



Uma história social do conceito de feminilidade na psicanálise de 1910 a 1930

Gustavo RODRIGUES ROCHA
Luana FONSECA DA SILVA ROCHA



RESUMO

Este artigo examina o papel que teve a perspectiva da sociedade vitoriana do início do século xx sobre a mulher em moldar o conceito de feminilidade na psicanálise freudiana. Partimos dos trabalhos de Sigmund Freud e algumas de suas mais importantes ideias. A concepção de Freud sobre a feminilidade será então vista sob o contexto social e histórico mais amplo de seu tempo. Esse passo – que nos levará a examinar históricas, mulheres médiuns, telegrafistas, ativistas, telefonistas e datilógrafas – lançará algumas luzes sobre a concretude das abstrações da psicanálise a respeito das mulheres.

PALAVRAS-CHAVE • Psicanálise. História das mulheres. Feminilidade. História da Psicologia. História da Psicanálise.

INTRODUÇÃO

A história da psicologia profunda, ou da psiquiatria dinâmica, é extremamente frutífera à investigação de questões de gênero, etnia (ou raça) e classes, ou seja, estudos culturais, estudos de gênero, feminismo e estudos pós-coloniais.

Neste artigo, a *Belle époque* é o palco de uma reflexão sobre as definições de feminilidade e a subversão desses significados entre históricas, cientistas, médiuns, ativistas, secretárias, telegrafistas, telefonistas e datilógrafas na virada do século xix. Primeiro, examina-se a construção do conceito de feminilidade na obra freudiana. Segundo, busca-se investigar a ordem social que definia esse conceito e sua relação com a histeria, assim como as formas pelas quais as primeiras históricas já subvertiam essa ordem. Terceiro, apresenta-se a relação entre a psicologia profunda e, em particular, a psicanálise e o espiritismo no contexto da virada do século xix. Finalmente, conclui-se mostrando como a ambiguidade de significações desse contexto histórico das médiuns e históricas comporta duas interpretações contraditórias de submissão e subversão do establishment androcêntrico do início do século xx.

I O CONCEITO DE NATUREZA FEMININA NA OBRA DE FREUD NA VIENA DO INÍCIO DO SÉCULO XX

O conceito de feminilidade é formulado ao longo da obra de Sigmund Freud dentro do período das décadas de 1910 a 1930. No terceiro ensaio dos seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (cf. Freud, 1996 [1905]), intitulado “As transformações da puberdade”, o médico de Viena pouco diferencia a formação da natureza feminina da natureza masculina. A sua teoria da sexualidade infantil de 1905 – pedra angular de toda a teoria psicanalítica ulterior – passou pela sua primeira revisão com a introdução das teorias do narcisismo (cf. Freud, 1996 [1914b]) e da libido (cf. Freud, 1996 [1915a]).

Nesses dois artigos a distinção entre libido de objeto – em que o sujeito ama a pessoa que o assiste ou o protege – e libido de ego – em que o sujeito ama um objeto modelado pelo seu amor por si próprio – acaba por definir uma diferença fundamental entre o desenvolvimento do menino e da menina. Os conceitos de masculinidade e feminilidade são moldados, neste caso, pela escolha objetal nessa fase do desenvolvimento, a saber, da passagem do amor narcísico ao amor objetal.

As diferenças anatômicas entre meninos e meninas tomadas pelo prisma dessas categorias de desenvolvimento infanto-juvenil psicanalíticas acabaram por resultar nas oposições entre “complexo de castração” e “inveja do pênis”, como vicissitudes distintas pelas quais passam meninos e meninas em seus desenvolvimentos. Entre os textos principais dessa construção encontram-se “A organização genital infantil” (cf. Freud, 1996 [1923c]), “A dissolução do complexo de Édipo” (cf. Freud, 1996 [1924b]), e “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (cf. Freud, 1996 [1925]).

Esse modelo freudiano a respeito do destino das relações posteriores que emergem a partir da repetição inconsciente das vicissitudes da libido da primeira infância é aplicado em seus trabalhos seguintes ao caso da mulher em particular. Entre os textos principais dessa construção encontram-se “Sexualidade feminina” (cf. Freud, 1996 [1931]), e “Feminilidade” (cf. Freud, 1996 [1933]), nos quais Freud descreveu como faltando à menina o motivo que conduz o menino a superar o complexo de Édipo, a saber, o medo da castração.

A natureza feminina é definida – ao fim e ao cabo – como o “negativo neurótico da perversão de seu duplo masculino” (Assoun, 1993, p. 13). A natureza da mulher é definida, negativamente, pela natureza do homem, como o que não é, muito embora, de certo modo, desejaria tornar-se.

Na maneira de pensar de Freud, a menina começa a fase fálica ao descobrir que *não é homem*. Conforme Freud, a mulher nunca consegue vencer essa decepção. A vida inteira, tem inveja do homem possuidor de um pênis: *a inveja do pênis (Penisneid)*. Isso quer

dizer: *na psicologia profunda analítica, o homem é o protótipo da pessoa humana plenamente realizada. A mulher é um ser deficiente; o segundo sexo (le deuxième sexe)* (Berg, 1970, p. 110).

Todavia, a despeito de sua pesquisa ao longo desse período, Freud confidenciou à sua amiga Marie Bonaparte em 1925: “A grande questão para a qual não encontrei resposta, nem para mim mesmo, apesar dos meus 30 anos de estudos sobre a alma feminina, é a seguinte: ‘O que quer a mulher?’” (Bertin, 1989, p. 103). O “querer da mulher”, quando reformulado, não somente em um contexto biológico, mas também dentro de um contexto histórico, desfaz o feitiço que se alcança ao substantivá-lo. A palavra “feminilidade”, como sinônimo de “natureza feminina”, evidencia uma determinada hipóstase de uma contingência histórico-social.

As relações e estruturas sociais são às vezes reificadas em modelos e conceitos científicos (perdendo a sua natureza histórica). O objetivo deste artigo será retomar a pergunta de Freud a respeito da “natureza do feminino”. Entretanto, deslocando-a de suas supostas bases naturais (anatômicas, fisiológicas e psíquicas) e assentando-a sob o seu contexto histórico, a saber, aquele da criação da psicanálise no início do século xx, procura-se, portanto, tornar histórico o conceito de feminilidade, ao invés de substancializá-lo.

2 DOS CONCEITOS DE NATUREZA À NATUREZA DOS CONCEITOS: O PARADIGMA DAS HISTÉRICAS, ATIVISTAS E CIENTISTAS

Estudos etnopsicológicos recentes têm produzido uma enorme quantidade de evidências da não universalidade das categorias fundamentais das ciências do psiquismo – psicologia, psiquiatria e psicanálise – tais como, em psicologia, por exemplo, as categorias de cognição, emoção, personalidade, aprendizagem, inteligência e motivação (cf. Markus & Kitayama, 1991; Kitayama & Markus, 1994). Dessa forma, torna-se patente a natureza histórica dos conceitos e categorias da psicologia moderna.

As categorias psicológicas, por sua vez, tais como personalidade (categoria que presume a existência de indivíduos cujos atributos são abstraídos e isolados de suas esferas sociais), fundamentam-se em distinções que, também, são construções históricas, como a própria distinção entre indivíduo e sociedade, ou a oposição entre racional e irracional, ou a separação entre cognitivo e afetivo (cf. Taylor, 1989; Rose, 1998).

A historiografia recente da psicologia e da psicanálise tem cumprido – em uma narrativa onde história intelectual, história social e biografia não se separam – a tarefa de superar essa perspectiva a-histórica e presenteista da história da psicologia e da psicanálise comumente encontradas em livros-textos e em histórias whig da psicolo-

gia e da psicanálise (cf. Danziger, 1990, 1997; Roazen, 2000; Smith, 2013a).

A posteridade interpretou como uma ideia fixa a convicção de Freud na influência da falta de pênis na configuração da feminilidade. O próprio Freud promovia debates à medida que edificava as suas teorias. O primeiro debate sobre o conceito de feminilidade ocorreu entre Freud e suas discípulas mulheres ainda nas décadas de 1920 e 1930 – como Karen Horney, Melanie Klein e Helene Deutsch. Destas, algumas foram críticas – como Horney –, algumas foram subservientes – como Deutsch –, à teoria da “inveja do pênis”.

A tese da “inveja do pênis” suscitou entre as feministas a maior oposição à psicanálise, oposição presente, por exemplo, nos trabalhos de Simone de Beauvoir, Betty Friedan e Kate Millett. A história das relações entre feminismo e psicanálise é ambivalente. Ao longo das décadas posteriores ao seu falecimento, o retrato do médico de Viena construído pelas feministas oscilou de principal oponente ideológico do feminismo a de seu padroeiro e precursor.

De toda sorte, a constituição do conceito de feminilidade na obra de Freud já havia sido criticada, uma década após a morte do pai da psicanálise, pela feminista Simone de Beauvoir, em sua obra *O segundo sexo*, de 1949, de um ponto de vista que interessa a este artigo.

As duas críticas essenciais que podem ser feitas a essa descrição provêm do fato de Freud tê-la calcado sobre um modelo masculino. Ele supõe que a mulher sente um homem mutilado. Porém, a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização; muitos psicanalistas admitem hoje que a menina lamenta não ter pênis, mas sem supor, entretanto, que ele lhe foi tirado; e nem isso é tão generalizado; não poderia tal sentimento nascer de simples confrontação anatômica; muitas meninas só tardiamente descobrem a constituição masculina e, se a descobrem, é apenas pela vista. Já o menino tem de seu pênis uma experiência viva que lhe permite orgulhar-se dele, mas esse orgulho não tem um correlativo imediato na humilhação de suas irmãs, porque estas só conhecem o órgão masculino na sua exterioridade. Essa excrescência, esse frágil caule de carne só lhe pode inspirar indiferença e até repugnância; a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-la (Beauvoir, 1949, p. 61-2).

Há na obra de Freud, portanto, como apontou a feminista francesa, uma inversão entre *explanandum* (a descrição do fenômeno) e *explanans* (a explicação do fenômeno). Nas palavras da filósofa Simone de Beauvoir, a respeito da “inveja do pênis” e suas consequências, “Freud a encara [a inveja do pênis] como existente quando seria preciso explicá-la” (p. 62).

Deve-se, por conseguinte, de modo a explorar o insight original de Simone de Beauvoir, revertê-los (*explanandum* e *explanans*), ou seja, passar do conceito de “na-

tureza feminina” à natureza do conceito de feminilidade. Três serão as ferramentas utilizadas a fim de levar a cabo essa reversão:

- (1) a própria psicanálise;
- (2) a metodologia e a abordagem da história social;
- (3) o frutífero diálogo entre feminismo e estudos de ciências.

Os dois últimos instrumentos não estavam disponíveis à época da crítica de Simone de Beauvoir.

Em primeiro lugar, portanto, deve-se apontar que a “cura pela fala” é o primeiro nome que a psicanálise recebeu, cunhado pela paciente histérica Bertha Pappenheim estudada por Sigmund Freud e Josef Breuer; caso publicado, com o pseudônimo de Anna O., em *Estudos sobre a histeria* (cf. Freud, 1996 [1893-1895]). O fundador da psicanálise teve o mérito de desenvolver a escuta psicanalítica, a escuta da mulher histérica, inexistente, por exemplo, no Hospital de Salpêtrière.

Em segundo lugar, a história social, assim como a psicanálise, teve o mérito de escutar as vozes daqueles sem história, a chamada “história do povo” (“*people’s history*”), ou, neste caso, “história das mulheres” (“*women’s history*”). A história social pode oferecer as ferramentas (a chamada “história de baixo para cima”) para encarnar o “negativo neurótico”, apontado por Assoun, nesse recorte geográfico e temporal da Viena do início do século xx. A “história de baixo para cima” retira os holofotes dos “grandes homens” e os coloca nas “pessoas comuns”.

As histéricas do famoso Hospital de Salpêtrière eram verdadeiros objetos (e não sujeitos) da pesquisa de Jean-Martin Charcot e representavam o lado fragilizado. Os conceitos e métodos de tratamento foram forjados dentro de uma linguagem masculina. Nesse sentido, a história das mulheres, uma escrita historiográfica crítica à historiografia hegemônica, predominantemente androcêntrica e falocêntrica, pode contribuir para essa investigação.

Em terceiro lugar, a epistemologia feminista contribuiu para esclarecer os pontos cegos da filosofia e da história das ciências, examinando como os gêneros influenciam as categorias de pensamento, as práticas de investigação e o contexto da justificativa na produção do conhecimento científico. As pesquisadoras Donna Haraway, Evelyn Fox Keller e Sandra Harding são exemplos de pioneiras na aproximação entre feminismo e estudos de ciências.

A partir dessas observações preliminares, e de modo a reverter *explanandum* e *explanans*, começamos por ressaltar que o conceito de feminilidade é sustentado por uma série de categorias auxiliares – como a própria classificação das psicopatologias, realizadas pela psiquiatria e pela psicanálise no século xix – que desvela as condições sociais das mulheres da *Belle époque*.

Os papéis sociais do homem e da mulher são revelados na própria classificação das patologias psíquicas. A neurose obsessiva é geralmente associada ao homem (assim como a neurastenia). A histeria é geralmente associada à mulher. Essa divisão

social do trabalho presente na taxonomia das psicopatologias é a primeira pista que se pretende seguir nesta investigação.

Sigmund Freud esboçou na metade da década de 1890 a sua classificação das neuroses em dois de seus trabalhos (cf. Freud, 1996 [1894]; 1996 [1896]). As neuroses foram divididas entre “neuroses atuais” e “psiconeuroses”. As “neuroses atuais” foram divididas entre “neurastenia” e “neurose de angústia”. As psiconeuroses foram divididas em “histeria” e “neurose obsessiva”.

O caso clássico de neurose obsessiva na obra freudiana é o “homem dos ratos” (caso do seu paciente Ernst Lanzer), publicado como “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (cf. Freud, 1996 [1909]). Os casos clínicos clássicos de histeria na obra psicanalítica de Freud são os cinco casos dos *Estudos sobre a histeria*, a saber, Srta. Anna O., Sra. Emmy von N., Miss Lucy R., Katharina e Srta. Elisabeth von R. (cf. Freud, 1996 [1893-1895]), e o caso Dora publicado como “Fragmento da análise de um caso de histeria” (cf. Freud, 1996 [1905a]).

Portanto, das descobertas das profundezas do inconsciente busca-se as profundezas da estrutura histórico-social da *Belle époque*. O filósofo e historiador da psicanálise, Paul-Laurent Assoun captou essa pista.

A histórica, o exemplo mais eminente da mulher enquanto sintoma da cultura, é aquela que denuncia através de seu sintoma uma das causas de sua infelicidade: uma civilização demasiadamente fálica que se opõe a seu querer feminino, ou pelo excesso (supervalorização sexual) ou pela falta (depreciação amorosa). A recusa à feminilidade imposta pela civilização, seja por processos claros ou sutis de repressão, neurotiza a mulher, restando a esta apenas encarnar o negativo neurótico da perversão de seu duplo masculino (Assoun, 1993, p. 13).

Assim sendo, como se pretende evidenciar ao longo do artigo, a divisão de gêneros encontrada na taxonomia das psicopatologias parece reproduzir uma determinação histórica na divisão social do trabalho entre o ambiente doméstico (feminino) e o profissional (masculino).

O primeiro ambiente, doméstico (feminino), é associado à passividade; enquanto o segundo, profissional (masculino), à atividade. O destino e a história de Bertha Pappenheim (1859-1936) – pouco investigada nas histórias tradicionais da psicanálise – exemplifica o escopo e o método a que esta investigação pretende chegar.

Pappenheim foi tratada por Josef Breuer entre 1880 e 1882. Todavia, a sua recuperação foi progressiva e desenvolveu-se ao longo dos anos em um contexto biográfico que se moveu da “cura pela fala” para um engajamento social e político. Primeiro, a “cura pela fala” tornou-se “cura pela escrita”.

Em 1888, Bertha se mudou para Frankfurt. De início, engajou-se em atividades literárias, usando seu talento para contar histórias, tão importante para a fundação da psicanálise, em um pequeno livro de contos para crianças, cujo teor é muito semelhante ao das histórias com que Breuer a ouviu iniciar a “cura pela fala” (Appignanesi & Forrester, 2010, p. 140).

Segundo, a “cura pela escrita” tornou-se “cura pelo ativismo social e político”.

No início dos anos 1890, Bertha começou a recuperar sua identidade judaica recalçada (que seria eliminada por completo do caso clínico relatado por Breuer) por meio do compromisso ativo com o trabalho social: primeiramente nas cozinhas onde se faziam sopas para os imigrantes judeus vindos do leste europeu, depois em uma pequena escola maternal judaica, em aulas de costura e em um clube para moças.

Em 1898, iniciou o que seria uma carreira fecunda de jornalista e panfletária com um artigo sobre educação de mulheres jovens da classe média, defendendo que fossem preparadas para ter uma vida independente e que conhecessem o mundo real, em vez do mundo protegido em que viviam confortavelmente em família.

Em 1899, traduziu para o alemão *Defesa dos direitos das mulheres*, de Mary Wollstonecraft, e escreveu uma peça intitulada *Direito da mulher*, que punha em relevo a exploração política, econômica e sexual das mulheres (Appignanesi & Forrester, 2010, p. 141).

Finalmente, como notam esses autores, “Pappenheim se tinha tornado uma autêntica feminista, uma profissão paralela para muitas pacientes histéricas de Freud” (Appignanesi & Forrester, 2010, p. 141). Em 1902, fundou uma instituição chamada “Assistência da mulher”. Em 1904, fundou a “Liga das mulheres judias”. O caminho de Pappenheim tornar-se-ia paradigmático.

A “utopia social” sonhada nas sessões clínicas e em contos infantis saltou do papel para a vida real. A feminista Dianne Hunter captou esse modelo quando afirmou: “o feminismo é a histeria transformada, ou, mais precisamente, aquela histeria era um feminismo sem uma rede social no mundo exterior” (Hunter, 1983, p. 485). A presença ou a ausência de “uma rede social no mundo exterior”, ou a passagem da passividade para a atividade, determinou em vários casos – para além da técnica analítica, para além da “cura pela fala” – o sucesso ou o fracasso da recuperação de muitas pacientes histéricas. O paradigma de Pappenheim é especialmente interessante naquelas circunstâncias em que as próprias pacientes analisadas tornaram-se psicanalistas. A lista não exaustiva inclui Sabina Spielrein, paciente de Jung que também influenciou Freud; Helene Deutsch (1944), Joan Rivière (1929), e Eva Rosenfeld, que fundou uma escola para garotas, sendo psicanalista e pedagoga.

A austríaca Hermine Hug-Hellmuth – que ingressou na Universidade de Viena no primeiro ano em que a instituição permitiu a matrícula de mulheres –, Anna Freud e Melanie Klein estão entre as primeiras analistas que se dedicaram à psicanálise infantil. As amigas de Freud – Marie Bonaparte (1953 [1951]) e Lou Andreas-Salomé – também se tornaram psicanalistas.

Se as histéricas que se tornaram ativistas subverteram o status quo masculino no campo prático, as primeiras mulheres que se tornaram psicanalistas subverteram-no no campo teórico da própria psicanálise – como o exemplo de Karen Horney que, no congresso internacional de psicanálise em Berlim em 1922, questionou a teoria da “inveja do pênis” (cf. Gay, 1988, p. 522).

Finalmente, os dois casos paradigmáticos, a saber, de ativistas e cientistas (como as psicanalistas supracitadas), são ilustrados de maneira exemplar pelo destino das duas filhas de Emmy von N. (o primeiro caso de Freud em “Estudos sobre a histeria”). Fanny Moser (o seu nome verdadeiro) nasceu em 1848 e foi tratada por Freud pela primeira vez em 1889. A sua filha mais velha, Fanny, tornou-se médica e pesquisadora em zoologia e publicou trabalhos importantes sobre vertebrados. A sua filha mais nova, Mentona, rebelou-se contra a ordem vigente e os seus privilégios de



Figura 1. O “arco de círculo”, figura encontrada no livro de Paul Richer (1849-1933), assistente de Charcot no Hospital de Salpêtrière de 1882 a 1896, na edição de 1885 de seus *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*, p. 69.

classe e tornou-se uma ativista. Os dois caminhos são os dois paradigmas das ativistas e das cientistas. Em todo caso, há um histórico subversivo que se desenrola da “cura pela fala” para uma forma de vitalidade pragmática: um envolvimento socialmente engajado que afronta o suposto “papel da mulher” da Viena do início do século xx. Portanto, poder-se-ia concluir que na classificação das patologias psíquicas há bastante conteúdo socialmente determinado.

O sintoma histérico revela não apenas um “estado de espírito”, mas também um estado de coisas e de relações na sociedade de um determinado período histórico. O sintoma corporal da histérica revela o sintoma social da *Belle époque*. O psiquiatra J. H. van den Berg, por exemplo, comenta assim a respeito do “arco de círculo” (“arc de cercle”), um sintoma histérico comum à época (ver Fig. 1):

pacientes femininas apresentavam muitas vezes esse aspecto, de modo a ser conhecido como um sintoma neurótico importante. Em nosso tempo, o sintoma tornou-se, de novo, extremamente raro, se ainda existe. Eu mesmo cheguei a ver uma só vez o “arc de cercle” – esse é o nome do sintoma – e isso já faz vinte e cinco anos (Berg, 1970, p. 173).

Berg entende e defende nesse trabalho histórico que as categorias da psicologia profunda (domínio não exclusivo à psicanálise), assim como os fenômenos investigados, são produtos da sociedade vitoriana do início do século xx. “A psicologia profunda não existia no século xvii, pois não era necessária; porque as relações não a exigiam” (Berg, 1970, p. 22).

Com efeito, a histeria desapareceu da taxonomia das psicopatologias a partir da reforma psiquiátrica da década de 1970 sob o domínio do antipsicanalítico DSM III (Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais). O quadro da histeria fragmentou-se em diversos diagnósticos (como transtorno de personalidade *borderline*, transtorno de personalidade múltipla, anorexia, doenças psicossomáticas, e assim por diante).

Portanto, se, a partir do estudo clínico da histeria, Freud aos poucos delinea os seus conceitos, ao revelar-se o aspecto histórico dos quadros clínicos, também se revela a natureza histórica do conceito de feminilidade. As primeiras analistas e, depois, as feministas da geração posterior, realizaram essa subversão semântica questionando o conceito de “natureza feminina”.

3 O CONCEITO DE REPRESSÃO NA OBRA DE FREUD E NO CONTEXTO DO ESPIRITISMO

A filha mais velha de Emmy von N., a cientista Fanny, para além de sua carreira em medicina e de sua pesquisa científica, interessou-se também pelos relatos de espíritos

e dedicou-se à parapsicologia. Esse percurso da biografia de Fanny pode soar estranho (como interesses desconexos) aos ouvidos de um cientista em nossos tempos. Todavia, tanto quanto foi o surgimento da psicologia profunda, o espiritismo foi um fenômeno cultural da virada do século XIX.

A historiografia da psicologia profunda começa com a obra monumental de Henri Ellenberger (1970), que, assim como os trabalhos posteriores dos historiadores da psicologia profunda Berg (1970) e Adam Crabtree (1993), ajudou a esclarecer as relações históricas entre o espiritismo e a psicologia profunda e as suas raízes comuns (como o exorcismo, o mesmerismo e o magnetismo). As relações, por sua vez, entre o espiritismo e as questões das mulheres na virada do século XIX têm sido exploradas por autores recentes como Braude (1989), Owen (1989), Lehman (2009) e Galvan (2010).

O arcabouço empírico a partir do qual se construiu a psicologia profunda é muito diverso (como se pode notar pela consulta às obras de seus criadores), encontrando-se entre os elementos empíricos os sintomas neuróticos (como no caso nuclear da histeria), os sonhos e atos falhos da vida cotidiana, o “automatismo psíquico” (como a “escrita automática”), o hipnotismo e o espiritismo (e o estado de transe mediúnico), assim como o mesmerismo – ou magnetismo – e os relatos de exorcismo e possessão demoníaca dos séculos XVII e XVIII.

Com relação ao espiritismo, ao magnetismo e ao estado de transe mediúnico, o trabalho de doutorado, por exemplo, do psicólogo Carl Gustav Jung, que trabalhou com cerca de quinze supostos médiuns ao longo de sua carreira. A médium estudada por Jung no estudo de caso de sua tese era sua prima Helene Preiswerk (cf. Jung, 2011 [1902]). O primeiro artigo científico, a título de mais um exemplo, do psicanalista Sandor Ferenczi, tratava expressamente do espiritismo (cf. Ferenczi, 1963 [1899]).

Entre os trabalhos mais célebres oriundos de estudos com médiuns no final do século XIX está a obra de Théodore Flournoy. O psicólogo e médico suíço, professor da Universidade de Genebra, tendo estudado em Leipzig com Wundt, investigou durante cinco anos a médium Hélène Smith (cujo nome verdadeiro era Catherine Müller). O estudo de Flournoy tornou-se uma das fontes mais ricas para a elaboração de sistemas de psicologia profunda.

O psicólogo William James também estudou durante duas décadas a médium Leonora Piper. Frederic Myers estava entre os colegas de William James. O neurologista George Beard, que cunhou o termo neurastenia, também se interessou pela psicologia do espiritismo (Beard, 1879). O psicólogo e filósofo Pierre Janet, como último exemplo, em seu clássico *L'automatisme psychologique*, dedicou o terceiro capítulo, da segunda parte, ao fenômeno do espiritismo (cf. Janet, 1889).

Com relação aos relatos de exorcismo e possessão demoníaca, por exemplo, em carta a Fliess em 1897, Freud escreveu: “você se lembra de que eu sempre disse que a teoria medieval da possessão pelo demônio, sustentada pelos tribunais eclesiásticos,

era idêntica à nossa teoria de um corpo estranho e de uma divisão da consciência? Dentro em breve, precisarei pesquisar a bibliografia sobre o assunto” (Freud, 1996 [1886-1899], p. 290). De fato, Freud tratou da neurose demoníaca, baseando-se em manuscritos do século XVII sobre um caso de possessão demoníaca (cf, Freud, 1996 [1923b]).

A fim de explorar essa relação privilegia-se a interpretação da psicologia profunda a respeito do estado de transe mediúnico. Ao final do século XIX, os criadores da psicologia profunda chegaram a um consenso a respeito dos mecanismos explicativos do fenômeno mediúnico, a despeito de diferenças nos detalhes. De acordo com esses psicólogos, psicanalistas e psiquiatras, dois preconceitos filosóficos (compartilhados pelo senso-comum e pelo espiritismo) colocavam-se como obstáculos e precisavam ser superados a fim de que se explicassem fenômenos como os sintomas histéricos e a mediunidade. O primeiro obstáculo a ser superado seria o preconceito filosófico de que existe algo como uma unidade da consciência, dona de si mesma e autoconsciente, agindo deliberada e responsabilmente, em geral conhecida como “eu” (“ego”) ou “*self*”. O segundo obstáculo a ser superado seria o preconceito filosófico de que existe uma causa consciente para todo efeito inteligente; ou seja, **(a)** que tudo o que tem qualidade de mental é sinônimo de consciente e, ademais, **(b)** que todo efeito de qualidade mental e consciente implica em um ser ou ente como causa, tal como o “*cogito, ergo sum*” cartesiano.

A psicologia profunda, ao contrário, pressupunha que **(1)** não existe unidade da consciência (a tese do *self* múltiplo) e **(2)** há causas inteligentes inconscientes, ou seja, nem tudo o que é mental é um “ser em si e para si”, isto é, um “ente” dotado de autoconsciência.

Com relação à equivalência entre pensamentos e autoconsciência, para Descartes e os cartesianos, por exemplo, não existiriam pensamentos inconscientes. Freud deixou claro que a sua experiência clínica contestava este preconceito filosófico (cf. Freud, 1996 [1924a]). Com relação à suposta identidade entre o “mental” e o “ôntico” – “*cogito, ergo sum*”; “penso, logo existo” –, o *self* que existe e tem poder causal no mundo (o que pressupõe também a sua unicidade e a sua autoconsciência) é um preconceito filosófico que remonta à Antiguidade.

Assim sendo, as teses contrárias a esses preconceitos filosóficos, ou seja, que **(1)** não existe uma unidade da consciência e que **(2)** há causas inteligentes inconscientes, fundaram a psicologia profunda. Pierre Janet (1889) dedicou um capítulo ao espiritismo, no qual critica esses pressupostos filosóficos. Janet localiza esses pressupostos nas obras de dois espíritas famosos da época, a saber, Allan Kardec e Jule de Mirville.

A revista espírita de Allan Kardec tem a seguinte frase como epígrafe: “para todo efeito há uma causa, para todo efeito inteligente há uma causa inteligente”. A posição de Mirville não é muito diferente como quando ele conclui: “o que se encontra

nas mesas girantes é um fenômeno de inteligência, de razão, de pensamento, de vontade, deliberado até quando se recusa a responder; e os filósofos sempre chamaram este tipo de causa de alma ou de espírito (Janet, 1889, v. 2, p. 177).

Freud, por exemplo, desafiou o segundo preconceito filosófico ao mostrar como processos inconscientes – como os atos falhos de escrita, de leitura, de fala, o esquecimento e os sintomas neuróticos – são providos de significados elaborados e construídos com a mesma sofisticação da vida mental consciente. Janet, por exemplo, desafiou o primeiro preconceito filosófico ao investigar o que chamou de “desagregação psicológica”.

O ponto essencial do espiritismo, portanto, como o entendemos hoje, é a desagregação dos fenômenos psicológicos e a formação, por detrás da percepção pessoal, de uma segunda série de pensamentos não agregados à primeira (Janet, 1889, v. 2, p. 124).

Os termos “dupla personalidade” (“*split personality*”) ou “dupla consciência” (“*double conscience*”) surgiram para expressar esse conceito do self múltiplo. O “espírito” seria na verdade parte da vida psíquica involuntária e inconsciente do médium. Na linguagem da psicopatologia contemporânea, tal como se encontra no *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*, o “médium” seria alguém com maior disposição para “distúrbios dissociativos”. Se a descoberta do inconsciente explicava as lacunas aparentes na cadeia de causas e efeitos, a tese do “self múltiplo” elucidava o funcionamento da atividade psíquica automática. A psicologia profunda, que assume a realidade do inconsciente assim como a ação de seus mecanismos a partir de múltiplos centros de atividades como parte do seu *explanans*, parte desses dois pressupostos para explicar os fenômenos observáveis (o seu *explanandum*), tais como o estado de transe mediúnico e as psicopatologias.

Entre todos os sistemas de psicologia profunda, a psicanálise destacou-se por duas contribuições (ou descobertas) próprias. As duas descobertas de Freud foram responsáveis por suas divergências com Breuer. Em primeiro lugar, a “repressão”. A tese do self múltiplo demanda uma explicação preliminar que dê conta do surgimento e da manutenção desses múltiplos centros de consciência. A psicanálise entende que essa explicação mais fundamental seja a “repressão”.

Pierre Janet, por exemplo, entendeu o mecanismo da “mediunidade” enquanto dissociação da personalidade. Todavia, não chegou à causa de sua formação, o que é, de acordo com a psicanálise, a repressão de um determinado conteúdo psíquico. Nas palavras do próprio Pierre Janet, “um sistema de ideias, emoções e comportamentos podem dissociar-se da personalidade e existir com um certo grau de autonomia no inconsciente. Esse material dissociado pode ser trazido à consciência através do uso da

hipnose” (Janet *apud* Lehman, 2009, p. 34). No entanto, qual é a força causal responsável pela “dissociação da personalidade” ou “duplicação da consciência”? A hipnose e os estados de transe camuflam a natureza repressiva do fenômeno. Freud entendeu que a repressão é ao fim e ao cabo o *explanans* que funda a psicologia profunda e permite seu estabelecimento enquanto disciplina científica. A teatralidade tipicamente vitoriana das histéricas de Charcot e das médiuns das sessões (*séances*) da Belle époque escondiam, ao invés de revelarem, o fator causal dos fenômenos investigados.

Portanto, observações tão díspares na aparência como a somatização dos sintomas histéricos, tais como o “arco de círculo”, e a dissociação da consciência em personalidades alternativas, seja na possessão demoníaca, seja nos estados de transe, têm como causa comum o processo de repressão. A repressão provocaria a ruptura da personalidade principal e solaparia para o inconsciente os complexos de associações capazes, inclusive, de constituírem-se como personalidades secundárias autônomas.

Em segundo lugar, Freud teve o mérito de apontar o significado sexual das neuroses. O papel primordial da sexualidade no conteúdo do material reprimido é uma segunda importante descoberta da psicanálise. Freud reivindicou para a psicanálise a descoberta da etiologia sexual das neuroses, o que supostamente haveria passado despercebido a figuras como Charcot e Breuer. A segunda de suas divergências levou Freud a romper as suas relações com Breuer. O “arco de círculo”, por exemplo, assim como uma série de eventos distintos, da clínica médica à sessão espírita, ganharam uma ressignificação, que hoje pode parecer óbvia, a partir desse contexto interpretativo psicanalítico. Dentro do sistema de referência da possessão demoníaca do século XVIII, o “arco de círculo” resulta de uma mulher cujo corpo possuído está prestes a levar. Dentro do sistema de referência da psicanálise freudiana do final do século XIX, o cenário se modifica, como esclarece Berg.

O que significa essa atitude? A mulher ergue seu órgão genital, abrindo-o. Ela pede reconhecimento sexual. Em princípio, cada mulher pedia isso naquela época. Freud pôde atentar contra as ideias correntes, porque o puritanismo vitoriano estava em declínio e não era desejado nem mais pela mulher (Berg, 1970, p. 173-4).

O material psíquico reprimido torna-se inconsciente, retornando ou aparecendo como “duplo” – “*alter*” (outro) – em uma significação não reconhecível pelo *self* principal consciente, o “*ego*” (eu). Portanto, o método de Freud procede pela análise do complexo de associações da “resistência”, a qual é a “aparência” do material reprimido, em direção ao núcleo da neurose, a qual reside no próprio material “reprimido”. Em 1915, Freud elucidou esses conceitos – que considerava como a “pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (Freud, 1996 [1915b], p. 147) – e na quarta seção do artigo “O inconsciente” (cf. Freud, 1996 [1915c]).

O material reprimido quando expresso – o que Freud chamou de o “retorno do reprimido” – tem as seguintes características: **(a)** a sua percepção é camuflada e a sua atividade é involuntária e, portanto, não está associado ao self principal, ao livre-arbítrio, à consciência responsável ou, para ser mais exato, à consciência pessoal, moral, jurídica, e socialmente responsabilizada; **(b)** guarda em si as ambiguidades que o produziram ou, para ser mais exato, é indiferente à contradição, mantendo a sua dualidade em dois níveis diferentes de significação, e **(c)** simboliza uma “satisfação substituta” da realidade externa pela realidade psíquica.

A ideia de repressão demanda um sujeito que reprime. Todavia, a própria concepção de sujeito (“eu”, “ego” ou “self”) é problematizada na psicanálise e nos demais sistemas de psicologia profunda. Freud apresenta um dos pontos de vistas da psicanálise ao problema por meio de sua tripartição da atividade mental entre “ego”, “superego” e “id”. O “superego” assumiria, por vezes, o papel de censor do “ego” (ou “self”), reprimindo-o (cf. Freud, 1996 [1923a]).

Todavia, pretende-se desnaturalizar as abstrações a respeito do “censor do self”, retirando-o de sua descrição darwinista/biologicista, e dotá-lo de dimensão histórica nas relações materiais da sociedade da *Belle époque*, para recuperar a literalidade das metáforas psicanalíticas. O historiador Peter Galison definiu esse caminho como “o esforço de trazer de volta para a visibilidade histórica a materialidade há muito tempo esquecida” dos conceitos (Galison, 2012, p. 237).

4 DO CENSOR DO *self* ÀS FIGURAS MASCULINAS DE CENSURA: O PARADIGMA DAS MÉDIUNS, TELEGRAFISTAS E TELEFONISTAS

Há um consenso entre especialistas que a historiografia do espiritismo começa em 1848, com as irmãs Fox, na cidade de Hydesville, estado de Nova Iorque, Estados Unidos (cf. Braude, 1989; Galvan, 2010; Lachapelle, 2011; Lehman, 2009; Owen, 1989). Portanto, o espiritismo começa na América *antebellum*, um caldeirão fervendo de contradições, uma sociedade que, ainda que escravocrata e estratificada, suscitaria em Tocqueville esperanças de democracia. O espiritismo espalha-se pouco tempo depois pela Europa, e da França para o Brasil.

Ao longo da virada do século XIX e do ocaso da *Belle époque*, ambiguidades também abundam em solos europeu e brasileiro. Os Estados Unidos, a França, a Inglaterra e o Brasil serão os exemplos dessas relações contraditórias entre establishment e aspirações democráticas que se expressavam na sessão espírita. Procuramos trazer à superfície histórica o político-literário (as figuras masculinas de censura) a partir do submerso psíquico-figurativo (o censor do *self*) por meio de três observações preliminares.

Em primeiro lugar é então importante descortinar a “utopia social” que estava sendo sonhada na sessão espírita como o seu leitmotiv, muito análogo ao das históricas, ativistas e analistas que subvertiam a ordem vigente teórica e socialmente. As insurgências democráticas incitavam motivações e esperanças revolucionárias. Sob o prisma da sentença com que iniciam o *Manifesto comunista*, de 1848, o resultado parecia, para Marx e Engels, como uma ruptura da consciência histórica: “um fantasma ronda a Europa: o fantasma do comunismo”. Entretanto, o ano de 1848 marca não só o “fantasma” das irmãs Fox e o “fantasma” de Marx e Engels, mas também aquele da Revolução de 1848 na França. A utopia como um “sonho social” parecia perturbadora para a consciência do *establishment*, uma vez que esta estava sob ameaça.

Na França, os espíritas associaram-se aos socialistas seguidores de Saint-Simon e Charles Fourier e na Inglaterra à Sociedade Fabiana e aos seguidores do socialista britânico Robert Owen, que se converte ao espiritismo pouco antes de morrer. Nos Estados Unidos, a espírita Mary Fenn Love gostava de lembrar, analogamente, que o movimento pelos direitos das mulheres, assim como o movimento do espiritismo, havia nascido também em 1848, o que era uma referência ao primeiro encontro pelos direitos das mulheres nos Estados Unidos, organizado em julho de 1848 no estado de Nova Iorque. A americana Love chega a afirmar que “o espiritismo havia inaugurado a época da mulher” (Love *apud* Braude, 1989, p. 58). Em *History of woman suffrage*, a principal referência do movimento sufragista no século XIX, escrita na década de 1880, lê-se: “A única seita religiosa no mundo que reconheceu a igualdade das mulheres é o espiritismo” (Stanton & Anthony *apud* Braude, 1989, p. 2). As novas religiões do século XIX, como o espiritismo, que contestam a organização hierárquica das instituições religiosas tradicionais, nutriam-se, naturalmente, do mesmo espírito antiautoritário dos movimentos progressistas.

Os espíritas americanos Bryan Butts e Harriet Greene, que editavam um periódico nos Estados Unidos chamado *Radical Spiritualists*, defendiam todo tipo de causas progressistas. A espírita Victoria Woodhull (1838-1927), anarquista e uma das lideranças do movimento sufragista nos Estados Unidos, que advogava o amor-livre, o direito ao divórcio e a educação sexual para as mulheres, chegou a candidatar-se à presidência dos Estados Unidos em 1872. Woodhull, que também participou da Primeira Internacional, divorciou-se de seu primeiro marido em uma época em que o divórcio era um escândalo que levava a mulher ao ostracismo. Os espíritas estavam à frente de todas as causas radicais.

Em segundo lugar, é importante enfatizar que a mediunidade estava intimamente associada à feminilidade através de duas “qualidades femininas”: a negatividade e a passividade. A palavra “*medium*”, em latim, significa “meio”, e dá origem tanto a verbos como “mediar”, quanto a substantivos como “mídia”. As mídias do século XIX, novidades da Belle époque, são o telégrafo, o telefone e a máquina de escrever.

As poucas profissões femininas aceitáveis, não por coincidência, eram de secretária, telegrafista, telefonista e datilógrafa, profissões de “mediadoras” da mensagem. Desse modo, as mulheres são associadas ao papel de “mediadora” nesses dois sentidos relacionados: da sessão espírita e da telecomunicação.

Jill Galvan, caracteriza assim essa relação.

A sua façanha [referindo-se à telecomunicação vitoriana] não foi somente transmitir informação, mas algo mais inefável: transmitir a verdadeira interioridade humana. De fato, esta função talvez nos auxilie a explicar o motivo pelo qual o discurso da telegrafia, de maneira tão reiterada, tornava-se espiritualizado (assim como o discurso dos espíritos se tornava telegráfico) dentro de um cruzamento de significados entre ocultismo e especulação tecnológica. É importante lembrar que muitas mídias eram seres-humanos ou operadas por seres humanos, como as médiuns das sésances e as telegrafistas (Galvan, 2010, p. 23).

Com efeito, a sessão espírita era conhecida nos Estados Unidos como “telégrafo espiritual” (“*spiritual telegraph*”) e o número de mulheres era, em todos os casos, muito superior ao de homens.

A mediunidade estava intimamente associada à feminilidade. A escritora espírita muito popular Cora Wilburn saudou o advento da comunicação espírita apelidando-a de “sotaque persuasivo da língua de mulheres inspiradas”. Nem todo médium era mulher, mas a associação da mediunidade com a feminilidade era tão forte que não podia ser desfeita nem pela evidência ao contrário da existência de médiuns homens: “O médium pode ser homem ou mulher – mulher ou homem – mas, em todo caso, as características serão femininas: negativa e passiva”, dizia um líder espírita do período (Braude, 1989, p. 23).

A sessão espírita, ou telégrafo espiritual, era organizada ao redor de uma mesa em círculo, como um circuito elétrico, no qual todos, revezando-se, homens (polo positivo), e mulheres (polo negativo), davam-se as mãos, como pilhas em série. A mulher era vista como aprazível, transigente e maleável, que se demonstra resignadamente favorável à dominação masculina. A natureza feminina era identificada com a docilidade e a ductilidade, isto é, branda de moldar-se. De tal sorte que a mulher era o *medium* perfeito – na metáfora elétrica, diferente do “isolante”, a mulher seria o “condutor”, que comunica a “mensagem” sem interferência.

De modo similar, no caso das profissões femininas “mediadoras”, a passividade era uma qualidade desejável. Efetivamente, o mercado de secretárias era dominado por mulheres.

Dentro de um *ethos* corporativo de comunidade e subordinação crescente na virada do século, a fragilidade, a complacência e a sensibilidade da mulher tornaram-se valorizadas de modo geral no ambiente de trabalho – o que poderia ser chamado de uma identificação condescendente excepcional. No discurso profissional, a secretária particular era descrita como alguém que assumia a identidade do empregador, tornando-se o seu “*alter ego*” (Galvan, 2010, p. 27-8).

A natureza feminina era o perfeito *medium* porque supostamente transmitia o sinal sem ruído. Diferente da natureza masculina (considerada ativa), valorizada pela força de vontade e pelo exercício do livre-arbítrio, a natureza feminina (considerada passiva) é valorizada por ser o perfeito receptáculo, capaz de acomodar o conteúdo que, por sua natureza, não é capaz de por si mesma produzir.

A despeito da variedade de suas opiniões, romancistas, homens de negócios, médicos e as próprias operadoras (de telefonia e telégrafo) concordavam que o sensível corpo feminino era mais apropriado para a tarefa de mediar a comunicação; os espíritas mantinham a mesma opinião a respeito das médiuns (Galvan, 2010, p. 59).

O homem era associado ao espírito que coordena o corpo, enquanto a mulher era associada ao corpo que é coordenado pelo espírito. É a histórica que somatiza os sintomas, em contraste à ideação dos sintomas do obsessivo-compulsivo, como é o caso, por exemplo, da ruminação de pensamento. A “mensagem” é faculdade do espírito masculino. O corpo feminino apenas transmite a “mensagem” e, quanto mais maleável, sensitivo, impressionável e sugestível, melhor executa sua função “mediadora”.

Nesta época do início do século xx, por conseguinte, as mulheres eram percebidas como as mediadoras por excelência das mensagens transmitidas, seja na esfera do profano, seja na esfera do sagrado. O método da datilografia, por exemplo, exigia que a datilógrafa digitasse sem pensar, assim como na escrita automática mediúnica. A convicção de que a mulher era esse perfeito “corpo sem mente” adequava-se à convicção vigente a respeito da “capacidade limitada da mulher para o trabalho cerebral” e de sua suposta “carência de agência subjetiva” (Galvan, 2010, p. 63).

Em terceiro lugar, finalmente, deve-se chamar a atenção para a ambiguidade e duplicidade da significação que se abre a partir da divisão do papel da *medium* em duas esferas: profana, como a datilógrafa, e sagrada, como a médium. No caso da esfera profana, a negatividade e a passividade são percebidas em seu sentido usual de inferioridade à contraparte masculina. No caso da esfera sagrada, surge algo que desafia essa ordem. No meio espírita, a renúncia voluntária da vontade era percebida como virtude espiritual em dois sentidos: como sacrifício do *self* e como submissão do *self*.

O sacrifício voluntário dos próprios desejos, entendido como grandeza e perfeição espiritual, ilustra como um “corpo sem mente” podia tornar-se um atributo desejável. A palavra “altruísta” (“*selfless*”) expressa esse sentido, significa, literalmente, sem self. O conceito de submissão – comum em várias religiões – é também ressignificado, não como submissão ao domínio masculino, mas como submissão, entrega ou veículo ao mundo espiritual; em virtude de sua passividade e negatividade, a mulher torna-se porta voz do “outro lado”.

A capacidade de decisão deliberada, a agência subjetiva, o livre-arbítrio e a vontade definem o homem vitoriano. O historiador Roger Smith mostrou o que estava em jogo nos debates científico-acadêmicos na virada do século, em torno da teoria do “automatismo fisiológico”, a saber, a querela entre determinismo e livre-arbítrio, ao fim e ao cabo, eram os valores anglo-saxões (cf. Smith, 2013b).

As credenciais vitorianas que justificavam o imperialismo europeu estavam ameaçadas pela hipótese de que o homem seria um autômato. Todavia, para as mulheres, as crianças, os alienados (doentes mentais) e os não ocidentais e não modernos, tais como os “primitivos”, aborígenes e orientais, as mesmas qualidades femininas aplicavam-se como meros meios de condução e encenação do seu “*alter ego*” androcêntrico metropolitano.

No contexto da sessão espírita, todavia, o sentido é diferente e subversivo. A mulher autômata guarda em si as ambiguidades que a produziram: dois níveis diferentes de significação que se encontram no seu duplo (*ego/alter ego*; médium/espírito). O contexto completo do movimento do espiritismo, e não somente a sessão espírita, tornou-se para as médiuns um novo metabolismo de sociabilidade que possibilitou a expressão de seus desejos censurados e reprimidos.

O “outro eu” (“*alter ego*”), realidade subjetiva, construiu um “outro mundo” (“*other world*”), uma suposta realidade objetiva, abrindo os portões de uma comunicação entre os “dois mundos” (masculino/feminino). O conceito de médium, tal como o telefone ou o telégrafo, funciona como o terceiro termo que possibilita a comunicação entre duas partes que na sua ausência permaneceriam incomunicáveis. Assim como a “cura pela fala” de Bertha Pappenheim, que inaugurou a psicanálise, o “telégrafo espiritual” teve o mérito também de escutar as vozes que estavam na clausura, no “túmulo”.

A clausura, não apenas como metáfora, mas de todo concreta, são as instituições psiquiátricas do século XIX, como o próprio Hospital de Salpêtrière em Paris, onde Charcot contava com dezenas de histéricas à sua disposição. A histérica como cobaia (objeto) e não como cliente (sujeito) é a norma até a virada do século XIX. A escuta psicanalítica em Viena reagiu a esse “método” dos hospitais psiquiátricos, verdadeiros cemitérios semânticos. O movimento psicanalítico normatizou essa prerrogativa metodológica. No caso do movimento do espiritismo, a voz do outro lado, por sua vez, vinda do além do túmulo, não precisava desse intermédio. O analista é dispensado como intérprete.

Os nervos fracos da mulher, sua passividade e negatividade, tornaram-se vantajosos, enquanto atividade e positividade no nível de significação latente. No caso da esfera sagrada, a mulher tornou-se a liderança, o feminino tornou-se a referência, embora por meio de um texto duplo: no nível do conteúdo manifesto, um corpo sem mente, “*selfless*”, altruísta; mas, no nível do conteúdo latente, tornou-se o centro da ordem, a potência criadora, o princípio ordenador.

O lar (e não a sinagoga, a igreja, o templo, a mesquita) é o lugar natural da sessão espírita. A mais vendida obra no Brasil do espírita Chico Xavier, de 1943, intitula-se *Nosso lar*. A mulher (médium) e não o homem (padre, pastor, rabino) é a figura central da sessão espírita, diferentemente das cerimônias religiosas tradicionais centradas em referências masculinas. Em suma, o espaço de poder do homem é varrido da sessão espírita.

Não na igreja, não no capitólio, mas na família surgiu o primeiro reconhecimento demonstrável do amor e da vida imortais – “a verdade mais sagrada dos lugares mais sagrados” – afirmava um entusiasta do espiritismo (Braude, 1989, p. 24).

Portanto, o movimento do espiritismo havia criado, ou aberto, o que Hunter chamou, ao comparar históricas e feministas, de “uma rede social no mundo exterior” (Hunter, 1983, p. 485), dentro e através da qual a mulher podia exprimir-se. A abertura subversiva ao “querer da mulher” está na duplicação da textualidade, na ambiguidade da significação.

Assim, a construção do sujeito ocidental moderno, uma ambígua dialética de exclusões e inclusões, é um processo amplamente estressante e susceptível de dissociações (cf. Taylor, 1989; Rose, 1998; Smith, 2013a), um espaço no qual os desejos e anseios democráticos dão nascimento ao sujeito moderno, não sem um embate belicoso e dialógico entre os nossos lados objetivos e subjetivos que se misturam no processo.

Portanto, em uma sociabilidade profundamente androcêntrica, a “cura pela fala” é um balbuciar desse conteúdo feminino reprimido, que retorna para nos assombrar, em sua percepção camuflada e em seu texto dúbio como “satisfação substituta”, cujas tentativas de interpretação dão nascimento à clínica psicanalítica e às sessões espíritas.

Em resumo, (1) o movimento do espiritismo surge em meados do século XIX associando-se aos movimentos mais progressistas de uma época de dissolução e transição dos valores do Antigo Regime para a ordenação democrática que se consolidará no século XX; (2) a mulher assume um papel central no movimento do espiritismo como *medium* entre esses dois mundos que a virada do século XIX representa; e (3) o seu papel como médium assume um plano intermediário entre esses dois mundos que ambigualmente subverte e preserva, em níveis de significação distintos, a concepção e definição de feminilidade vitoriana.

É o censor masculino que torna a natureza feminina um “*selfless*” condutor, ou seja, o seu negativo. A mulher vitoriana é definida pela ausência de identidade, a saber, como um não-*self*, não-sujeito, não-agente: nem possuía identidade de cidadania, nem se constituía por completo em sujeito de direito, nem se apresentava como agente/sujeito econômico.

Contudo, a condição de submissão das mulheres será subvertida pelas mensagens mediúnicas, na textualidade polisemântica do duplo, e pelas históricas tornadas ativistas. A mulher como *médium*, como mediadora, seja como médium espírita, telegrafista, telefonista etc., está na metade do caminho entre a dona de casa vitoriana submissa e a feminista e a ativista pelos direitos das mulheres de uma ou duas gerações posteriores.

Jill Galvan (2010) ilustra como as telegrafistas e telefonistas da época negociavam vantagens de gênero e de classe – uma chantagem implícita, subliminar e imbuída de gentileza – com os agentes das mensagens, homens de classes sociais superiores, que transmitiam e confessavam os segredos de suas vidas privadas através dessas operadoras das mídias modernas recém inventadas (telefones e telégrafos). Ann Braude (1989), Amy Lehman (2009) e Alex Owen (1989) ilustram a subversão das sessões espíritas, onde as médiuns mulheres, possuídas por espíritos geralmente masculinos, podiam beijar pessoas da sessão, inclusive outras mulheres, flertar com homens e mulheres, falar com autoridade e propriedade sobre assuntos diversos e subverter toda a ordem vigente, ordem vivida no dia-a-dia fora do transe mediúnico e do *setting* da sessão espírita.

As mulheres podiam conseguir na mediunidade uma profissão em um tempo em que se privava as mulheres de atividade e remuneração profissional. Em uma época na qual a mulher não devia falar em público, as chamadas “palestrantes em estado de transe mediúnico” (“*trance speakers*”) realizavam verdadeiras turnês na América do Norte (Estados Unidos e Canadá), em uma espécie de *show business* da época. A expressão e a exposição eram veementemente proibitivas às mulheres. Contudo, uma palestrante em transe não apenas falava em público, como era ansiosamente esperada e escutada pela população. O responsável pelo conteúdo da palestra era o respeitado “espírito”, que eximia/isentava a palestrante da responsabilidade de sua atividade/mensagem subversiva; assim, o preconceito e a expectativa de que a mulher seria um “corpo sem mente” era usado a seu favor.

O historiador Peter Galison (2012) explora o conceito de repressão, ou censura, nos textos de Freud onde as metáforas são sempre masculinas. A materialidade do conceito encontra-se, no contexto histórico e social, rodeado pela censura na qual Freud estava inserido, tais como a censura de suas cartas que passavam pela fronteira com a Rússia, a censura de jornais e revistas da época, em especial daqueles de escritores socialdemocratas.

Os censores são homens, assim como as médiuns são mulheres. A relação entre

as metáforas utilizadas para os censores do *self* no modelo de aparelho mental freudiano e as figuras masculinas de censura histórica e socialmente dadas em sua época retira o seu modelo de sua suposta base biológica, expressa na diferença anatômica entre menino e menina, e o assenta em sua base material histórico-social, como já sugeriam nas décadas de 1920 e 1930 certos dissidentes freudianos como Wilhelm Reich.

CONCLUSÃO

“O que quer uma mulher?” As diversas narrativas produzidas de autodescoberta e constituição do sujeito ocidental moderno, da odisseia do espírito absoluto da *Fenomenologia do espírito* (1807) de Hegel ao modelo freudiano para a história da consciência humana, baseado na fisiologia, na anatomia e no darwinismo, deixaram esta pergunta sem resposta satisfatória. O biógrafo Peter Gay descreveu, a respeito do debate sobre a psicologia feminina, como o criador da psicanálise sentia-se assombrado, como que por um “fantasma”, ou o *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley, que termina por perseguir o seu criador.

Em meados dos anos 1920, Freud predisse que os adversários criticariam suas opiniões sobre a feminilidade como hostis às aspirações das mulheres, e preconceituosas em favor dos homens. Seu vaticínio se realizaria, e mais furiosamente do que ele imaginava (Gay, 1988, p. 504).

Portanto, Freud “deixou escapar” a sua semiconsciência da natureza sociológica de sua descoberta. A mulher quer reconhecer-se, descobrir-se, e ser reconhecida como sujeito moderno em toda a plenitude de seu corpo, de sua mente e de seu espírito, e não apenas como um *alter ego* de sua contraparte masculina, que se expressa pela “inveja do pênis” no modelo freudiano. A pergunta “O que quer uma mulher?” é como o desafio da esfinge de Tebas: “Decifra-me ou te devoro”. A incapacidade de respondê-la, assim como de adequar-se à sua resposta, implica custos sociais, os de uma sociedade perseguida por “fantasmas”, devorada pela sua incapacidade de decifrar a natureza feminina. ☹

AGRADECIMENTOS. Os autores gostariam de agradecer ao parecerista pelas sugestões e aos suportes das bolsas de pós-doutorado do projeto “Ciência, Filosofia e Teologia na América Latina”, do Centro Ian Ramsey para a Ciência e Religião da Universidade de Oxford, fomentado pela Fundação Templeton, e de mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

Gustavo RODRIGUES ROCHA
Departamento de Física,
Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil.
grrocha@uefs.br

Luana FONSECA DA SILVA ROCHA
Programa de Pós-Graduação em Ensino,
Filosofia e História das Ciências,
Universidade Federal da Bahia/
Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil.
luaasilva@hotmail.com

A social history of the concept of femininity in psychoanalysis from 1910 to 1930

ABSTRACT

This paper examines the role played in shaping the concept of femininity in Freudian psychoanalysis by the perspective on women present in Victorian society at the beginning of twentieth century. We start from the works of Sigmund Freud and some of his most important ideas. Freud's notion of femininity will then be seen against the broader social and historical context of his time. This step – which will take us to examine hysterics, mediums, telegraphers, activists, telephonists and typists – will shed some light on the concreteness of the abstractions made by concerning women.

KEYWORDS • Psychoanalysis. Women's history. Femininity. History of psychology.
History of psychoanalysis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIGNANESI, L. & FORRESTER, J. *As mulheres de Freud*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
ASSOUN, P. L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.
_____. *Freud e a mulher*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
BEARD, G. The psychology of spiritism. *The North American Review*, 129, 272, p. 65-80, 1879.
BERG, J. H. *Psicologia profunda*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
BERTIN, C. *A mulher em Viena nos tempos de Freud*. Campinas: Papirus, 1989.
BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1949.
BONAPARTE, M. *Female sexuality*. New York: International Universities Press, 1953 [1951].
BRAUDE, A. *Radical spirits: spiritualism and women's right in nineteenth-century America*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
CRABTREE, A. *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Tennessee: Yale University Press, 1993.
DEUTSCH, H. *The psychology of women: A psychoanalytic interpretation*. New York: Grune and Stratton, 1944.

- Danziger, K. *Constructing the subject: historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Naming the mind: how psychology found its language*. London: Sage Publications, 1997.
- ELLENBERGER, H. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FERENCZI, S. Spiritism. *Psychoanalytic Review*, 50, 1, p. 139-44, 1963 [1899].
- FREUD, S. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1886-1899]. v. 1, p. 45-290.
- _____. Estudos sobre a histeria. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1893-1895]. v. 2.
- _____. As neuropsicoses de defesa. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1894]. v. 3, p. 51-72.
- _____. A hereditariedade e a etiologia das neuroses. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1896]. v. 3, p. 141-55.
- _____. Fragmento da análise de um caso de histeria. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1905a]. v. 7, p. 15-108.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1905b]. v. 7, p. 119-26.
- _____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1909]. v. 10, p. 137-205.
- _____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1914b]. v. 14, p. 77-81.
- _____. Os instintos e suas vicissitudes. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1915a]. v. 14, p. 117-23.
- _____. Repressão. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1915b]. v. 14, p. 147-51.
- _____. O inconsciente. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1915c]. v. 14, p. 165-217.
- _____. O ego e o id. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1923a]. v. 19, p. 33-40.
- _____. Uma neurose demoníaca do século XVII. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1923b]. v. 19, p. 83-115.
- _____. A organização genital infantil. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1923c]. v. 19, p. 157-61.
- _____. Um estudo autobiográfico. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1924a]. v. 20, p. 18.
- _____. A dissolução do complexo de Édipo. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1924b]. v. 19, p. 191-3.
- _____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1925]. v. 15, p. 273-7.
- _____. Sexualidade feminina. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1931]. v. 21, p. 231-3.
- _____. Feminilidade. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1933]. v. 22, p. 113-34.
- GALISON, P. Blacked-out spaces: Freud, censorship and the re-territorialization of mind. *The British Journal for the History of Science*, 45, 2, p. 235-66, 2012.
- GALVAN, J. *The sympathetic medium: feminine channeling, the occult, and communication technologies*.

- 1859-1919. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HUNTER, D. Hysteria, psychoanalysis, and feminism: the case of Anna O. *Feminist Studies*, 9, 3, p. 464-88, 1983.
- JANET, P. *L'automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Félix Alcan, 1889.
- JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- JUNG, C. G. *Estudos psiquiátricos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011. (Obra completa de Carl Gustav Jung, v. 1).
- _____. Sobre a psicopatologia dos fenômenos chamados ocultos. In: JUNG, C. G. *Estudos psiquiátricos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011 [1902]. p. 13-27.
- KITAYAMA, S. & MARKUS, H. R. The cultural construction of self and emotion: implications for social behavior. In: KITAYAMA, S. & MARKUS, H. R. *Emotion and culture: empirical studies of mutual influence*. Washington: American Psychological Association, 1994. p. 89-130.
- LACHAPELLE, S. *Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France - 1953-1931*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.
- LEHMAN, A. *Victorian women and the theatre of trance: mediums, spiritualists and mesmerists in performance*. Jefferson: Mc Farland, 2009.
- MARKUS, H. R. & KITAYAMA, S. Culture and the self: implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, p. 224-53, 1991.
- OWEN, A. *The darkened room: woman, power, and spiritualism in late Victorian England*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- RICHER, P. *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*. Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, 1885.
- RIVIÈRE, J. Womanliness as a masquerade. *International Journal of Psychoanalysis*, 10, p.303-13, 1929.
- ROAZEN, P. *The historiography of psychoanalysis*. New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2000.
- ROSE, N. *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SMITH, R. *Between mind and nature: a history of psychology*. London: Reaktion Books, 2013a.
- _____. *Free will and the human sciences in Britain, 1870-1910*. London: Pickering & Chatto, 2013b.
- STRACHEY, J. (Ed.). *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1989.

