as experiências sexuais de uma mulher, e *vice-versa*” (Devereux, 1967, p. 116, tradução nossa)¹⁴⁰, ou seja, tanto homens quanto mulheres são

¹⁴⁰ “[...] the man is inherently incapable of empathizing *self-resonantly* with the sexual experiences of a woman, and *vice-versa*”

incapazes de conhecer empiricamente a vivência do sexo oposto pois não possuem o aparelho fisiológico para tal. Assim,

o simples fato é que uma mulher tentando explicar para um homem qual o sentimento de amamentar está aproximadamente na posição de uma pessoa tentando explicar cores para um homem cego – e o mesmo é um homem que tenta explicar a *experiência* da ejaculação para uma mulher (Devereux, 1967, p. 187, tradução nossa)¹⁴¹

Nesse sentido, Devereux (1967) reconhece que há limites do que ele, enquanto pesquisador, consegue acessar e compreender plenamente justamente por ser homem. Assim, destaca-se que, apesar de dedicar-se a estudar a sexualidade feminina e, em *Baubo: la vulve mythique*, voltar o foco para a vulva na vivência individual da mulher, “algumas atitudes podem, claro, nunca serem completamente aprendidas – por exemplo, porque se é um homem e não uma mulher” (Devereux, 1967, p. 250, tradução nossa)¹⁴².

¹⁴¹ “The simple fact is that a woman trying to explain to a man what nursing feels like is approximately in the position of a person trying to explain color to a blind man – and so is a man who tries to explain the *experience* of ejaculation to a woman”

¹⁴² “Some attitudes can, of course, never be learned – for example, because one is a man and not a woman”

CAPÍTULO 5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho teve como objetivo apresentar como a sexualidade feminina e feminilidade aparecem nas obras de Georges Devereux, em especial, nos textos *A study of abortion: a typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies*, *Mulher e mito* e *Baubo: la vulve mythique*. Considerando que o próprio Devereux se considerava um psicanalista freudiano (o que não significa que Devereux não possui pontos de discordância com Freud), em primeiro momento foram retomadas as teorizações de Freud a respeito do tema a ser estudado. A própria psicanálise nasce do estudo das histéricas de Viena por Freud, sendo que o feminino pode ser considerado como um ponto de origem e, de certa forma, de obscuridade na psicanálise de Freud.

A obra freudiana, ao mesmo tempo que foi revolucionária em seu momento de concepção, também deve ser analisada levando em consideração seu momento de criação, sendo necessário lembrar que, apesar de muito tratar sobre o feminino e sua teoria ter desempenhado papel importante na consagração do movimento de luta das mulheres, Freud era homem e, conforme indica Devereux, há conteúdos os quais o pesquisador nunca terá acesso justamente por conta de seu gênero. Assim, ressaltamos que a obra de Freud não foi isenta de críticas e questionamentos desde o princípio, sendo que Karen Horney foi uma das primeiras a sugerir, em 1926, que uma teoria sobre mulheres fruto da especulação masculina poderia gerar impasses incontornáveis ao tratar a feminilidade como um prolongamento das teorias sexuais infantis masculinas.

Em Freud, o feminino é descrito a partir do masculino, sendo a mulher um ser marcado pela falta do pênis, sendo a vulva e a vagina frutos de uma castração consumada, castração essa que subjuga os destinos da mulher. A mulher é condenada, assim, à inveja do pênis e tem a maternidade como uma possibilidade de substituição do desejo de ter um pênis, considerando o bebê como um símbolo fálico. Além disso, o autor apresenta a mulher como possuidora de um Superego menos severo e com menor capacidade de sublimação. No geral, as críticas de Freud são pela forma conservadora com que ele abordou o tema da sexualidade feminina, limitando-se ao pensamento falocrático da época.

Devereux concorda com a universalidade do complexo de Édipo, mas traz uma perspectiva diferente da de Freud, destacando o desejo dos pais na dinâmica, sendo, então, o Édipo uma reação aos impulsos incestuosos e/ou assassinos dos pais. Vale lembrar que, nesse enquadro do Édipo, o desejo dos filhos não é desconsiderado. Além disso, Devereux discorda

de Freud a respeito da universalidade do período de latência, pontuando que esse é variável conforme os modos de socialização e normas culturais as quais os sujeitos foram submetidos.

Como Freud, Devereux também considera o processo de desenvolvimento sexual da menina mais complexo que o do homem, uma vez que ela deve tornar-se a figura que foi seu primeiro objeto de amor e, nesse sentido, a inveja do pênis seria decorrente, além do descobrimento dos diferentes órgãos sexuais, da descoberta da impossibilidade de ser um parceiro sexual válido para a mãe. Fazemos o destaque para o que Devereux considera como um parceiro sexual válido para a mulher, uma vez que o autor apresenta os órgãos femininos e masculinos como complementares, não completos em si mesmos, mas na relação com o outro. Assim, as relações válidas seriam aquelas que envolvem os genitais femininos e masculinos, pois essas tornariam os genitais completos na interação.

Devereux critica a adoção do homem como padrão social em oposição à mulher, considerando que, para o autor, a diversidade entre homens e mulheres não é um problema a ser resolvido, sendo que a própria preferência pelo homem como modelo de ideal gerou o entendimento da mulher como um homem defeituoso. Contudo, destacamos que Devereux defende a complementariedade e o reconhecimento das diferenças entre os sexos, e não a eliminação dessas. Nesse sentido, afirma o autor que a minimização das diferenças não leva a conclusão de que a mulher é um ser humano e deve ser tratada como tal, mas à reafirmação dos direitos de a mulher ser um homem, ou seja, do apagamento das características femininas em prol da adoção de traços masculinos, visto que a mulher só poderia ser humana se fosse homem. Assim, Devereux reforça a impossibilidade de ser humano antes de ser homem ou mulher, afirmando que essa é uma falácia que nega de forma indireta a existência dos dois sexos, sendo que a masculinidade e feminilidade são inerentes da realidade do ser humano.

Ao passo que Freud apresenta a maternidade como a única via efetiva para tornar-se mulher, Devereux, por meio da análise de relatos de aborto em sociedades ditas “primitivas”, traz à tona também o tema do aborto e seus impactos na vivência individual feminina e na sociedade em que ela está inserida, ressaltando que a decisão por interromper uma gestação não cabe somente à mulher, sendo uma ação atravessada por fatores ambientais, sociais e psíquicos. Ao relatar práticas e técnicas dos povos estudados, Devereux abre possibilidade para pensarmos na mulher como protetora não somente de sua prole, mas de seu povo como um todo, exemplificando situações em que um feto foi abortado para poupá-lo de um destino cruel, como é o caso das mulheres que abortaram para evitar que os filhos fossem escravizados ou por não terem condições materiais de criar muitos filhos e o caso das mulheres Tupinambá que, ao abortarem, pouparam os filhos de serem canibalizados. Devereux também chama atenção para

as formas com que a colonização pode influenciar as práticas culturais de um povo, sendo que a censura de um ato pode acarretar a prática de um ato considerado mais extremo.

Além disso, Devereux explora os sentidos do ato sexual para os povos primitivos, ressaltando que a abdicação do sexo pela gestação ou nascimento de um filho não significa somente a abdicação do orgasmo, mas sim, do único entretenimento amplamente disponível para diversas culturas. Devereux, nesse sentido, afirma a superioridade hierárquica do desejo sexual em detrimento ao impulso materno nas sociedades estudadas, afirmando que o desejo pela maternidade é relacionado com as atitudes dos homens sobre ter ou não filhos e se esse pai seria considerado socialmente adequado. Dessa forma, o autor afirma que os abortos realizados para conquistar ou manter um parceiro são exemplos da predominância do desejo sexual sobre o reprodutivo, sendo que o impulso sexual seria mais forte que o materno. Assim, Devereux afirma que, embora reconfortante, o instinto primordial materno seria apenas um mito masculino.

Sendo o pai considerado inapropriado, o aborto poderia ter um intuito de feri-lo de alguma forma e até castrá-lo, especialmente em locais em que a paternidade é uma forma de avanço social ou um símbolo social da potência do homem. Assim, levando em consideração a tese psicanalítica de que o bebê seria um equivalente do pênis no inconsciente feminino, o aborto seria uma tentativa de castrar o pai visto que a eliminação do bebê estaria diretamente ligada à expectativa de privar o homem do pênis.

Além da tentativa de castrar o pai, o aborto pode ser pensado como uma forma de castração da própria mulher, e conseqüentemente, uma forma de negar a castração primordial feminina. Assim, se a mulher é capaz de abortar, ou seja, se ela pode ser castrada, isso indica que era não o era inicialmente e, se a mulher pode engravidar novamente após um aborto, isto é, se pode regenerar o filho (falo) perdido a cada castração, então seria impossível castrar uma mulher. No geral, Devereux apresenta um olhar compreensivo à mulher primitiva que realiza o aborto, considerando a prática um fenômeno multifacetado e com influências do social, cultural e psíquico. Contudo, ao considerarmos apenas os fatores psíquicos individuais da mulher, vemos o aborto como uma demonstração da potência feminina em controle da sua reprodução, proteção de sua prole e povo e uma forma de tanto demonstrar sua não-castração – e impossibilidade de ser castrada – quanto simbolicamente castrar o pai da criança, retirando dele o faló simbólico que um filho pode representar.

O tema da castração também é discutido quando Devereux discorre sobre os mitos gregos, discorrendo tanto sobre a forma com que as mulheres aparecem nesses mitos quanto sobre a exibição da vulva na Grécia antiga e em outras culturas. Na discussão elaborada em

Mulher e mito, a mulher não aparece como faltante do falo, mas como figuras marcadas pelo excesso, fálicas e castradoras. Ao analisar os mitos, o autor pontua casos em que a mulher pode obter o falo desejado (Cênis-Ceneu) e que as deusas são, em si próprias, o falo (Afrodite e Atena). Ao tratar do matriarcado, o autor afirma que esse invariavelmente levaria à destruição dos homens e miséria das mulheres, afirmando que o regime patriarcal seria o único capaz de garantir a liberdade de ambos os sexos. Vale pontuar que Devereux defende a complementariedade entre os sexos em interação um com o outro, valorizando a diversidade entre homens e mulheres.

Ao tratar da exibição da vulva, o objetivo de Devereux é reestabelecer a importância desse órgão na vivência individual e na cultura, sendo que a vulva e a vagina foram deixadas de lado em predileção ao órgão masculino, trazendo não só o exemplo da Grécia, mas de outras culturas como a egípcia e japonesa. O autor apresenta diferentes significados que a exibição da vulva pode ter, sendo que para mulheres o gesto pode ser uma consolação e provocar o riso, remetendo a sua castração, enquanto para homens, a exibição do genital feminino pode ser visto como uma maldição e prática insultante, a qual pode lembrá-lo da possibilidade de ser castrado.

Devereux retoma a complementariedade entre os sexos, afirmando a existência de um sentimento de fusão na relação sexual, sendo que o órgão sexual do parceiro pode ser sentido, durante o coito, como parte de seu próprio corpo, sem separação entre um e outro. Nesse sentido, o autor apresenta a dificuldade de incorporação dos genitais na figura corporal, o que pode explicar a existência de diversos mitos que narram a origem desses órgãos em específico, sendo que a fantasia que a vulva é fruto de uma mutilação corresponderia à fantasia que o pênis é somente anexado ao corpo.

Em sua discussão, Devereux aparenta quebrar com a centralidade do falo presente na psicanálise freudiana, buscando discutir os genitais femininos por si mesmos e posicionando a vulva em patamar equivalente ao pênis ao pontuar a complementariedade entre os órgãos masculino e feminino. Contudo, vale o ressaltar que, apesar do autor considerar o valor do homem e da mulher como iguais, isso não anula as diferenças entre os sexos, as quais considera essenciais. Além disso, ao mesmo passo de Devereux apresenta a vulva como positiva, o autor ainda considera que a visão da vulva cause angústia de castração e terror nos homens.

Em suma, Devereux tratou o tema da sexualidade feminina e feminilidade de forma, em alguns aspectos, análoga a Freud, contudo, trouxe o acréscimo da antropologia e de sua epistemologia complementarista. Dessa forma, apesar de ser um homem teorizando sobre questões femininas, Devereux reconhece que há aspectos da vivência feminina de sua sexualidade que ele, enquanto homem, jamais terá acesso. Tanto Freud quanto Devereux

pontuam que o percurso do desenvolvimento sexual da mulher é mais complexo que o do homem, contudo, a mulher apresentada por Freud é marcada pela castração e seu desenvolvimento sexual é descrito com base no desenvolvimento masculino, o qual seria o sujeito completo por não ter sido castrado. Já para Devereux, apesar das diferenças, mulheres e homens ocupam posições equivalentes, sendo que ambos são incompletos por si só e se completam na relação. O aborto é visto por Devereux como uma prática que vai além do desejo individual da mulher, sendo permeado por fatores sociais, culturais e econômicos. Assim, o aborto pode visar tanto a proteção da prole quanto o desejo de castrar o pai da criança e a si mesma – o que, na opinião do autor, confirmaria a impossibilidade da mulher de ser castrada. No estudo dos mitos gregos, Devereux depara-se com deusas e mulheres fálicas, indicando os perigos que uma sociedade matriarcal teria nos direitos de homens e mulheres, apresentando, assim, o patriarcado como a única opção para a garantia de direitos de todos. Quanto a exibição da vulva, o autor busca dar à vulva um lugar na vivência individual feminina, já que o pênis sempre ocupou o lugar de destaque na psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antunes, C. L. B. (2015). Hino Homérico à Deméter. *Neolympikai*. Recuperado de: <http://neolympikai.blogspot.com/2015/06/hino-homerico-2-demeter.html>
- Appignanesi, L; Forrester, J. (2011). *As mulheres de Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Arán, M. (2000). Feminilidade, entre Psicanálise e Cultura: Esboços de um Conceito. *Revista Saúde Coletiva*, 169 – 195.
- Araújo, A. R. A. (2016). *Trinta e cinco anos no limbo e outros tantos mais*. (Dissertação de Mestrado). Instituto Universitário de Lisboa. Escola de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa, Portugal. Recuperado de: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/12860/1/2016_ECSH_DA_Dissertacao_Ana%20Rita%20Assuncao%20Araujo.pdf
- Bastide, R. (1971). Prefácio. In G. Devereux, *Ensayos de etnopsiquiatria general* (pp. 9-19). Barcelona, Espanha: Barral Editores
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11(1), 45-54.
- Birman, J. (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Birman, J. (2001). *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Bloch, G. (2012). *Georges Devereux, sa vie, son ouvre, et ses concepts: la naissance de l'ethopsychanalyse*. Paris, França: Éditions Universitaires Européennes.
- Campos, L. P. L. 2006. *As repercursões psicológicas da gravidez no pai*. *Mental*, 147–160. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/420/42000709.pdf>.
- Cardoso, M. C. R. (2019). *A sexualidade feminina em “Mulher e Mito” de Georges Devereux* (Relatório final – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Brasil.
- Cerea, A. (2016) *Al di là dell'etnopsichiatria. Georges Devereux tra scienza ed epistemologia*. (Tese de Doutorado) Università di Bologna in cotutela con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Bologna/Paris. Recuperado de <http://amsdottorato.unibo.it/7712/>
- Chagas, R. S. (2017). *Sabe com quem você está falando? A ausência de conhecimentos multiculturais na formação de psicólogos* (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, Brasil: Recuperado de: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20115/2/Reimy%20Solange%20Chagas.pdf>
- Chaves, E. (2013). Tradução: “A cabeça da Medusa” (Sigmund Freud, 1940/1922). *Clínica & cultura*. Recuperado de: <https://periodicos.ufs.br/clinicaecultura/article/download/1938/1698>

- Chemouni, J. (2007). Vie et œuvre de Georges Devereux: brève chronologie. *Le Coq-héron*. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2007-3-page-11.htm?contenu=article>
- Delcourt, M. (1953). La legende de Kaineus. *Revue de l'Histoire des Religions*. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1953_num_144_2_6001
- Deutsch, H. (1944). *The Psychology of Women*. Nova York, Estados Unidos da América: Grune & Stratton.
- Devereux, G. (1953). Why Oedipus killed Laius: A note on the complementary Oedipus complex in Greek drama. (pp. 132-141). *The International Journal of Psychoanalysis*.
- Devereux, G. (1958). The significance of the External Female Genitalia and of Female Orgasm for the Male (pp. 278-286). *Journal of the American Psychoanalytic Association*. Recuperado de: <https://pep-web.org/browse/apa/volumes/6#278>
- Devereux, G. (1960). The Female Castration Complex and Its Repercussions in Modesty, Appearance and Courtship Etiquette (pp. 3-19). *The Johns Hopkins University Press*. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/26301676>
- Devereux, G. (1967). *From anxiety to method in behavioral sciences*. Paris, França: Mouton & Co.
- Devereux, G. (1971). Las pulsiones canibalísticas de los padres. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*. (pp. 159-176). Barcelona, Espanha: Barral Editores. Publicado originalmente em 1966.
- Devereux, G. (1971). Negativismo social y psicopatología criminal. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p. 125-140. Barcelona, Espanha: Barral Editores. Publicado originalmente em 1940.
- Devereux, G. (1972). *Etnopsicanálise complementarista*. Buenos Aires, Argentina: Armorou Editores.
- Devereux, G. (1976). *A study of abortion in primitive societies: a typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 preindustrial societies*. Nova York, Estados Unidos da América: International Universities Press. Publicado originalmente em 1955.
- Devereux, G. (1978). *Ethnopsychiatrie*. Recuperado de: <http://gezarheim.pagesperso-orange.br/html/iatrica.htm>
- Devereux, G. (1982). *Mulher e Mito*. Campinas, São Paulo: Papirus
- Devereux, G. (1983). *Baubo: la vulve mythique*. Paris, França: Jean-Cyrille Godefroy.
- Devereux, G. (1983). La délinquance sexuelle des jeunes filles dans une société "puritaine". In G. Devereux. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. (pp. 254-297). Gallimard. Publicado originalmente em 1964.

- Devereux, G. (1985) L'influence des modèles culturels de pensée sur les théories psychiatriques et modernes. (pp. 311-348). In G. Devereux. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, França: Champs Flammarion. Publicado originalmente em 1958.
- Devereux, G. (2013). *Psychotérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*. Paris, França: Fayard. Original publicado em 1951.
- Devereux, G. (2018). *Da angústia ao método nas ciências do comportamento* (G. I. Binkowski, tradução e apresentação). Lacuna: Uma Revista de Psicanálise, (6), 7. Recuperado de: <https://revistalacuna.com/2028/11/21/n06-07/>. Originalmente publicado em 1967.
- Domingues, E., & Wonsoski, W. (2023). *Contribuições de Georges Devereux à metodologia de pesquisa em ciências humanas*. Memorandum. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/40385>
- Emidio, T. S. (2011). *Diálogos entre feminilidade e maternidade: um estudo sob o olhar da mitologia e da psicanálise*. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Enriquez, E. (1990). *Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Farias, C. N. F., & Lima, G. G. (2004). A relação mãe-criança: esboço de um percurso na teoria psicanalítica. *Estilos da Clínica*, 12-27. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282004000100002#:~:text=Para%20Freud%2C%20de%20in%C3%ADcio%2C%20ambos,diferentes%20para%20os%20dois%20sexos
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. (pp. 182-192). In S. Freud. *Obras completas: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1924.
- Freud, S. (2021). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. (pp. 259-276). In S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica. Publicado originalmente em 1925.
- Freud, S. (2021). Conferências de introdução à psicanálise: A vida sexual humana. (pp. 187-210). In S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica; Publicado originalmente em 1916.
- Freud, S. (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise: A feminilidade. (pp. 263-293). In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1933.
- Freud, S. (2021). O declínio do complexo de Édipo (pp. 247-258). In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica; Publicado originalmente em 1924.
- Freud, S. (1996). O humor (pp. 98-103). In: S. Freud. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro, RJ: Imago. Publicado originalmente em 1927.

- Freud, S. (2021). O tabu da virgindade (pp. 155-178). In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica. Publicado originalmente em 1918.
- Freud, S. (2010). Sobre a sexualidade feminina. (pp. 371-398). In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1931.
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1905.
- Homero. (2015). *Odisséia*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.
- Horney, K. (1991). A fuga da feminilidade. In: *Psicologia feminina*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand. Publicado originalmente em 1926.
- Iannini, G. & Tavares, P. H. (2021). Sobre amor, sexualidade, feminidade. (pp. 7-35). In S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Jones, S. (2019). “Sheela-na-gig”: A história das esculturas de mulheres nuas “exibicionistas” em igrejas britânicas. *BBC News Brasil*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47286830>
- Kehl, M. R. (2021). Freud e as mulheres. In S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Koedt, A. (1968). *The Myth of the Vaginal Orgasm*. Somerville, EUA: New England Free Press.
- Lapl-de-Groot, J. (1967). La evolución del complex de Edipo en las mujeres. (pp. 49-70). In: E. Jones (Org). *Psicoanálisis y Sexualidad Feminina*. Buenos Aires, Argentina: Hormé/Paidós. Publicado originalmente em 1927.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. (2001). *Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Laplanche, J. (2015). O gênero, o sexo e o Sexual. In J. Laplanche. *Sexual: A sexualidade ampliada no sentido freudiano*. Porto Alegre, RS: Dublinense.
- Laplantine, F. (2003). *Aprender antropologia*. São Paulo, SP: Brasiliense. Publicado originalmente em 1943.
- Laplantine, F. (1994). *Aprender etnopsiquiatria*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Lima, J. L. (2024). *Transmissões do feminino*. Porto Alegre, RS: Artes & Ecos.
- Maldonado, M. T.; Dickstein, J.; Nahoum, J. C. (1997). *Nós estamos grávidos*. São Paulo, SP: Saraiva.

- Marcos, C. (2011). Mãe e filha – Da devastação e do amor. *Tempo psicanalítico*, 269-284. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382011000200002.
- Martínez, V. C. V. (2001). A nudez (pp. 41 – 52). *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Recuperado de: <https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v4n2/1415-4714-rlpf-4-2-0041.pdf>.
- McDougall, J. (2001). *As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Molina, J. A. (2011). *O que Freud dizia sobre as mulheres*. São Paulo, SP: Cultura Acadêmica.
- Moral-Ledesma, B. (2000). Sexe des femmes, sexe des sœurs: les organes génitaux féminins à Chuuk (Micronésie) (pp. 49-63). *Journal de la Société des océanistes*. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_2000_num_110_1_2115
- Moura, C. E. O., & Domingues, E. (2023). Georges Devereux e a antropologia. *Acta Scientiarum*, 45. Recuperado de: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/69515/751375156852>
- Nathan, T. (2012). *Ethno-roman*. Éditions Grasset & Fasquelle.
- Neuburger, R. (2011). Prefácio (pp. 7-18). In: G. Devereux. *Baubo: la vulve mythique*. Éditions Payot & Rivages.
- Nunes, S. A. (2000). *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Ovídio. (2020). *Metamorfoses*. LeBooks.
- Periáñez, M. (2007). Ce sexe qui em devient un. *Le Coq-héron*, 85-101. Recuperado de: Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2007-3-page-85.htm>
- Raphael-Leff, J. (1997). *Gravidez: a história interior*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Rosa, C. T. (2024). *As pioneiras da psicanálise: história e feminilidade*. Porto Alegre, RS: Artes & Ecos.
- Roudinesco, E. (1998). Préface. (pp. 8 – 29). In G. Devereux. *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*. Fayard.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (Vera Ribeiro e Lucy Magalhães, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Simanke, R. T., & Caropreso, F. (2018). Considerações preliminares acerca de um método histórico-conceitual para a pesquisa teórica em psicanálise. In L. Fulgencio (Org.),

Modalidades de Pesquisa em Psicanálise: Métodos e Objetivos (pp. 55–68). São Paulo, Brasil: Zagodoni.

Solanas, V. (2014). SCUM Manifesto. *Herética edições lesbofeministas independentes*. Curitiba, PR. Publicado originalmente em 1967.

Sousa, A. S., Oliveira, G. S., & Alves, L. H. (2021). A pesquisa bibliográfica: Princípios e fundamentos. *Cadernos da Fucamp*, 20, 64–83. Recuperado de: <https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/2336>

Wonsoski, W., & Domingues, E. (2021). Georges Devereux: Um psicanalista freudiano? *Subjetividades*, 1–12. Recuperado de: <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/e10957/pdf>

Wonsoski, W. (2020). *Contribuições de Georges Devereux à psicanálise, à metodologia e à clínica transcultural* (Dissertação de Mestrado) Universidade Estadual de Maringá, Maringá. Recuperado de: <http://www.ppi.uem.br/arquivos-para-links/teses-e-dissertacoes/2020/wanessa>