

# O PENSAMENTO SOBRE AS MÃES E A MATERNIDADE: UMA BREVE HISTÓRIA

## THOUGHTS ON MOTHERS AND MOTHERHOOD: A BRIEF HISTORY

Gabriela Dal Bosco SITTA<sup>9</sup>

**Resumo:** Este trabalho recupera a história das mães e da maternidade no Ocidente com foco na contestação do mito da boa mãe (BADINTER, 1980). Partindo da Grécia antiga e de figuras como Deméter, deusa da fertilidade, o texto passa pela Idade Média, em que se dissemina a imagem de Maria, pelo Iluminismo, com o advento do mito da boa mãe, e pelo século XX, com os movimentos feministas em prol de uma maternidade menos idealizada, chegando, por fim, ao século XXI. Como procuramos indicar, chegamos aos anos 2000 com uma herança dupla: por um lado, a maternidade passou a ser encarada cada vez mais como uma escolha deliberada, e não um destino incontornável; por outro, muitas mulheres seguem assombradas pelo fantasma da boa mãe.

**Palavras-chave:** mito da boa mãe; história das mães; maternidade; mães.

**Abstract:** This paper explores the history of mothers and motherhood in the West, focusing on contesting the “myth of motherhood” (BADINTER, 1980). Starting from ancient Greece and figures like Demeter, the goddess of fertility, the text moves through the Middle Ages, where the image of Mary became widespread, to the Enlightenment, which saw the advent of the myth of the good mother. It then continued into the 20th century, when feminist movements advocated for less idealized motherhood, before finally arriving in the 21st century. As we seek to indicate, we have inherited a dual legacy in the 2000s: on the one hand, motherhood has increasingly become a deliberate choice rather than an unavoidable destiny, but on the other hand, many women remain haunted by the specter of the good mother.

**Keywords:** the myth of motherhood; history of mothers; motherhood; mothers.

*“Tota mulier in utero”*: da Antiguidade clássica ao Renascimento

Se nos fosse possível explorar a figura da mãe a partir de uma série de instantâneos, imagens estáticas que nos mostrassem seus contornos, sua postura, seus acompanhantes e sua expressão em diferentes momentos históricos, talvez fôssemos capazes de reconhecer menos as mudanças de seus atributos do que a obstinação de certos de seus predicados. Embora os seios fartos, o corpo largo e outros símbolos de fertilidade tenham sido, ao longo dos séculos, substituídos pelo talhe bem-proporcionado, logo associado ao olhar bondoso que tudo perdoa e à doçura reencenada

---

<sup>9</sup>Mestra em Letras pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro). E-mail: gabriela.sitta@gmail.com.

em gestos dirigidos aos filhos, muitos dilemas maternos insistem em nos acompanhar ao menos desde a Grécia antiga: a ambivalência do amor, o assassinato dos próprios filhos, o desejo pela prole, a maternidade como meio de seguridade social. Além de todos esses elementos, nosso conjunto de instantâneos poderia incluir o caráter exótico de certa grávida que aparece no *Jardim das Delícias* de Bosch, a intimidade entre mães e filhos entrevista em obras do século XIX e a radicalidade de certas pinturas contemporâneas que invertem as relações de parentalidade.<sup>76</sup>

As representações da mãe são importantes porque elas fornecem indícios das crenças e conceitos associados a essa figura, e isso, em última instância, auxilia-nos em nossa tarefa aqui: recuperar o pensamento sobre as mães que permeou a história do Ocidente, estabelecendo associações e apontando designações. O trajeto que faremos começa na Grécia antiga, onde uma velha estátua de Ártemis, deusa comumente associada à caça e retratada junto a seu arco e suas flechas, apresenta outra face dessa divindade: aquela vinculada à fecundidade e ao parto.

Nessa representação, vinda de Éfeso e cultuada ao menos desde o século VII a.C., Ártemis ostenta diversos seios (ou testículos) no peito, os quais simbolizam o aleitamento e a nutrição (ou, no caso dos testículos, a virilidade da reprodução). Cabeças de touro, cujo sacrifício é oferecido à deusa, aparecem na parte inferior de suas vestes; e abelhas, associadas ao mel e, paralelamente, ao leite e ao esperma, ornem sua coroa e seu corpo. Embora tenha inspiração claramente oriental, a estátua confirma Ártemis como a deusa do parto grega, papel que ela desempenha sob o epíteto Lóquia (MARQUETTI, 2010).

Ainda na Grécia, localizamos Deméter, deusa do cereal e da agricultura, que é chamada por vezes de Grande Mãe (CARVALHO, 2010). A história de Deméter está associada à de Perséfone, sua filha, raptada por Hades, que desejava desposá-la. A mãe, que não conseguiu suportar a separação, obteve, com a intervenção de Zeus, a autorização necessária para que Perséfone voltasse à terra na primavera. Em honra a Deméter, as mulheres gregas celebravam anualmente as Tesmofórias, festival em que a presença masculina era proibida (KNIBIEHLER, 2001). No contexto grego, havia também Eileitia, a deusa parteira, contudo é notável, como pontua a historiadora francesa Yvonne Knibiehler (2001), a ausência, no panteão clássico, de uma deusa encarregada exclusivamente de proteger as mães humanas: Ártemis, além de ser ligada ao parto, é associada à caça, enquanto Deméter é vinculada à agricultura.

Outro aspecto notável é que, apesar da constante menção à fertilidade e à maturação das meninas nos textos que cercam essas deusas, isto é, apesar da recorrência

das propriedades positivas da maternidade, as obras literárias gregas que chegaram até nós tratam insistentemente de estruturas familiares em que a função materna é posta em xeque ou problematizada; é o caso de *Édipo Rei*, de Sófocles, *Medeia*, de Eurípedes, e *As tesmoforiantes*, de Aristófanes. Esta, cujo enredo se desdobra nas festividades em honra a Deméter, discute, entre outros temas relativos à maternidade, a importância do filho para a manutenção do casal e a influência do comportamento da prole no valor atribuído à mãe.

Sabemos também, por meio do *Corpus hipocrático*, datado do século VI a.C., que no contexto da Grécia antiga as enfermidades femininas eram atribuídas ao útero, isto é, o órgão associado à maternidade era responsabilizado por todos os males da mulher (KNIBIEHLER, 2001), o que acabava vinculando-a irrevogavelmente ao papel para o qual a deusa Ártemis a ajudaria a se preparar, o de mãe. Era por meio dos rituais de iniciação de Ártemis que a jovem deixava “de ser a urso selvagem” e assumia “sua condição de esposa e mãe” (MARQUETTI, 2010, p. 204). Mais adiante, durante o Império Romano, as políticas de higiene relacionadas à maternidade e ao parto foram codificadas e, ao mesmo tempo, constituíram-se doutrinas jurídicas que determinavam as funções maternas na estrutura familiar. Após a noite de núpcias, a mulher recebia o título de *matrona*, o que era um modo “de dar sentido à sua função reprodutora”<sup>77</sup> (KNIBIEHLER, 2001, p. 18, tradução nossa). Em suma, ela tinha um caráter muito instrumental. Como Roma sempre foi uma cidade conquistadora, as matronas, a princípio, eram encarregadas da repovoação, daí que a sua fertilidade fosse tida em grande conta, assim como ocorria na Grécia.

Na obra *As enfermidades das mulheres*, Sorano de Éfeso (século I/II d.C.), a quem é atribuída a alcunha “pai da obstetrícia”, detalhava o parto e ensinava as parteiras a realizar um trabalho competente: elas deveriam ter tato, compaixão e sangue frio. Esse texto, embora tenha se perdido, continuou a circular oralmente e, como pontua Knibiehler (2001), suas observações são refinadas mesmo para as mulheres contemporâneas; Sorano inclusive indicava receitas anticonceptivas e abortivas. Outro ponto interessante é a orientação relativa à amamentação: a mãe não deveria dar de mamar ao seu filho, pois temia-se que isso aumentasse a sua influência sobre a criança, o que prejudicaria o pai (KNIBIEHLER, 2001).

Para além de serem interessantes e nos ajudarem a construir um panorama histórico da maternidade, proposições como as de Sorano e Hipócrates revelam a arbitrariedade de certas crenças e lugares-comuns contemporâneos sobre as mães, como a de que a recusa à amamentação é altamente prejudicial à criança e a de que o aborto é

uma reivindicação recente. Ao ler a respeito da história das progenitoras, o que percebemos é muito mais o deslocamento, o ofuscamento e a posterior retomada de prescrições e conceitos do que qualquer tipo de progressão. Daí que não se possa simplesmente opor cenários caracterizados por seu arcaísmo a cenários marcados por uma suposta modernidade, embora se possa, sim, falar em avanços e descobertas científicas determinantes. Em termos gerais, o que ocorre é que as ideias são reproduzidas e aplicadas até que sejam substituídas por novas concepções. Foi assim que as obras de medicina gregas e romanas, conservadas nos mosteiros durante a Idade Média, representaram a mais importante fonte de consulta dos médicos ocidentais nos séculos seguintes, em alguns casos até as descobertas de Pasteur, no século XIX (KNIBIEHLER, 2001). Nesse processo, um daqueles instantâneos das mães que mencionamos no início dá lugar a outro mais condizente com seu tempo, mas isso não significa que todos os dilemas e questões da maternidade tenham sido superados.

Quando se trata de nossa herança-judaico cristã, dois instantâneos se destacam. Um deles mostra Eva, cujo nome significa “mãe dos vivos”, junto à serpente traíçoeira que a convence a provar o fruto proibido. Fraca e impulsiva — uma mulher, afinal —, Eva faz uma escolha que lega às mulheres as dores do parto e escancara sua inferioridade e sua irracionalidade. Insatisfeito por ter sido contrariado, Deus a condena: “Vou fazê-la sofrer muito em sua gravidez: entre dores, você dará à luz seus filhos; a paixão vai arrastar você para o marido e ele a dominará” (Gn, 3:16). A culpa cristã, que pesa em especial sobre as mulheres, aparece, às vezes mais e às vezes menos disfarçadamente, na maioria dos textos sobre a maternidade produzidos no Ocidente, e dela não escapam Freud (2010 [1933]), que se refere ao masoquismo feminino, nem as feministas essencialistas contemporâneas, que reivindicam, por exemplo, o retorno do parto sem anestesia (MERUANE, 2018; BADINTER, 2011).

Em outro dos instantâneos advindos da Idade Média, vemos Maria, a mulher que, por ser ao mesmo tempo mãe e virgem, é uma das representações perfeitas do ideal materno, o qual será forjado em mais detalhes no século XVIII (BADINTER, 1980). Maria combina o amor e a dedicação incondicionais ao filho com a pureza, a modéstia e a ponderação. Embora os pormenores da sua virgindade tenham sido alvo de debates acalorados, em especial no Concílio da Calcedônia, em 451, ao fim, Maria foi desatrelada das categorias femininas da mitologia greco-romana, que incluíam tanto as virgens altivas que recusavam o sexo e a procriação, a exemplo de Atenas, quanto as mortais seduzidas pelos deuses olímpicos (KNIBIEHLER, 2001). Desde então, como assinala Knibiehler (2001), todas as deusas — representantes de todas as mulheres,

poderíamos acrescentar —, com suas características, predisposições e preferências singulares, foram substituídas por uma só. Nesse sentido, mesmo a condição de mulher de Maria é questionável, pois ela só é mulher na medida em que é mãe; qualquer outro atributo feminino é rechaçado nessa figura. Nos termos de Michelle Perrot (2019, p. 64), Maria é “a mãe perfeita, mas somente mãe”.

Quando se toma a mulher pela mãe e vice-versa, restringem-se os seus anseios pessoais e as suas funções sociais. É como se não houvesse nada que uma mulher pudesse ou quisesse ser além de mãe. Essa noção, que percorre a história das mulheres ao menos desde a Grécia antiga, ganha novos contornos no século XVIII, como veremos adiante, e a dissociação entre a mulher e a mãe só começa a ocorrer com consistência na segunda metade do século XX, como também indicaremos.

Na Idade Média, de acordo com Knibiehler (2001), não houve transformações significativas nas representações e práticas maternas, e a maternidade não foi especialmente valorizada, isto é, seguiu sendo uma questão estritamente feminina. Os deveres das mães, é claro, eram diferentes conforme o seu meio social, mas, segundo a autora, as jovens precisavam lidar basicamente com duas tradições sobrepostas: uma mais antiga, rústica e empírica era relativa ao funcionamento das sociedades agrárias e tinha o intuito de estimular a reprodução; outra, a cristã, priorizava mais a castidade do que a fecundidade. Como as duas tradições nem sempre foram coincidentes, as mulheres tiveram “uma relativa liberdade de adaptação”<sup>78</sup> (KNIBIEHLER, 2001, p. 34, tradução nossa).

Embora Knibiehler (2001) descreva um cenário de valorização da reprodução e da castidade, Silvia Federici (2017) defende que, na sociedade medieval, havia um esforço deliberado para controlar a quantidade de nascimentos, o que se relacionava à pouca disponibilidade de terras e às restrições das guildas para a entrada nos ofícios. Postergar o matrimônio, praticar a abstinência sexual e contrariar as doutrinas religiosas ao buscar sexo fora do casamento eram algumas das estratégias para evitar o crescimento das famílias. Mais tarde, no século XIV, quando uma grave crise demográfica abalou a Europa e provocou a escassez de trabalhadores, esse tipo de prática passou a ser considerado crime reprodutivo e associado aos hereges (seitas compostas principalmente pelo crescente proletariado sem terra), em cujos códigos sexuais e reprodutivos, segundo Federici (2017, p. 79), podemos “ver realmente resquícios de uma tentativa de controle medieval da natalidade”.

Em *Calibã e a bruxa*, Federici (2017) faz uma crítica feminista ao marxismo e localiza a desvalorização do trabalho reprodutivo feminino nos séculos XVI e XVII, no

contexto da acumulação primitiva, isto é, do processo de desapropriação de terras e direcionamento da produção para o mercado que marca o início do capitalismo. No regime feudal, as terras comunais eram muito importantes para as mulheres, que dependiam delas para a sua subsistência, a sua sociabilidade e a sua autonomia. Nesses espaços, elas se encontravam e compartilhavam notícias e conselhos sem ficar à sombra da perspectiva masculina. As relações coletivas, nesses ambientes, eram priorizadas sobre as familiares, e as mulheres cooperavam entre si na realização de tarefas. Daí que Federici (2017) insista que a divisão sexual do trabalho, em vez de isolar as mulheres, representava uma fonte de proteção e poder para elas. Além disso, “na aldeia feudal, não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho: todo o trabalho contribuía para o sustento familiar” (FEDERICI, 2017, p. 52), o que significa que cozinhar, lavar, costurar e cuidar dos filhos, por exemplo, não eram atividades desvalorizadas; sua desvalorização, contudo, aconteceria nos séculos seguintes, com a implantação da economia monetária.

Com a acumulação primitiva, a monetização da vida econômica e o surgimento dos salários, encarados por Federici (2017) como um meio de desintegração social, mulheres de todas as classes foram afetadas. No âmbito rural, elas foram excluídas da posse da terra, em especial quando eram solteiras ou viúvas. Assim, encabeçaram o movimento de êxodo rural e passaram a representar uma significativa porcentagem da população das cidades, nas quais conseguiram conquistar nova autonomia social. Embora tivessem dificuldades para arcar com a vida urbana, nesse ambiente as mulheres estavam menos suscetíveis à tutela masculina. Elas podiam ser chefes de família ou formar novas comunidades, e era comum que compartilhassem suas moradias umas com as outras. Nas cidades medievais, elas assumiam diferentes atribuições: eram tanto padeiras e ferreiras quanto professoras e cirurgiãs (16 médicas foram contratadas pela prefeitura de Frankfurt no século XVI, por exemplo) (FEDERICI, 2017).

A nova autonomia feminina, todavia, logo passou a ser alvo de críticas misóginas, e a situação se agravou quando tal autonomia, em especial o controle das mulheres sobre a reprodução, ganhou ares de ameaça à estabilidade econômica e social. A Peste Negra (1347-1351), a crise populacional no Novo Mundo e a diminuição da população na Europa Ocidental a partir da década de 1580 foram determinantes para a redefinição do destino das mulheres, cujo trabalho reprodutivo passou a ser requisitado. Aquelas que não se rendessem ao chamado da maternidade eram associadas às seitas

hereges<sup>79</sup> e passavam a serem perseguidas, tornando-se os principais alvos da caça às bruxas (FEDERICI, 2017). Como sintetiza Federici (2017, p. 174),

[...] a principal iniciativa do Estado com o fim de restaurar a proporção populacional desejada foi lançar uma verdadeira guerra contra as mulheres, claramente orientada a quebrar o controle que elas haviam exercido sobre seus corpos e sua reprodução [...] essa guerra foi travada principalmente por meio da caça às bruxas.

No Medievo, a figura da parteira era muito importante. Todavia, seus saberes, transmitidos de uma geração para outra talvez em uma das mais duradouras e profícuas redes de conhecimento femininas, passaram a ser condenados nos séculos XVI e XVII, no contexto da caça às bruxas. As suspeitas que recaíram sobre essas mulheres, acusadas de praticar abortos e infanticídios, constituíram um dos motivos do ingresso dos médicos nas salas de parto, mudança que se associou a outra: caso houvesse problemas no parto, a vida da criança, e não a da mãe, era priorizada, o que contrastava com as práticas anteriores. Além dos conhecimentos das parteiras, um universo de práticas femininas foi desmantelado devido à caça às bruxas, universo esse que fora fundamental para a sobrevivência, a socialização e a resistência das mulheres na Europa pré-capitalista (FEDERICI, 2017). Um instantâneo que mostrasse uma mulher queimando em uma fogueira remetaria, então, à perda não só de um corpo e do poder sobre ele, mas também ao aniquilamento de tradições milenares.

Aliás, um trabalho historiográfico que se dedicasse a esmiuçar os saberes e práticas desenvolvidos e compartilhados pelas mulheres ao longo dos séculos talvez nos revelasse que a história das mães e da maternidade pode ser contada por meio das tarefas repetitivas implicadas na manutenção do lar e na criação dos filhos, bem como das canções de ninar passadas de mãe para filha. São bem conhecidas as palavras que Perrot (2005, p. 29) utiliza para descrever a ausência de fontes que possibilitem a recuperação da história das mulheres: “A dificuldade da história das mulheres deve-se inicialmente ao apagamento de seus traços, tanto públicos quanto privados”. Apesar desse apagamento, há fragmentos de histórias, velhos pedaços de tecidos e práticas repisadas que resistiram ao suceder dos séculos. Embora os “caminhos da memória das mulheres” (PERROT, 2005, p. 31) sejam estreitos, sabemos da existência de diários íntimos, enxovais e álbuns de fotografia, assim como da velha atribuição das mulheres como cuidadoras das sepulturas familiares; além disso, sabemos que em muitas comunidades tradicionais cabia a elas a missão de contar histórias. A oralidade é, por séculos, o grande trunfo feminino, na medida em que as mulheres deixaram sempre

exíguos vestígios materiais, principalmente porque “suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas” (PERROT, 2019, p. 17).

### *Ascensões e quedas do mito do amor materno: do Iluminismo ao século XXI*

A partir do século XVII — e, portanto, da derrota das mulheres na caça às bruxas (FEDERICI, 2017) —, surge aos poucos um novo modelo de feminilidade; a mulher vai se tornando passiva, obediente, casta, silenciosa e invariavelmente conectada à maternidade. Badinter (1980, p. 121), que localiza essas mudanças mais especificamente no final do século XVIII, fala no surgimento do “instinto materno”, que aparece como um sentimento novo, embora naturalmente possa ser encontrado em outros períodos históricos: “o que é novo, em relação aos dois séculos precedentes, é a exaltação do amor materno como um valor ao mesmo tempo natural e social, favorável à espécie e à sociedade”. Em 1762, a publicação de *Emílio ou da educação*, de Rousseau, impulsiona a família fundada no amor materno, que se constrói também com base na valorização das crianças, associada ao desenvolvimento do sentimento da infância, a partir do século XVI (ARIÈS, 1973 *apud* KNIBIEHLER, 2001). O imperativo desse período é a sobrevivência das crianças, demanda que surge da tomada de consciência da importância da população para um país. As crianças, que anteriormente eram tratadas com indiferença, adquirem valor mercantil no contexto do capitalismo nascente.

Ao caracterizar o período anterior ao surgimento do mito do amor materno, Badinter (1980) menciona as altas taxas de mortalidade infantil e o frequente abandono dos bebês às amas, aos internatos e aos preceptores entre as classes mais abastadas. Discorre também sobre a arte de viver sem filhos praticada pelas aristocratas francesas e sobre as preciosas, que Knibiehler (2001, p. 48, tradução nossa), por sua vez, descreve como grandes damas que “se cansaram de dar à luz repetidamente a serviço de uma linhagem masculina”.<sup>80</sup> Esse relativo egoísmo feminino passa a ser abalado, a partir das últimas décadas do século XVIII, por discursos sobre as doçuras da maternidade e os problemas (muitos deles fisiológicos) com que poderiam se deparar as mulheres que a evitassem (BADINTER, 1980). Entretanto, foi com lentidão que o público feminino se rendeu a tais discursos. As orientações de Rousseau, dos moralistas e dos médicos não modificaram de imediato os hábitos e costumes; foi vagarosa e progressivamente que se constituiu a nova mãe, aquela que investe todos os seus desejos em seus filhos:

A evolução dos costumes foi mais lenta do que se poderia crer. Por razões diferentes, e até opostas, numerosas mulheres se recusaram a se conformar ao novo modelo. Curiosamente, as mais favorecidas igualaram-se, em sua atitude, às mais pobres. A nova mãe pertence essencialmente às classes médias, à burguesia abastada, mas não à que sonha imitar a aristocracia (BADINTER, 1980, p. 178).

Ao se responsabilizar pela educação de seus filhos e por todas as intrincadas tarefas implicadas na sua criação, a burguesa melhorava a sua posição. Ela passava a deter poder sobre os filhos e, conseqüentemente, convertia-se no eixo da família, na “rainha do lar”. Nesse contexto, expressões como “sacrifício materno” e “vocaçãõ”, emprestadas do universo religioso, passaram a designar a relação da mulher com a maternidade (BADINTER, 1980). É interessante notar que o mito do amor materno, com todas as suas particularidades, continuará em voga mais de 200 anos depois de sua constituição, e serão a inserção da mulher no mercado do trabalho e a desvalorização do seu papel no âmbito doméstico, mudanças associadas ao feminismo, que mobilizarão o seu questionamento. A obra de Badinter que vimos citando aqui, *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, foi uma das primeiras a contestar esse mito. Esse livro foi lançado durante a segunda onda feminista,<sup>81</sup> que se iniciou por volta dos anos 1970 e foi marcada por debates sobre os direitos reprodutivos femininos e a maternidade, entre outros temas. Para compreender o desenvolvimento e as demandas da segunda onda feminista, vamos recorrer ao essencial *A mística feminina*, publicado por Betty Friedan em 1963.

Friedan (2021), que trabalhara por muitos anos em revistas femininas, decidiu investigar “o problema sem nome” que vinha abalando as mulheres norte-americanas no início dos anos 1960. Tal problema afetava em especial donas de casa bem casadas que viviam em subúrbios e eram mães. Passados cerca de 15 anos do fim da Segunda Guerra, essas mulheres, que supostamente tinham alcançado o sucesso como esposas e mães, estavam deprimidas e insatisfeitas. O que lhes faltava? Qual, afinal, era o problema? Para Friedan (2021, p. 86), havia um “problema de identidade”: “nossa cultura”, ela escreveu, “não permite que as mulheres aceitem ou satisfaçam suas necessidades básicas de crescer e realizar seu potencial como seres humanos, uma necessidade que não é definida apenas por seu papel sexual”.

O que mais intrigava a autora era que, até os anos 1930 e 1940, impulsionadas pelas conquistas feministas da primeira onda, entre as quais se incluía o voto feminino, as mulheres vinham ocupando postos no mercado de trabalho e postergando ou mesmo renunciando à formação de uma família. Ela ilustra isso por meio das histórias de ficção publicadas nas revistas femininas da época, lidas diariamente por muitas donas de casa

estadunidenses. Periódicos como *Ladies' Home Journal*, *McCall's*, *Good Housekeeping* e *Woman's Home Companion*, até o final da década de 1940, divulgavam muitas narrativas protagonizadas por mulheres que tinham uma profissão fora do âmbito doméstico. Como afirma Friedan (2021, p. 40), essas personagens “estavam envoltas em uma aura de transformação, de movimento em direção a um futuro que seria diferente do passado”. Havia nelas espírito, independência, liberdade, determinação e coragem. Já no final de 1949, somente uma a cada três protagonistas das histórias publicadas tinha uma carreira profissional. Para Friedan (2021), um dos fatores responsáveis pela transformação da imagem da heroína feminina das revistas foi o fim da guerra: a jovem profissional determinada e corajosa foi criada por escritoras e editoras, enquanto a figura da mulher casada e cheia de filhos que tomou seu lugar surgiu da pena dos escritores e editores que voltaram às redações após o fim do conflito. Entre outros elementos, também contribuíram para a conformação desse cenário a propagação da obra freudiana, em que a mulher é em grande medida reduzida a mãe e esposa (voltaremos a isso adiante) e a publicação de títulos como *Modern woman: the lost sex*, da psicanalista Marynia Farnham e do sociólogo Ferdinand Lundberg, que utilizaram a expressão “doença profunda” para definir o feminismo. Como pontua Friedan (2021, p. 140), essa obra foi “parafraseada *ad nauseam* nas revistas e nos cursos preparatórios para o casamento, até que a maioria das suas declarações se tornou uma parte da verdade convencional e aceita de nosso tempo”.

O período sobre o qual Friedan se debruça é marcado pelo *baby boom*, isto é, pelo incremento das taxas de nascimento de crianças. Esse contexto, retratado na narrativa sofisticada e precisa de *Revolutionary Road* (1961), de Richard Yates, é o da construção de bairros e cidades novas nos Estados Unidos, com espaços organizados e preparados para que se viva o sonho americano, que, no caso das mulheres, consistia em ser esposa e mãe de muitos filhos. Nesses ambientes suburbanos, as mulheres perdem seus pontos de referência e precisam, quando é possível, constituir novos laços (KNIBIEHLER, 2001). Sozinhas em casa depois que os maridos vão para o trabalho e as crianças dirigem-se à escola, elas têm muitas horas pela frente, que passam “ruminando morosamente e desenvolvendo uma bulimia de fotonovelas”<sup>82</sup> (KNIBIEHLER, 2001, p. 91, tradução nossa). Aqui, perdem-se mais alguns elos da cadeia de saberes e tradições compartilhados pelas mulheres: o pós-guerra é a era em que se compra tudo pronto, da comida à roupa — “é somente requeutar e usar”, diria Tom Zé em “Parque industrial”. Desse modo, boa parte dos saberes ancestrais associados à vida doméstica deixam, no contexto capitalista do século XX, de ser

transmitidos de mãe para filha. Ao mesmo tempo, multiplicam-se, na imprensa feminina e nos programas de rádio, as orientações à mãe, que é cada vez mais encarada como responsável pelo sucesso de seus filhos em todas as esferas; ela é responsabilizada por estar muito presente ou muito ausente, por ser muito possessiva ou muito negligente, e isso acentua a sua culpa, que, como vimos, vinha sendo cultivada há séculos (KNIBIEHLER, 2001).

O livro de Friedan, ao diagnosticar e se propor a explicar a volta das mulheres à seara doméstica, assim com a sua insatisfação com esse retorno, foi ele mesmo um marco, influenciando a população feminina a contestar novamente a sua posição social e econômica, como já havia feito na primeira onda feminista. Tal obra, que, lembremos, foi publicada em 1963, foi antecedida por *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, lançado ainda em 1949 e um dos responsáveis pela possibilidade de se dissociar a figura da mulher daquela da mãe. No final dos anos 1960, após Friedan e Beauvoir e em meio às demandas dos estudantes e aos demais protestos que marcaram essa década e as seguintes, foi fomentada a segunda onda feminista, que encontrou na pílula anticoncepcional o símbolo da liberdade feminina (KNIBIEHLER, 2001). Na década de 1970, diversas intelectuais passaram a escrever sobre os direitos reprodutivos da mulher e sobre a sua contenção no âmbito doméstico. Esse movimento, protagonizado por mulheres com em média 20 a 30 anos, representou uma ruptura com a geração feminina anterior. Como Jane Lazarre (1997) nos mostra em *The mother knot*, tal ruptura tem uma série de nuances que minimizam seu teor revolucionário, mas é fato que nesse período as filhas passaram a denunciar a maternidade, a encarar suas progenitoras com olhos críticos e, com frequência, a se definir como “vítimas de mães cúmplices de todas as opressões”<sup>83</sup> (KNIBIEHLER, 2001, p. 96, tradução nossa).

A socióloga e psicanalista Nancy Chodorow (2021, p. 50) recorda que o final dos anos 1970 ficou conhecido como o período da segunda onda feminista em que “o pessoal era político”. Em síntese, esse *slogan* postula que aspectos supostamente restritos à vida privada — o modo como as famílias se organizam e as imposições relativas ao sexo e à reprodução, em especial — determinam posições e funções sociais e políticas, interferindo na distribuição do poder. Como já vimos, a questão da maternidade foi amplamente discutida por diversas intelectuais desse período. Chodorow, uma delas, escreveu *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*, lançado em 1978. Nessa obra, ela formulou uma pergunta que pouca gente havia feito até então: por que são as mulheres as únicas a maternar, isto é, a dedicar-se à criação dos filhos? Acompanhar o trajeto percorrido por Chodorow para

responder a essa questão será uma maneira de explorarmos algumas das discussões travadas pelas feministas da segunda onda.

Para responder à sua questão, que nada tinha de óbvia nos anos 1970, Chodorow (1979) recorreu a conceitos da psicanálise freudiana, a qual vinha sendo deixada de lado pela maioria das feministas da segunda onda, que acusavam Freud de definir a feminilidade em termos de passividade, masoquismo e narcisismo, bem como de caracterizar a “mulher normal” como mãe (BADINTER, 1980), o que foi, em termos gerais, precisamente o que ele fez; não podemos nos esquecer, entretanto, do que devemos à psicanálise freudiana, fundada pela disposição de ouvir as históricas, mulheres que tentavam “dizer a seu médico coisas ‘além do seu tempo’” (KEHL, 2016, p. 223).

A resposta encontrada por Chodorow (1979) para a sua questão vem da fase pré-edípica, que na teoria psicanalítica consiste na ligação primeira entre a mãe e seu bebê. Para entender a tese da autora, precisamos considerar como se dá o desfecho do complexo de Édipo<sup>84</sup> na menina e no menino segundo Freud. No complexo masculino, o menino “deseja a mãe e gostaria de eliminar o pai como rival [...] Mas a ameaça de castração [feita pelo pai] o obriga a deixar essa atitude” (FREUD, 2010 [1933], p. 285-286). Ao abrir mão do desejo sexual amoroso pela mãe a fim de não perder seu pênis, o menino abandona o complexo de Édipo, e no seu lugar se instala o supereu, instância que age como juiz e sensor do eu. Já a menina, para Freud, sente inveja do pênis e deseja ter o mesmo instrumento que o pai, por quem se sente atraída. Como ela já não tem um pênis e, portanto, não sente medo da castração, lhe falta um motivo para superar o complexo de Édipo. A menina, então, permanece no complexo por tempo indefinido, e o seu supereu não tem o mesmo ímpeto daquele do menino (FREUD, 2010 [1933]).

Ao retomar esses conceitos freudianos, Chodorow (1979) defende que, na menina, a ligação pré-edípica com a mãe se mantêm, já que ela não precisa se afastar da sua progenitora como faz o menino, a quem o pai ameaça castrar caso invista seu amor nesse objeto; no menino, o afastamento da mãe é definitivo, o que quebra a ligação pré-edípica. Em suma, Chodorow (1979, p. 169, tradução nossa) argumenta o seguinte:

A partir da retenção de ligações pré-edípicas com a mãe, as meninas em crescimento passam a definir e experimentar a si mesmas como contínuas com os outros; sua experiência do eu contém limites do ego mais flexíveis ou permeáveis. Os meninos passam a se definir como mais separados e distintos, com um maior senso de diferenciação e limites rígidos do ego. O senso feminino básico do eu é conectado ao mundo, o senso masculino básico do eu é separado.<sup>85</sup>

Chodorow (1979) acredita que a continuidade da ligação pré-edípica entre mãe e filha é a responsável pela reprodução da maternação exclusivamente feminina: é porque mulheres maternam que apenas mulheres continuam a maternar. Em outros termos, mulheres e homens são psicologicamente moldados pelo cuidado primário das suas mães, que têm o mesmo sexo de suas filhas e o sexo oposto ao de seus filhos. Isso gera desenvolvimentos distintos: as meninas tendem à conexão e à construção do seu eu em relação ao outro, enquanto os meninos tendem à separação e à individuação. Dado esse desfecho, enquanto as mulheres maternarem, a maternação será sempre responsabilidade feminina. Para alterar essa situação, isto é, para impedir a continuidade da reprodução da maternação exclusivamente feminina, Chodorow (1979) aposta na igualdade: homens e mulheres devem dividir os cuidados com os filhos, o que possibilitará que ambos desenvolvam as qualidades positivas do gênero oposto, mas sem recair nos extremos impostos pela maternação exclusivamente feminina.

A tese de Chodorow (1979) e a solução que ela entreviu para o problema que identificou receberam muitas críticas desde a publicação de *The reproduction of mothering*. Stone (2021), por exemplo, questiona a estabilidade de gêneros implicada na tese, o que a torna datada se se considerar, por exemplo, o impacto do trabalho de Judith Butler, para quem a natureza do gênero é instável, performática. Outra crítica recorrente é relativa à solução apontada por Chodorow (1979), considerada utópica e insuficiente, pois a autora torna equivalentes uma mudança social (divisão de tarefas) e uma mudança psíquica (para a menina, mais senso de separação e, para o menino, mais senso de conexão com o outro) (BUESKENS, 2021; STONE, 2021). Apesar das críticas, há uma série de méritos na obra da autora, e são precisamente esses méritos que fazem dela uma das produções mais relevantes da segunda onda feminista.

Ao defender que a ligação pré-edípica entre mãe e filha se mantém indefinidamente, Chodorow (1979) chama a atenção para a importância da relação que se estabelece entre as mulheres de diferentes gerações de uma família. É claro que a positividade com que ela encara essa ligação pode ser questionada, e algumas feministas lacanianas acusaram a autora de celebrar a fusão entre mãe e filha, opondo a tal celebração os aspectos negativos e alienantes da ligação pré-edípica, assim como “a exigência universal e o valor libertador de entrar na ordem simbólica via castração da mãe”<sup>86</sup> (STONE, 2021, p. 248, tradução nossa). Ainda assim, o trabalho de Chodorow (1979) continua sendo uma das mais importantes contribuições sobre essa relação; nele, a autora mostra que uma mãe sempre se reproduz na subjetividade de uma filha.

Entre as décadas de 1970 e 1980, autoras como Badinter e Chodorow tentavam desmistificar a maternidade, mas a sua abordagem não era a única. Naquele período, também se consolida uma abordagem segundo a qual “a feminilidade é não apenas uma essência, mas também uma virtude da qual a maternidade é o cerne” (BADINTER, 2011, p. 71). Esse movimento intensifica a responsabilização da mãe por tudo o que acontece com seus filhos, acentuando sua culpa e incrementando suas tarefas. Ele também recomenda o retorno às fraldas de pano, ao parto natural e sem anestesia e à exclusividade do aleitamento materno. Assim, enquanto parte das feministas da segunda onda, a exemplo de Betty Friedan, Adrienne Rich e Jane Lazarre, lutou pela desmistificação da maternidade, outra parcela delas optou por um viés distinto, a “volta à boa mãe de antigamente”, nos termos de Badinter (2011, p. 38).

Em *Contra os filhos: uma diatribe*, Lina Meruane (2018) descreve um cenário muito parecido com aquele apresentado por Badinter (2011) e refere-se à noção corrente de que uma mulher fica sempre incompleta quando não tem uma prole para chamar de sua. Em um tom irônico, a autora questiona as conquistas feministas das décadas anteriores (“a cada êxito feminista se seguiu um retrocesso, a cada golpe feminino um contragolpe social destinado a domar os impulsos centrífugos de liberação”) e chama a mulher de “máquina de fazer filhos” (MERUANE, 2018, p. 17, 11). As mães do capitalismo tardio, que enfrentam o aumento dos requisitos demandados à boa mãe, são designadas por Meruane (2018) com diferentes alcunhas: há a supermãe, a mãe-máquina, a mãe-esforçada-e-responsável, a mulher-que-trabalha-de-sucesso, a esposa-amante etc. Em suma, a ensaísta defende, como fizemos no início deste texto, que a história das mães é feita de repetições e recorrências, de modo que muitas das mães pós-modernas são apenas novas versões do anjo do lar de que falava Virgínia Woolf em *Um teto todo seu*, nos anos 1920. Chegamos aos anos 2000, portanto, com uma herança dupla: se muitas mulheres se libertaram do fardo da maternidade e puderam fazer uma escolha deliberada, não compulsória, pelos filhos, muitas outras seguem assombradas pelo fantasma da boa mãe, e o confronto entre a mãe real e a mãe do mito também se dá na literatura (SITTA, 2020), em obras como *A filha perdida* (2006), da italiana Elena Ferrante, *Morra, amor* (2012), da argentina Ariana Harwicz, e *A filha única* (2020), da mexicana Guadalupe Nettel.

Atualmente, aliás, mesmo os homens têm se aventurado em narrativas sobre as dificuldades da criação de filhos. Em um artigo intitulado “Pais por escrito: ou do amor e seus avessos”, Mariza Werneck (2020) escreve sobre pais narradores que expõem as dificuldades da paternidade contrapondo-a ao que se espera da figura paterna. Nos casos

apresentados pela autora, os filhos em questão (e, conseqüentemente, seus pais) lidam com algum tipo de estigma: são crianças autistas, com síndrome de Down ou negras, por exemplo. Werneck (2020) localiza a multiplicação desse tipo de narrativa no início dos anos 2000 e cita como exemplos, entre outros, *O filho eterno*, de Cristóvão Tezza, e *O pai da menina morta*, de Tiago Ferro. Embora a autora restrinja sua análise a essa categoria de obras, escritores como o norueguês Karl Ove Knausgård (em *A morte do pai*, da série *Minha luta*) e o argentino Pedro Mairal (em *La uruguayana*) escrevem do ponto de vista de pais de crianças “comuns”, apresentando-se cansados e um tanto irritados com os cuidados demandados por elas.

Em um livro de 2015, *Mães arrependidas: uma outra visão da maternidade*, a socióloga israelense Orna Donath apresenta os resultados de uma pesquisa que realizou com mulheres que se declaram arrependidas de terem se tornado mães (o que não significa necessariamente que elas não tenham apreço pelos filhos). Na obra, Donath (2017) destaca que o conceito de mãe é com frequência restrito demais, deixando de incorporar uma série de características, atitudes e perfis de mães reais. Conseqüentemente, e especialmente em comunidades mais religiosas, predomina uma compreensão idealizada das funções maternas e da relação entre mães e filhos. Assim, para ser considerada uma boa mãe, a mulher teria de corresponder a determinada representação, que, como sabemos, não inclui a possibilidade de arrependimento.

Para Donath (2017, p. 14), sua pesquisa revela a “nossa (in)capacidade de tratar a maternidade como apenas mais uma das relações humanas, e não como um papel ou um reino da sacralidade”. Embora a tarefa de retirar a maternidade do reino da sacralidade já esteja sendo realizada em inúmeros textos teóricos e ficcionais que repensam os atributos maternos e problematizam a mãe do mito, ela ainda é uma das demandas mais prementes que se impõem às mães deste século.

## Referências

BADINTER, Elisabeth. *O conflito: a mulher e a mãe*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BUESKENS, Petra. Introduction: The Reproduction of Mothering turns forty. In: BUESKENS, P. (org.). *Nancy Chodorow and The Reproduction of Mothering: forty years on*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. p. 1-45.

CARVALHO, Sílvia M. S. de. Deméter e os mistérios eleusinos. In: ROSA, E. B. et al. (org.). *Hinos homéricos*: tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 270-325.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering*: psychoanalysis and the sociology of gender. Los Angeles: University of California Press, 1979.

CHODOROW, Nancy. Women mother daughters: The Reproduction of Mothering after forty years. In: BUESKENS, P. (org.). *Nancy Chodorow and The Reproduction of Mothering*: forty years on. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. p. 49-80.

DONATH, Orna. *Mães arrependidas*: uma outra visão da maternidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação. São Paulo: Elefante, 2017.

FREUD, Sigmund. A feminilidade (1933). In: FREUD, S. *Obras completas*: volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 263-293.

FRIEDAN, Betty. *A mística feminina*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. São Paulo: Boitempo, 2016.

KNIBIEHLER, Yvonne. *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.

LAZARRE, Jane. *The mother knot*. Durham, US: Duke University Press, 1997.

MARQUETTI, Flávio R. Ártemis. In: ROSA, E. B. et al. (org.). *Hinos homéricos*: tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 204-208.

MERUANE, Lina. *Contra os filhos*: uma diatribe. São Paulo: Todavia, 2018.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SITTA, Gabriela Dal Bosco. As mães na literatura: atualidade de um tema. *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras*, v. 13, n. 2, p. 101-116, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/reacl/article/view/4336>. Acesso em: 17 jun. 2023.

WERNECK, M. Pais por escrito: ou do amor e seus avessos. In: TEPPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. (org.). *Laço*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise). p. 105-115.

---

<sup>76</sup> Aqui, penso em especial em algumas obras da artista portuguesa Paula Rego, como *Mães e filhas II* e *Menina com duas mães*.

<sup>77</sup> No original: “de dar sentido a su función reproductora”.

<sup>78</sup> No original: “una relativa libertad de adaptación”.

<sup>79</sup> Segundo Federici (2017, p. 70), “A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinia todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais”.

<sup>80</sup> No original: “se cansaron de dar a luz repetidamente al servicio de un linaje masculino”.

<sup>81</sup> Costuma-se apresentar o movimento feminista dividido em ondas. Os marcos de cada onda se alteram conforme o autor, mas, em termos gerais, a primeira onda se estende do final do século XIX ao início do século XX, incluindo, portanto, textos como os da escritora inglesa Virgínia Woolf, autora de *Um teto todo seu*, e o movimento das sufragistas. A segunda onda teria surgido nos anos 1960/1970, mas por vezes é associada ao lançamento, em 1949, de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. Esse período se estende até o final do século XX. Por volta de 1990, emerge a terceira onda, que amplia as reivindicações e a abrangência do movimento, incluindo a teoria *queer*, as reflexões sobre o racismo e o pós-colonialismo, por exemplo. Alguns autores mencionam ainda uma quarta onda, geralmente associada aos avanços tecnológicos.

<sup>82</sup> No original: “rumiando morosamente y desarrollando una bulimia de fotonovelas”.

<sup>83</sup> No original: “víctimas de madres cómplices de todas las opresiones”.

<sup>84</sup> Em termos gerais, “o complexo de Édipo é a representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo” (ROUDINESCO; PITON, 1998, p. 166). A resolução do complexo envolve a interposição do pai na ligação entre mãe e filho.

<sup>85</sup> No original: “From the retention of preoedipal attachments to their mother, growing girls come to define and experience themselves as continuous with others; their experience of self contains more flexible or permeable ego boundaries. Boys come to define themselves as more separate and distinct, with a greater sense of rigid ego boundaries and differentiation. The basic feminine sense of self is connected to the world, the basic masculine sense of self is separate”.

<sup>86</sup> No original: “the universal requirement and the liberatory value of entering the symbolic order via castration from the mother”.

Artigo recebido em 23/02/2023

Aceito para publicação em 20/03/2023