



NÓS

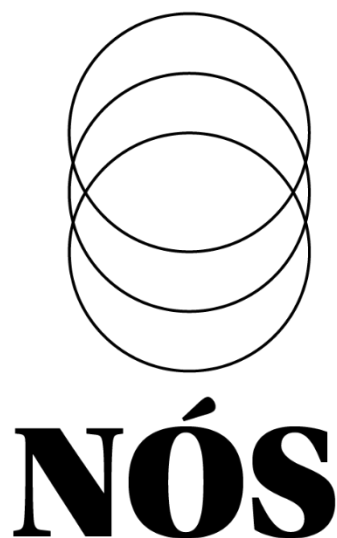
Revista NÓS n. 02 janeiro - junho/2025

feminismos,  
transfeminismos  
e teoria queer

ISSN 3085-6663







feminismos, transfeminismos e teoria queer

**Revista NÓS 2025 n. 02**

ISSN: 3085-6663 | - janeiro – junho 2025

**Publicação do Grupo de Estudos – NÓS**

e-mail [revista.grupo.nos@gmail.com](mailto:revista.grupo.nos@gmail.com)

site: <https://revistanos.org/>

Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, Cidade Universitária, CEP 05508-010

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original à pessoa autora com sugestões de mudanças.

**editora responsável institucional** | Tessa Moura Lacerda

**editores responsáveis** | Tessa Moura Lacerda e Newton Branda

**comissão editorial** | Alexandre Cintra de Moraes, Aline Dainez da Costa, Bárbara de Pina Cabral, Beethoven Hortencio Rodrigues da Costa, Carolina Antoniazzi, Cleiton Zóia Münchow, Cyndel Nunes Augusto e Pietra Sábia.

**conselho científico** | Carla Rodrigues (UFRJ), Chiara Bottici (The New School for Social Research), Clarice Pimentel Paulon (UNESP), Érico Andrade (UFPE), Helena Vieira (Pesquisadora Independente), Heloisa Buarque de Almeida (USP), Juliana Aggio (UFBA), Marilena Chaui (USP), Pedro Ambra (PUC–SP), Renan Quinalha (Unifesp), Ricardo Fabbrini (USP), Sam Bourcier (Université de Lille), Susana de Castro (UFRJ), Virginia Costa (USP) e Vladimir Safatle (USP).

**diagramação** | Alexandre Cintra de Moraes e Bárbara de Pina Cabral

**projeto gráfico** | Bárbara de Pina Cabral

**capa** | arte digital de Bárbara de Pina Cabral

# Sumário

## APRESENTAÇÃO 6

### | : (DÊ)FORMA : |

brunøvaes | corpo-porta-tudo: simbiose 7

Dora Longo Bahia | Fuga 11

### | : ARTIGOS : |

Resistência cultural e modernidade indígena | Susana de Castro 15

Colonialidade do poder e colonialidade de gênero: um diálogo entre María Lugones e Aníbal Quijano | Juliana Aggio 24

Uma proposta de leitura sintomal marxista-feminista de *O Capital* a partir de Federici: O marxismo diante da reprodução e do trabalho doméstico | Emerson dos Santos Pirola 41

Entre Abya Yala e América Latina: genealogia familiar para além da vontade de um passaporte europeu | Bárbara de Pina Cabral 63

A criança e seu corpo mítico: metamorfoses e monstruosidades na fabulação de mundos | brunøvaes 79

Mulher, natureza e cultura: uma perspectiva ecofeminista decolonial | Paloma Stratz Carvalho 95

As relações sociais de gênero na inversão dos papéis em processos-crime de defloramento na Comarca de Vigia, PA (1930-1939) | Marcelo Costa Dias e Natália Priscila dos Anjos Lameira 117

## Apresentação

Há cinco anos nascia o Grupo NÓS – Grupo de Estudos sobre Feminismos da USP. Um grupo cujas discussões foram feitas, desde aquele inverno de 2019, de maneira horizontal. Esse estudo coletivo fomentou projetos e pesquisas individuais, eventos, discussões e nos levou à ideia de ter uma revista em que pudéssemos tornar públicas essas conversas e conhecer a pesquisa de outras pessoas.

Neste segundo número de nossa revista, o pensamento decolonial (ou descolonial) ganha espaço em três artigos! A crítica ao mito da autogênese da modernidade europeia é trabalhada por Susana de Castro a partir de reflexões sobre as obras de Lélia Gonzalez e Silvia Rivera Cusicanqui. Juliana Aggio recupera o pensamento de María Lugones e de Aníbal Quijano para refletir sobre o conceito de “colonialidade de gênero”. Esse mesmo conceito é mobilizado no artigo de Bárbara de Pina Cabral, para pensar o apagamento e a resistência vivenciados por "mulheres de cor" no Brasil.

O número traz ainda um artigo sobre a leitura que Federici faz de Marx: Emerson Santos Pirola mostra como Federici coloca Marx de ponta-cabeça com o reconhecimento do trabalho reprodutivo. brunøvaes nos brinda com um artigo sobre infância transviada (a infância *queer* em relação com o monstruoso e o estranho) e uma série de desenhos, em claro diálogo com seu texto, na seção (dê)forma da Revista. Também nessa seção, os trabalhos de realidade ampliada de Dora Longo Bahia nos fazem refletir sobre as interseções entre arte, tecnologia e política

Paloma Stratz Carvalho apresenta a discussão urgente do Ecofeminismo de Vandana Shiva e Maria Meis, refletindo sobre as possibilidades de uma abordagem ecofeminista decolonial. Marcelo Dias e Natália Lameira abordam a difícil questão da violência contra as mulheres, num recorte espaço-temporal da Comarca de Vigia, PA, entre os anos de 1930-1939.

NÓS esperamos que vocês gostem!

Editora/es

brunøvaes<sup>1</sup> | corpo-porta-tudo: simbiose

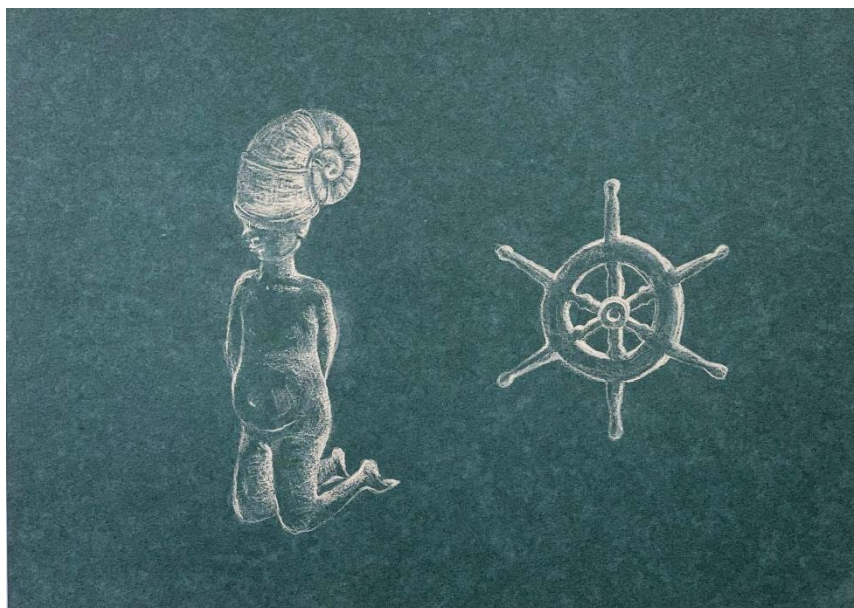
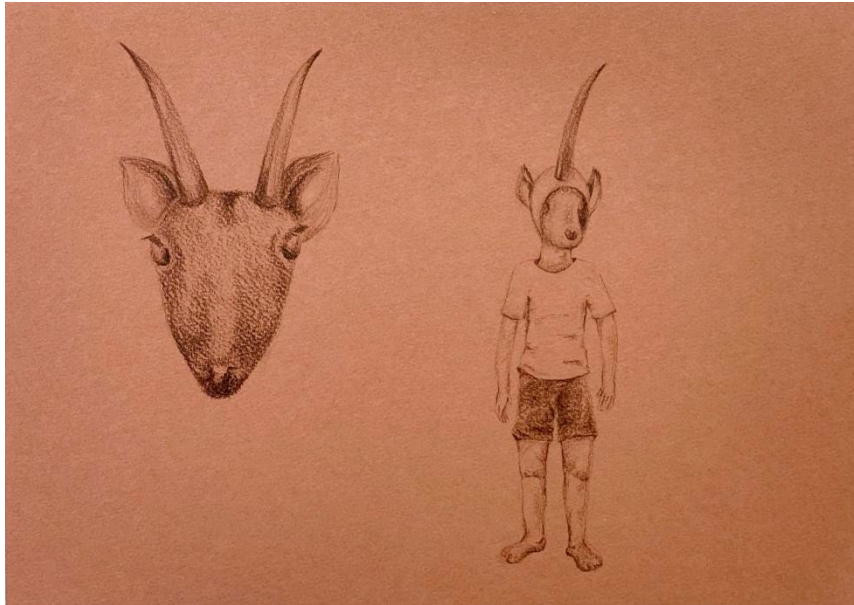


<sup>1</sup> brunøvaes tem licenciatura em Arte pela FEBASP, especialização em Artes Visuais pela UNESP e é discente no Mestrado em Poéticas Visuais na USP (bolsa CAPES). Apresentou exposições individuais nas instituições Paço das Artes (2019) e CCSP (2020). Participou de residências no Instituto Sacatar, em Itaparica, BA, e na fábrica Viarco, em Portugal. Recebeu o prêmio ProAC LAB por histórico em artes visuais (2020). Publicou os livros *Alugo para rapazes* (2018) e *Diário 366* (2021).

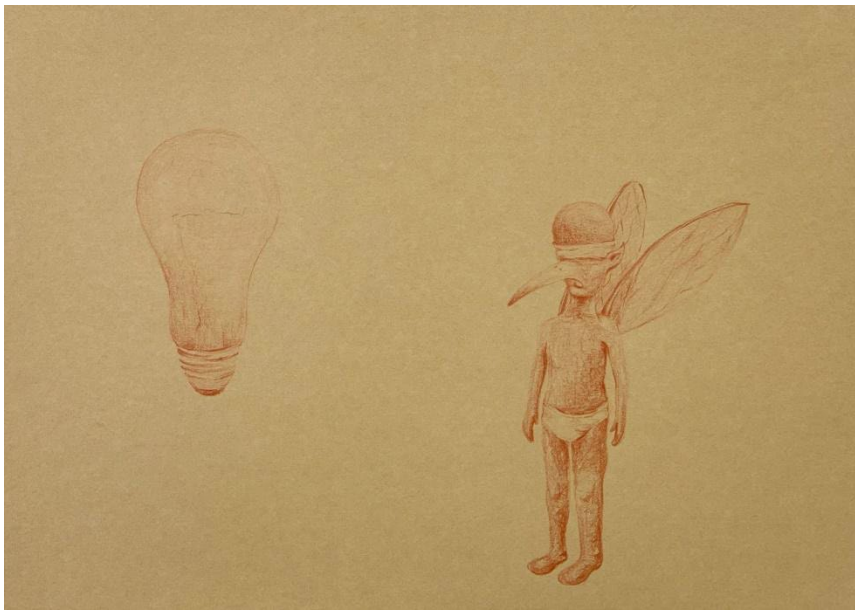
Tem obras nos acervos do Museu da Diversidade Sexual de São Paulo e do Museu de Arte do Rio. Ano de produção: 2022.

Dimensões: 30x40cm.

Técnica: lápis de cor sobre papel algodão colorido na massa.









### **depoimento**

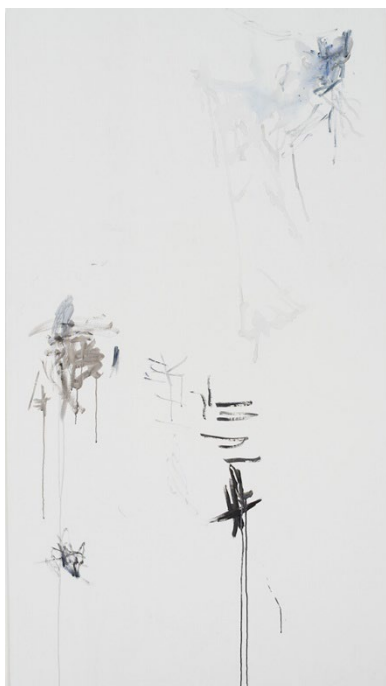
Em minha prática, processos de diálogo e colaboração se intercalam com a produção de narrativas autoficcionais e misturam intimidade e exibição. A palavra e o desenho são meios recorrentes de reorganizar um arquivo que se tensiona entre o potencial criativo e o fingimento em potencial. Me interessa repensar como aprendemos a ser, apostando no desvio e na ambiguidade como possibilidades de estar no mundo.

Nos últimos anos, tenho me debruçado sobre uma infância transviada que escapa dos processos de pedagogização nublando os contornos entre humano e não-humano. Por meio de pinturas, desenhos e objetos, venho elaborando uma coleção constelar de seres que brilham nesta criança-mítica em sua fluidez e abertura às metamorfoses. Criaturas que deslizam no fio da navalha, brincam com os limites, os bichos e os binários, inventam corpos, códigos e linguagens, tendo a fantasia como um modo de existências múltiplas.

## Dora Longo Bahia <sup>2</sup> | Fuga

### Segunda voz

Brasília, 1o de janeiro de 2019. O presidente eleito Jair Messias Bolsonaro tomou posse depois de uma disputa eleitoral tensa e acirrada. Durante sua campanha, o então candidato declarou, numa das poucas entrevistas que concedeu, que as políticas afirmativas são formas de reforçar o preconceito e “não podem continuar existindo. Tudo é ‘coitadismo’. Coitado do negro, coitada da mulher, coitado do gay, coitado do nordestino, coitado do piauiense. Vamos acabar com isso”. A série Fuga pretende propor uma reflexão sobre a importância da intensificação das chamadas políticas afirmativas no Brasil de hoje. As quatro pinturas abstratas apresentam no verso um retrato – invisível a olho nu – de uma mulher com uma criança. Cada uma delas pertence a um grupo vulnerável à violência no Brasil, seja por causa de sua raça, de seu gênero, de sua sexualidade ou de sua proveniência. O título de cada uma das pinturas – Celia, Gekidel, Karen e Yeremi – corresponde ao nome de uma mulher venezuelana que foi agredida, violentada e prostituída no Brasil ao procurar refúgio da crise política, social e econômica que assola seu país de origem. Milhares de pessoas em situação de vulnerabilidade buscam asilo no Brasil, um país cujo governo tenta acobertar o drástico aumento da incidência de assassinatos de negros, indígenas, mulheres, homossexuais e pessoas transgênero.



#### Celia

Uma pesquisa realizada pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e pelo Senado Federal revela que 56% da população brasileira concorda com a afirmação de que “a morte violenta de um jovem negro choca menos a sociedade do que a morte de um jovem branco”. No Brasil, sete em cada dez pessoas assassinadas são negras. São 63 mortes por dia, totalizando 23 mil por ano. Um jovem negro é vítima de homicídio a cada 23 minutos, sendo que as chances de uma garota negra entre 15 e 19 anos ser assassinada são 2,19 vezes maiores do que as de suas amigas brancas.

Tinta acrílica sobre os dois lados de tela de linho e realidade aumentada disponível em [doralongobahia.org/](http://doralongobahia.org/)  
RA: Mandelbrot  
Foto: Edouard Fraipont

---

<sup>2</sup> Dora Longo Bahia é artista multimídia, pesquisadora e professora na ECA-USP. Sua série "Fuga", composta por "Fuga (Sujeito)" e "Fuga (Segunda Voz)", explora as relações entre arte, política e tecnologia por meio da realidade aumentada, expandindo as fronteiras da pintura e provocando reflexões sobre presença, resistência e transformação.



## Gekidel

Segundo a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), 126 mulheres foram mortas e 67 tentativas de homicídio foram registradas no Brasil em janeiro de 2019. A CIDH enfatiza que os assassinatos de mulheres não são um problema isolado. São sintomas de um padrão de violência de gênero, resultado de valores machistas profundamente arraigados na sociedade brasileira. As mulheres no Brasil estão em situação de vulnerabilidade devido a sua origem étnico-racial, orientação sexual, situação financeira ou posição política.

Tinta acrílica sobre os dois lados de tela de linho e realidade aumentada disponível em [doralongobahia.org](http://doralongobahia.org)

230 × 128 cm

RA: Mandelbrot. Foto: Edouard Fraipont



## Karen

Conforme estudos realizados pela ONG Transgender Europe (TGEU), o Brasil é o país onde mais transexuais são assassinados no mundo. A TGEU deixa claro que é impossível se fazer uma estimativa real do número de homicídios de pessoas transexuais e não binárias porque geralmente esses dados não são nem mesmo especificados. No Brasil, 90% dos travestis e transexuais utilizam a prostituição como fonte de renda e única possibilidade de subsistência, já que, além de passarem pela exclusão social, familiar e escolar, ainda encontram dificuldades em conseguir espaço no mercado formal de trabalho.

Tinta acrílica sobre os dois lados de tela de linho e realidade aumentada disponível em [doralongobahia.org](http://doralongobahia.org)

230 × 128 cm

RA: Mandelbrot. Foto: Edouard Fraipont





## Yeremi

A Organização das Nações Unidas (ONU) relata que o número de refugiados e imigrantes da Venezuela no Brasil deve dobrar em 2019. Os venezuelanos continuarão fugindo da fome, da falta de moradia e da violência que assola seu país natal. Em Roraima, estado cuja taxa de feminicídios cresceu 139% em cinco anos, as venezuelanas se prostituem para sobreviver. Brasileiros atacam e queimam os poucos pertences dos já assustados recém-chegados. O número de pessoas que deve deixar a Venezuela até o fim de 2019 pode chegar a 5,3 milhões. No grupo, pelo menos 460 mil serão crianças.

Tinta acrílica sobre os dois lados de tela de linho e realidade aumentada disponível em [doralongobahia.org](http://doralongobahia.org)

230 × 128 cm

RA: Mandelbrot. Foto: Edouard Fraipont

## Sujeito<sup>3</sup>

*Fuga (Sujeito)* é uma obra de Dora Longo Bahia que combina pintura em acrílico e realidade aumentada para explorar as tensões entre identidade, presença e invisibilidade. Por do uso de tecnologia interativa, a obra convida o espectador a refletir sobre a construção do sujeito contemporâneo e suas relações com o espaço digital e físico. Ao acessar a realidade aumentada, a pintura se transforma, revelando camadas ocultas que ampliam a experiência visual e provocam uma reflexão crítica sobre os limites da percepção e da subjetividade.



---

<sup>3</sup> *Fuga (Sujeito) / Fugue (Subject)*, 2019

Tinta acrílica sobre parede e realidade aumentada disponível em [doralongobahia.org](http://doralongobahia.org) / Acrylic paint on wall and augmented reality available at [doralongobahia.org](http://doralongobahia.org)

Dimensões variáveis / Variable dimensions

RA: Mandelbrot

## Resistência cultural e modernidade indígena

Susana de Castro

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Rio de Janeiro, Brasil

susanadec@gmail.com

### Resumo

Ainda que as elites econômicas locais defendam um projeto de modernidade preponderantemente eurocatólico, a miscigenação não apagou os elementos não europeus da cultura e sociedade brasileiras e latino-americanas, como mostram Lélia Gonzalez e Silva Rivera Cusicanqui. Além disso, se seguirmos Oswald de Andrade e outros, poderemos mostrar que foi a modernidade indígena que fundou a modernidade europeia, e não o contrário. Se, por um lado, as universidades insistem em adotar um modelo eurocêntrico de saber, isto é, que privilegia a teoria em detrimento da prática, o escrito em detrimento do oral, o mental em detrimento do corporal, nossa sociedade e cultura são profundamente marcadas pelos saberes ancestrais, pela oralidade, pela corporeidade e pela imagética.

Palavras-chave: mestiçagem, colonialismo interno, territorialidade, episteme indígena.

### Abstract

Although local economic elites advocate a predominantly Euro-Catholic modernity project, miscegenation has not erased the non-European elements of Brazilian and Latin American culture and society, as shown by Lélia Gonzalez and Silvia Rivera Cusicanqui. Furthermore, following Oswald de Andrade and others, we could argue that indigenous modernity laid the foundation for European modernity, not the other way around. On the one hand, universities continue to uphold a Eurocentric model of knowledge that privileges theory over practice, writing over oral tradition, and mental over corporeal aspects. On the other hand, our society and culture are profoundly shaped by ancestral knowledge, orality, corporeality, and imagery.

Keywords: miscegenation, internal colonialism, territoriality, indigenous epistemology.

Minha mãe, de 85 anos, até hoje acende uma vela para nosso anjo da guarda quando viajamos. Nascida em Juazeiro do Norte (CE), recebeu uma educação católica como todas as meninas da sua cidade. Depois de casar-se, veio morar no Rio de Janeiro e aqui nasceram seus três filhos. Apesar de ela e meu pai, comunista, terem decidido não batizar seus filhos, crescemos vendo nossa mãe acendendo velas para santos e anjos, para desespero do meu pai, que achava que ela poderia acabar queimando a casa. Além disso, até hoje, todo cartão que recebemos dela em datas comemorativas termina com a palavra “Axé”. Mais nova, ela tomava banho de sal grosso com arruda para “descarregar” das agruras do trabalho e de criar três filhos sozinha (meus pais se separaram quando eu tinha 11 anos). Carregava na bolsa o santinho da escrava Anastácia. Como minha mãe, há muitas outras mulheres “católicas” no Brasil que seguem esses rituais oriundos de religiões de outras matrizes. Ainda que pareça uma coisa de menor valor, esses rituais representam, a meu ver, uma forma de resistência cultural. Através da expressão “resistência cultural” evoco o pensamento de Lélia Gonzalez, para quem a cultura brasileira é profundamente marcada pelos elementos afro-indígenas.

A formação cultural brasileira se fez a partir de um modelo que poderíamos chamar de eurocatólico. Por isso mesmo, nossas festas populares se realizam no espaço simbólico estabelecido por esse modelo: as festas gerais, Natal, Carnaval, São João e Aleluia [...]. Todavia, quando analisamos de perto, verificamos uma espécie de ruptura dos limites impostos pelo modelo dominante. A intervenção de formas procedentes de outros modelos culturais – africanos e indígenas – torna-se crucial para a compreensão da dinâmica das festas populares brasileiras (Gonzalez, 2024, pp. 45-46).

Apesar de falar de modelos culturais indígenas e africanos, Lélia Gonzalez concentrou-se, ao longo de toda sua obra, em apresentar mais os elementos afrobrasileiros da cultura. Pretendo aqui dar continuidade à proposta de Gonzalez de pensar resistência cultural e apresentar alguns elementos que nos ajudem a compreender as bases indígenas da cultura da América Latina. Primeiro, pretendo aproximar-me das bases históricas da resistência cultural do catolicismo popular e, em



seguida, apresentar os argumentos pelos quais podemos falar da existência de uma modernidade indígena como fundamento da modernidade europeia.

### **1. Mestiçagem sem fusão, ch'ixi**

Apesar de sermos uma sociedade marcada por essa herança cultural afro-ameríndia, as universidades brasileiras e latino-americanas refletem um projeto de modernidade europeia, calcado principalmente no texto escrito em detrimento do conhecimento oral, na prioridade da teoria sobre a prática, do texto sobre a imagem, enfim, elas refletem o ideal de saber universal letrado.

Mas, afinal, podem os conhecimentos ser universais ou eles são marcados por uma origem, uma territorialidade própria, um contexto espaço-temporal próprio, uma historicidade própria? Por outro lado, afirmar a importância do local na construção do pensamento significaria negar por completo as ideias modernas europeias de liberdade individual, direitos e igualdade se quisermos pensar em uma forma alternativa de sociedade à atual, capitalista neoliberal excludente?

Para a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, esses dois pontos de vista não são excludentes, ao contrário do que defendem muitos intelectuais latino-americanos. Na perspectiva do grupo modernidade-colonialidade que surgiu na década de 1990 em torno da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, não haveria modernidade sem a “descoberta” das Américas. Para o argentino Walter Dignolo, por exemplo, a colonização é o lado oculto da modernidade, ou seja, o pensamento moderno europeu e tudo o que ele trouxe em termos de conceitos, tais como “sujeito”, “indivíduo”, “liberdade”, “direitos” etc., só puderam ser forjados porque havia um continente sustentando economicamente as ideias e os projetos políticos libertários às custas do trabalho escravo e do extrativismo mineral. A crítica à modernidade vai desaguar na crítica ao eurocentrismo que, segundo seus autores, seria um dos pilares da colonialidade do poder. Contrária ao que eles defendem, para Cusicanqui, não precisamos abdicar da modernidade europeia para que possamos defender uma perspectiva de conhecimento crítico local.

Por eso, no necesitamos ser fieles a ninguna escuela - sea francesa, gringa o de cualquier otro centro intelectual del norte - ni ser ovejas de ningún rebaño. Pero obviamente, eso sólo se puede hacer teniendo muy bien puestos los pies en nuestra tierra. Nuestra posición como sujetos pensantes está marcada por nuestra propia historia, por la geografía de nuestros cerros, y por nuestra propia genealogía intelectual, y eso nos permite hacer un buen uso de la multiplicidad de ideas que nos llegan de afuera (Cusicanqui, 2015, p. 307).

Como afirma Cusicanqui, podemos, sim, fazer um bom uso das ideias que vêm de fora, desde que estejamos com os pés bem calcados em nosso território. Por que haveríamos de renunciar à episteme “nor-atlântica”? Afinal, parte dela surge no calor das lutas anarquistas, das lutas das diásporas de imigrantes, das lutas do mundo de trabalho na Europa. Ideias como direito das mulheres e de igualdade<sup>4</sup> surgem no bojo dessas lutas. Mas, e com relação à episteme indígena, quais seriam suas características?

Levando em consideração as diferentes genealogias e histórias, podemos afirmar que há em Abya-Ayla uma episteme local comum, assim como falamos de uma episteme europeia? A despeito das políticas de mestiçagem no continente terem enaltecido a mistura das raças, o que assistimos foi uma assimilação do elemento indígena e negro ao elemento europeu português e espanhol. Políticas de mestiçagem foram levando paulatinamente ao embranquecimento físico e mental da população. Faz sentido neste contexto ainda falar de mestiçagem? Para Cusicanqui, não podemos pensar em mestiçagem como síntese, hibridez, fusão ou conciliação de opostos, mas, sim, como ch'ixi:

Este modo de ver las cosas me remite a la idea de lo ch'ixi, que literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo (Cusicanqui, 2018, p. 148).

---

<sup>4</sup> Cusicanqui (2018, p. 148) prefere o termo “equivalência” ao termo igualdade, porque este último traz em seu bojo a ideia de homogeneização, como se se tratasse de um mesmo, enquanto equivalência garante uma correspondência sem uma homogeneização, sem o apagamento das diferenças.

Como afirma Cusicanqui acima, devemos pensar em uma mestiçagem que não supere as contradições, uma mestiçagem que abarque os diferentes sem anulá-las, como o termo ch'ixi indica: a cor cinza marmorizada (*gris jaspeado*) que do ponto de vista da percepção é uma só cor, mas cujos pontos negros e brancos que o compõe permanecem separados.

Neste sentido, penso que apesar da modernidade europeia ser aparentemente a preponderante em nossos países no que diz respeito aos saberes oficiais, o conhecimento corporal e prático, a maneira de festejar, a malemolência nos configuram de tal maneira que não há como negar nossa genealogia indígena. Como mostra o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas, o projeto colonial português não teria ido adiante sem a presença do mameluco. Graças ao conhecimento que os mamelucos possuíam sobre os saberes indígenas (plantas, ervas e animais comestíveis, caça sobre a floresta, seus caminhos e perigos), foi possível aos portugueses sobreviverem nos trópicos (1995, p. 145). Durante todo o quinhentos, a língua geral do Brasil era o tupi, não o português. O colono português dependia da intermediação do mameluco para conseguir se comunicar com os indígenas.

## **2. Colonialismo interno**

É certo que essa mestiçagem não ambígua, como dupla identidade claramente separada uma da outra, não elimina os conflitos de subjetividades oriundos dessa dupla origem. Mas, para Cusicanqui, porque essa ambiguidade tem um caráter subjetivo, o termo “colonialismo interno” descreve melhor o que vivemos com a mestiçagem do que o termo forjado por Aníbal Quijano de “colonialidade do poder”.

¿Por qué no podemos admitir que tenemos una permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo? Esas son cuestiones debe decir: esas son cuestiones de colonialismo interno y no de colonialidad, porque, porque hablar de colonialidad, es hablar de una estructura vaga, ubicua, que describe a un ente externo a nosotros (el estado, el poder). En cambio colonialismo interno (idea formulada por los kataristas en los años 1970 y por González Casanova en México en 1969), localiza el fenómeno en dos niveles de lo interno: de un lado en las repúblicas que surgieron después de las guerras

contra el colonialismo externo, y de otro en la subjetividad de las personas (Cusicanqui, 2015, p. 311).

A expressão “Colonialismo interno” tem a vantagem de abarcar tanto o fato histórico externo de que a criação das Repúblicas latino-americanas após a independência não significou uma mudança substantiva do caráter politicamente dependente das novas nações, como, por outro, de deixar claro o lado propriamente interno, isto é, o fato de que o colonialismo tem um aspecto ideológico muito forte, impondo uma visão de superioridade a todo conhecimento que vem de fora.

Como mostra Benedito Nunes, o Manifesto da Poesia Pau-Brasil, de Oswald de Andrade, de 1924, anunciava a miscigenação étnica do povo brasileiro como base da cultura moderno-lírica:

O ideal do Manifesto da Poesia Pau-Brasil é conciliar a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a floresta com a escola num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro, e que ajustasse num balanço espontâneo da própria história, “o melhor de nossa tradição lírica” com “o melhor de nossa demonstração moderna” (Nunes, 1990, p. 13).

Como muito bem constatou Oswald de Andrade, não há na história somente uma modernidade, a modernidade europeia. No caso brasileiro, a nossa modernidade é fundamentalmente indígena<sup>5</sup>. Segundo Andrade, foi a “Revolução Caraíba”, a descoberta de povos que viviam em liberdade, gozando de uma vida próxima à natureza, com a propriedade comum da terra, como relatado por Montaigne em seus ensaios, que inspirou os revolucionários franceses, a rebeldia romântica, a revolução bolchevista, ao surrealismo. Daí proclamar o manifesto que “sem nós a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos do homem” (Nunes, 1990, p. 19).

A opinião pública europeia, os relatos dos viajantes e dos religiosos atribuem o sentido de primitivismo e selvageria ao indígena brasileiro pelo fato deles praticarem a antropofagia, por isso precisariam ser civilizados. Mas, como diria

Bartolomeu de Las

A obra do antropólogo Pierre Clastres, baseada em etnografia dos indígenas sul-americanos, é fortemente influenciada pela tese de La Boétie, segundo a qual não faz o menor sentido a tese liberal moderna europeia de que a fundação do Estado se dá por um contrato social, afinal quem quer a servidão voluntária? Os indígenas da América do Sul são um exemplo de sociedade na qual a ideia de servidão voluntária a um projeto de Estado é inconcebível.



Casas, o que é mais selvagem: comer ritualisticamente um ser humano ou, por cobiça, provocar um genocídio através da escravidão dos indígenas? Na verdade, os civilizados e modernos eram os indígenas e não os europeus<sup>6</sup>.

Oswald de Andrade tirou do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne a própria ideia da vida primitiva. Costumes são quanto a liberdade matrimonial e a propriedade comum da terra, o gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a “ingenuidade originária” inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja, formam o retrato que o humanista traçou da sociedade selvagem, equilibrada e feliz, incomparavelmente superior à dos civilizados, não obstante a antropofagia, ato de vindita menos bárbaro do que a crueldade com que os europeus, incapazes de comer um homem morto, torturam e esfaqueiam um corpo humano vivo, “sob pretexto de piedade e de religião” (Nunes, 1990, p. 19).

O que derrotou a modernidade indígena, mas não extinguiu suas marcas, foi a *selvageria* da técnica, o modelo de produção industrial para exportação implantado aqui, que fez de cada indivíduo uma peça em uma engrenagem que funcionava como uma máquina de produção em larga escala. A modernidade indígena não sobreviveu íntegra ao capitalismo selvagem, mas está espalhada na forma de resistência cultural, no modelo de sociedade capitalista pindorâmica dos trópicos.

### 3. Conclusão

Do ponto de vista da hegemonia racial branca, hoje, na América Latina, assistimos ao desmoronar da ideologia mestiça embranquecida que constituiu o fundamento ideológico da formação dos Estados pós-coloniais (Segato, 2007, p. 19). No caso do Brasil, o mito da democracia racial foi sendo, nas últimas décadas, demolido graças principalmente à luta política do movimento negro. Governos progressistas criaram, por força dos movimentos políticos identitários no Brasil, o Ministério da Igualdade Racial e o Ministério dos Povos Indígenas, e uma política de ações afirmativas. Nos outros países da América Latina, de maioria indígena, como Bolívia e Equador, assiste-se à visibilização das pautas indígenas com a criação do estado plurinacional, na Bolívia, e a criação da Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, no Equador. Contudo, as políticas

---

<sup>6</sup> Ver Wallerstein, 2007, pp. 38-39.

públicas igualitárias não estão sendo suficiente para diminuir o fosso da desigualdade social, nem o genocídio da população negra e indígena.

Por ejemplo, en toda Abya Yala se están dando importantes luchas indígenas, barriales, juveniles, contra la degradación de la democracia, contra el despojo de la minería, contra las carreteras y los megaproyectos hidroeléctricos con los que todavía sueña la vieja izquierda desarrollista, en fin, luchas contra los efectos perversos del capitalismo y de la globalización, que amenaza con convertirnos en piezas desechables de un sistema monstruoso. A ese proceso depredador e inhumano tenemos que oponerle una visión planetaria, que nos conecte con migrantes de la diáspora del sur en el norte, con pueblos sin estado que ven reducidos sus espacios de vida, con mujeres y niños reclutados para alimentar las maquilas y los centros de diversión manejados por las culturas y las empresas de la crueldad. Todo ello nos comunica con un mundo entero de problemas comunes, ocasionados por este capitalismo del despilfarro y de la muerte (Cusicanqui, 2015, p. 308).

O processo de descolonização precisa atingir as estruturas do Estado e suas políticas econômicas neoliberais e antipopulares. É dentro deste contexto emancipatório que queremos discutir os desafios da luta dos povos indígenas contra os projetos transnacionais de extrativismo dos recursos naturais pelas empresas mineradoras. Os projetos de governos de esquerda no nosso continente não foram capazes de barrar a ideologia do universalismo do mercado global, de tal modo que continuam subordinando o desenvolvimento social ao ideal neoliberal de práticas hipercapitalistas e individualistas. Projetos comunitários de autogoverno são combatidos porque ferem os interesses privatistas e extrativistas das grandes mineradoras. Precisamos repensar o que para nós significa modernidade, uma vez que a modernidade do hiperconsumo está nos levando à destruição do planeta.

### **Referências bibliográficas**

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.

NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: Andrade, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. Obras completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo, 1990.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

WALLERSTEIN, Emmanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo

# Colonialidade do poder e colonialidade de gênero: um diálogo entre María Lugones e Aníbal Quijano

Juliana Aggio

Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador, Brasil

juortegosa.aggio@gmail.com

## Resumo

Neste texto, faço uma análise do conceito elaborado por María Lugones de *colonialidade de gênero* a partir da apropriação crítica que ela faz do conceito de *colonialidade do poder*, elaborado por Aníbal Quijano, de modo a argumentar que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. A partir dos conceitos de colonialidade e de interseccionalidade, a filósofa recusa não apenas uma concepção de Quijano de gênero dimórfica hierárquica de viés biológico, mas também uma concepção universal do conceito “mulheres” do feminismo branco hegemônico que, ao pensar exclusivamente o gênero, e não o gênero em termos raciais, acaba por assimilar o sujeito “mulheres” à própria mulher branca, excluindo as racializadas e produzindo, assim, racismo.

Palavras-chave: colonialidade, poder, gênero, feminismo, decolonialidade.

## Abstract:

In this text, I analyze María Lugones' concept of *coloniality of gender* based on her critical appropriation of Aníbal Quijano's concept of *coloniality of power*, arguing that there would be no coloniality of power without coloniality of gender and vice versa. Based on the concepts of coloniality and intersectionality, she rejects not only Quijano's conception of hierarchical, dimorphic gender with a biological perspective, but also hegemonic white feminism's universal conception of “women”, which, by thinking exclusively of gender and not gender in racial terms, ends up assimilating the subject “women” to white women themselves, excluding racialized women and thus producing racism.

Keywords: coloniality, power, gender, feminism, decoloniality.



Com intuito de compreender o significado e a potência do conceito de *colonialidade de gênero* da filósofa argentina María Lugones, pretendo, inicialmente, mostrar o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano concebe por *colonialidade do poder* para, em seguida, analisar a apropriação crítica que a filósofa fez de tal conceito, assimilando a importância de se pensar o gênero em termos coloniais, o que poderia ter sido feito pelo próprio Quijano se o mesmo não tivesse sido estreito na sua análise de viés biologizante sobre a opressão sexista na modernidade, mas tivesse pensado o gênero em termos interseccionais. Exatamente a partir do ponto limite da teoria de Quijano que parte Lugones, sinalizando sua potência e, ao mesmo tempo, sua estreiteza ao conceber o conceito de *colonialidade de gênero*. Munida de tal conceito e inspirada pelos feminismos negro, latino-americano, chicano, indígena e materialista francês, a filósofa formulará o que denominou de feminismo decolonial em franca oposição ao feminismo branco hegemônico de sua época.

### **Colonialidade do poder**

Como anunciou Quijano, em seu texto que marca o movimento latino-americano de descolonização, *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*, de 1992, o que ele denomina de “colonialidade do poder” pode ser entendido como um poder colonial que teve início na colonização da América, em 1492, e perdura até hoje nas ex-colônias. Primeiramente, o autor diz que é preciso distinguir colonização ou colonialismo de colonialidade. A colonização da América estabeleceu, segundo o autor, uma ordem mundial dividida entre a classe dominante europeia e seus descendentes euro-norte-americanos e a classe dominada da América Latina e da África. Foi um processo de escala global, de uma violência sem precedentes na história e com uma enorme concentração de recursos. Assim, o autor compreende o colonialismo como um sistema de dominação político-militar, e a colonialidade como dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias, ou seja, “o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia que serviu como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo” (Quijano, 1992,

p. 4), do que se segue que “a colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído” (Quijano, 1992, p. 4).

O que gostaria de destacar é que, mesmo com a independência das colônias do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça. Ora, não é difícil de notar que os atuais explorados, dominados, discriminados são pessoas racializadas. Se o colonialismo político foi eliminado, o cultural permanece, o que pode ser descrito, segundo Quijano, não apenas como subordinação, mas como uma verdadeira colonização do imaginário. O processo de colonialidade do poder incidiu sobretudo na cultura e no modo de produzir conhecimento, fenômeno denominado de eurocentrismo, que posteriormente se estendeu para o modo de vida social e político, durante o período histórico da chamada modernidade até a atualidade. Houve uma sistemática repressão dos objetos e modos de pensar e existir não europeus/ocidentais até que imperasse uma racionalidade técnico-científica cultivada e estimada como modelo de validação da produção do conhecimento dito rigoroso, neutro, científico, positivo, universal e excelente. O que houve, resumidamente, foi: (i) repressão sistemática de saberes de outras etnias não europeias; (ii) controle social e cultural sobre os modos e os produtos de tais saberes; (iii) mistificação da própria cultura europeia.

Para além do domínio epistêmico e cultural, a colonialidade do poder pode ser compreendida como um poder que incide sobre o trabalho, o sexo, a natureza e a subjetividade. Ochy Curiel resume com clareza a visão de Quijano:

A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/domínio/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção (Curiel, 2020, p. 127).

A exploração e o domínio próprios do poder colonial se efetiva com a fabricação de ficções poderosas como a de “raça” e, como acrescenta María Lugones, de “gênero”. Como diz Lugones, a ideia de raça “reconfigura a humanidade e as relações humanas ficcionalmente, em termos biológicos” (Lugones, 2007, p. 190) a partir de uma hierarquia entre superiores e inferiores. Ou seja, a colonialidade permeia todos os âmbitos da vida ao produzir, como disse Lugones (2020, p. 57), classificações sociais de ordem universal pautadas na ideia de “raça” de modo a permitir que novas identidades geoculturais sejam produzidas, como a “América” e a “Europa”, o “Ocidente” e o “Oriente”, além de novas identidades sociais como o “europeu”, o “índio”, o “negro”. A diferença entre indivíduos e entre grupos sociais, antes de ser sustentada no que ela difere, foi negada, apagada, controlada, distorcida e, sobretudo, lida em termos hierárquicos, produzindo desigualdades: mecanismo inerente ao propósito exploratório do sistema capitalista. Como diz Quijano, as diferenças foram

[...] admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação (Quijano, 1992, p. 6).

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente pela natureza inferior desse outro diferente a desigualdade e a possibilidade de dominá-lo. O outro não europeu é diferente no sentido de desigual e inferior por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial:

O paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder (Quijano, 1992, p. 6).

Ora, a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera. A grande dificuldade é que nós, latino-americanos, não percebemos que a imagem do espelho eurocêntrico distorce a imagem do que nós somos. Quijano finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* nesta direção: “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (Quijano, 2005, p. 139). Trata-se, portanto, de recusar o que *fizeram* de nós e o que nós *fazemos* de nós mesmos. Para tanto, segundo o autor, é preciso descolonizar, o que implica a reconstrução do próprio modo de pensar e de existir a partir da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade.

### **Colonialidade de gênero**

Da crítica à concepção de gênero de Quijano e do feminismo branco hegemônico, Lugones propõe a *colonialidade de gênero* como conceito-chave do que ela irá cunhar por feminismo decolonial em seu texto *Rumo a um feminismo decolonial*, de 2010. O feminismo decolonial, segundo Ochy Curiel, tem duas fontes importantes:

De um lado, as críticas feministas feitas pelo Black Feminism, mulheres de cor, chicanas, mulheres pobres, o feminismo autônomo latino-americano, feministas indígenas e o feminismo materialista francês ao feminismo hegemônico em sua universalização do conceito mulheres e seu viés racista, classista e heterocêntrico; de outro as propostas da chamada Teoria Decolonial, o projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadorxs latino-americanxs e caribenhxs (Curiel, 2020, p. 125).

Como veremos, a principal ferramenta de resistência do feminismo será o que ela compreende como uma infrapolítica de descolonização do gênero. Antes de avançarmos nas propostas de resistência, cabe compreendermos que sua crítica ao feminismo feito por e para mulheres brancas tem como base o fato de terem ignorado a interseccionalidade de raça / classe / sexualidade / gênero, bem como operado numa chave de pensamento moderno capitalista colonial cisheteropatriarcal. A separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade

produz o que ela denominou de “cegueira epistemológica” (Lugones, 2020, p. 54), pois que oculta a complexidade da violência. Desse modo, a filósofa argentina retoma o conceito de *interseccionalidade*, que marcou os feminismos de cor dos Estados Unidos, bem como o conceito de *colonialidade de poder* de Quijano para formular o que denominou de “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2007, p. 186), i.e., a *colonialidade de gênero*. Trata-se de um sistema que subjuga tanto homens como mulheres de cor em todos os aspectos da vida, bem como dissolve os vínculos de solidariedade entre os subjugados. Como resistência, é preciso rechaçar esses sistema, portanto descolonizar o gênero, bem como praticar outras relações comunitárias promovendo giros epistemológicos e educacionais.

Lugones se apropria do conceito de colonialidade do poder, mas critica seus limites no que diz respeito à análise do gênero, que se apoia numa leitura reducionista à biologia e desconsidera a interseccionalidade das categorias de gênero e raça. Segundo a filósofa, Quijano formula quatro eixos estruturais da colonialidade do poder que permeia todos os âmbitos da vida: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. A crítica incide no fato de ele reduzir a esfera sexo/gênero ao controle do acesso ao sexo, seus recursos e produtos. Segundo a filósofa, ele elabora uma “descrição de gênero que não é questionada, e que é demasiadamente estreita e hiperbiologizada – já que traz como pressupostos o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras ideias desse tipo” (Lugones, 2020, p. 63). Mais claramente, segundo a mesma,

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído por e constituindo a colonialidade do poder. Nesse sentido, não há separabilidade gênero/raça no modelo de Quijano. Acho que ele capturou corretamente a lógica disso. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para compreender todos os aspectos de gênero. Os aspectos de gênero que são mostrados dependem de como o gênero é realmente conceituado no modelo. No modelo (padrão) de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquela “área básica da existência” que Quijano chama de “sexo, seus recursos e produtos”. Ou seja, há um relato de gênero dentro da estrutura que não é colocado sob escrutínio e que é muito estreito e excessivamente biologizado, pois pressupõe dimorfismo sexual,



heterossexualidade, distribuição patriarcal de poder e assim por diante (Lugones, 2007, p. 193).

Se, de fato, Quijano entende “o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais” (Lugones, 2020, p. 63), ou seja, se as diferenças biológicas que sustentam as categorias sociais para controle do sexo e suas funções reprodutivas são assumidas por ele sem questionamento, então seu pressuposto parece ser inquestionavelmente biológico. Ora, os feminismos lésbico, queer e trans já questionaram fortemente o determinismo binário biológico, pois que se trata antes de uma leitura generificada binária e cis dos corpos e dos sexos a partir da aparência física dos órgãos genitais: esses são muito mais diversos e múltiplos, haja vista, por exemplo, os intersexos. Lugones (2020, p. 64) mesmo faz uso da existência do intersexo para colocar a leitura biologista e binarista de Quijano em questão. Como ela diz, “indivíduos intersexo eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária” (Lugones, 2020, p. 66); do que se segue que

[...] se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” vem antes dos traços “biológicos” e os preenche de significado (*loc. cit.*).

Em poucas palavras, as diferenças entre os gêneros e sexos “são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva” (Lugones, 2020, p. 63). Ao que parece, no modo como ele descreve a “colonialidade das relações de gênero”, não há nenhum tipo de crítica ao dimorfismo sexual de cunho biológico. Há uma descrição do controle colonial sobre o sexo em termos de opressão pela prostituição, abusos sexuais e redução à função reprodutiva no reduto familiar. As diferenças entre gênero e sexo “são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva”. Curiel resume bem a crítica de Lugones a Quijano que teria desconsiderado a raça para repensar e definir em termos coloniais o gênero:

María Lugones, apesar de acolher a proposta de Quijano sobre colonialidade, diz que a raça não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heterossexualidade. Por outro lado, Lugones aponta que Quijano admite uma noção de sexo hiperbiologizado. O gênero do qual ele fala, segundo ela, está ligado a um tipo de relação humana reservada ao homem branco europeu possuidor de direitos e sua companheira mulher que serve à reprodução da espécie (Curiel, 2020, p. 127).

O problema não é simplesmente a redução do gênero ao biologismo, mas o uso dos termos para definir gênero na medida em que são políticos os próprios termos em que se faz política. Seus termos, por sua vez, orbitam a gramática hegemônica capitalista, eurocêntrica e global sobre o gênero, mesmo que o filósofo peruano compreenda e denuncie o controle patriarcal e heterossexual sobre o sexo. Ele cai no mesmo problema do feminismo hegemônico branco que desconsidera as mulheres colonizadas, não brancas, racializadas porque não assume a profundidade da intersecção entre as categorias sociais e tampouco propõe uma resistência por coalizão. Ou seja, como as mulheres brancas não se conceberam em termos interseccionais, na intersecção entre raça e gênero, tampouco viram necessidade de criar coalizões a partir das diferenças, como se todas as mulheres estivessem unidas na mesma chave de opressão: a sujeição de gênero, desconsiderando a raça, elemento fulcral que constitui a própria categoria sexo/gênero. Segundo a filósofa: “a lógica dos ‘eixos estruturais’ nos dá algo a mais, mas também algo a menos que a interseccionalidade. A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra” (Lugones, 2020, p. 60). Pensar de modo interseccional se opõe a uma leitura binária assumida por Quijano, que é ocidentalizada, moderna e colonial. Como propõe a filósofa:

Temos pensado gênero, raça, classe como categorias. Como tais, as temos pensado binariamente: homem/mulher, branco/negro, burguês/proletariado. As análises em categorias têm escondido a relação de intersecção entre elas e assim, invisibilizado a situação violenta da mulher de cor – pensada apenas como uma parte do que passam as mulheres (brancas) e os negros (homens). A separação categorial é a separação de categorias que são inseparáveis (Lugones, 2020, p. 83).

Como ela salienta: “É somente quando percebemos gênero e raça como entrelaçados ou fundidos que realmente vemos mulheres de cor” (Lugones, 2007, p. 193).

Ora, é preciso colocar o binarismo entre parênteses para poder resistir e vislumbrar outra lógica: essa parece ser a função da interseccionalidade. O ponto é que a separação categorial impede que se pense seres e fenômenos sociais que existem na intersecção. Desse modo, o problema é que o quadro apresentado por Quijano “refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas da maioria das áreas da vida social, em vez de trazê-las de volta à vista. Em vez de produzir um rompimento, ele se acomoda no reducionismo da dominação de gênero” (Lugones, 2020, p. 69).

A crítica sobre a separação que Quijano faz entre raça e gênero parece ser pertinente para revelar a limitação de seu pensamento sobre o gênero no que diz respeito às mulheres colonizadas e racializadas, todavia, uma pontuação deve ser feita. Fazendo jus aos seus textos, embora ele não recorra ao conceito de interseccionalidade, ele não apenas não separa como afirma a precedência da raça sobre o gênero. Em seu texto *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), Quijano aprofunda a relação entre colonialidade e eurocentrismo e enfatiza a raça como um elemento determinante na instauração e manutenção de tal poder. A colonialidade do poder pode ser entendida como o padrão de poder mundial, isto é, como próprio ao capitalismo colonial moderno eurocentrado que possui as seguintes características: o poder é hegemônico, sua extensão é mundial, seu eixo é a ideia de raça, sua origem e caráter são coloniais e a racionalidade operante é eurocêntrica. O ponto forte desse texto, a meu ver, é a ênfase que o autor dá à ideia de raça como fator determinante da colonialidade, pois ela é constitutiva tanto da dominação colonial, como do controle do trabalho em torno do capital. A raça é uma categoria mental da modernidade a partir da qual as identidades sociais são produzidas e associadas às hierarquias. Do que se segue que, a partir da colonialidade do poder, a raça é um termo criado que ficciona a identidade racial e atravessa a identidade de gênero, ou seja, o gênero poderia passar a ser lido pelo viés da raça, embora, ao que indica Lugones, ele não tenha feito tal leitura. Nas palavras de Quijano:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista [...]. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero [...] (Quijano, 2005, p. 118).

Disso podemos inferir que raça precede gênero não cronologicamente, mas logicamente ou em termos de categorização social. Sueli Carneiro certamente concordaria com Quijano quando afirma que, nas sociedades latino-americanas, o feminismo negro “tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades” (Carneiro, 2019, p. 315).

O problema é que, mesmo não separando, ele não faz uso da categoria raça para definir a categoria gênero e esse é o limite de sua teoria superado pelo conceito de *colonialidade de gênero*. O ponto é que, para Lugones, o gênero enquanto uma categoria binária hierárquica ou um sistema institucionalizado dentro de um regime cisheteropatriarcal não existia antes do advento da colonização, ou seja, a ideia moderna de gênero é uma construção capitalista eurocêntrica e colonial que opera como uma ficção identitária a serviço da dominação colonial, assim como raça, portanto, uma ideia criada juntamente com a ideia de raça para subjugar as mulheres a um regime cisheteropatriarcal e desumanizar as mulheres colonizadas de modo a explorar maximamente não apenas o trabalho reprodutivo, como apontou Quijano, mas suas vidas em todos os aspectos: seu tempo, seu sexo, sua sexualidade, seus afetos, seu trabalho em casa e fora de casa.

A ideia moderna de gênero imposta pelo capitalismo eurocêntrico está no cerne da cultura da heterossexualização e é o instrumento mais eficaz para a dominação das mulheres. Nesse ponto, a filósofa mostra que a heterossexualidade compulsória é um fenômeno moderno e colonial:

[...] a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, ela também é obrigatória e permeia toda a colonialidade de gênero – na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual (Lugones, 2020, p. 72).

E, no sistema de gênero moderno/colonial, “essa heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas ‘não brancas’ em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da classe (burguesa)” (Lugones, 2020, p. 72).

Em suma, são dois os motivos apontados pela filósofa para sustentar que gênero é uma ficção moderna. Em primeiro lugar, não existia a ideia moderna de gênero nas sociedades pré-coloniais, como mostrou Oyèrónké Oyewùmí, segundo Lugones, a saber: “Oyewùmí entende o gênero, introduzido pelo Ocidente, como uma ferramenta de dominação que produz duas categorias sociais que se opõem de maneira binária e hierárquica” (2020, p. 67); logo, ler a sociedade iorubá pelo viés do gênero ocidentalizado é fazer uma leitura ocidentalizada e, portanto, colonizadora dessa cultura. As categorias iorubás *obinrin* e *okunrin* não são as mesmas que as categorias homem/mulher binárias, hierárquicas e ocidentais.

Em segundo lugar, o gênero é criado para ser um atributo das mulheres brancas de modo que elas sejam consideradas seres humanos inferiores submetidos ao regime cisheteropatriarcal, e não para ser um atributo das mulheres racializadas, colonizadas, que são, pela privação de gênero, desumanizadas, já que gênero só poderia ser um atributo de um ser humano. É porque certos seres são racializados que eles não são humanos, portanto, não possuem gênero: não são mulheres, nem homens, mas fêmeas ou machos. Em suma, cria-se a ideia de gênero, assim como a de raça, para desumanizar as/os colonizadas/os e assim “legitimar” a escravização e toda sorte de tortura. Em resumo, a colonialidade é

[...] a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizóide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana (Lugones, 2014, p. 946).

Esse tipo de racionalidade capitalista colonial descrita por Quijano se apresenta em discursos dominantes e opera a partir de categorias que naturalizam diferenças numa chave binária e desigual produzindo efeitos práticos materiais opressivos, ou,

como sinalizou Lugones, ela funciona a partir da lógica categorial moderna que “constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis e constituídos dicotomicamente” (Lugones, 2014, p. 942), ou seja, que produz “a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial” (Lugones, 2014, p. 936). A categorização não apenas homogeneiza e apaga diferenças, como hierarquiza sempre estabelecendo o grupo dominante como norma (Lugones, 2007, p. 192). O que significa dizer que a classificação em termos de raça e de gênero pressupõe a desumanização dos colonizados, pois, segundo o conceito de *colonialidade de gênero*, como há um processo de redução ativa das pessoas ou desumanização dos colonizados, “a ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939), visto que ter um gênero é sinal inequívoco de humanidade e a fêmea colonizada não foi considerada um ser humano. Ou seja, “o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (Lugones, 2014, p. 942). Em outras palavras, “o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as” (Lugones, 2014, p. 943).

Lugones é radical ao mostrar que, em primeiro lugar, gênero enquanto um sistema opressor é uma criação moderna e colonial e, em segundo lugar, que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. Há uma construção mútua entre ambos, assim como entre raça e gênero. A colonialidade do poder violentamente inferioriza as mulheres colonizadas e o gênero opera como uma imposição colonial sobre as mulheres das sociedades pré-coloniais. Nesse sentido,

[...] é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua. Até agora, acredito estar claro que o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência (Lugones, 2020, p. 21).

É preciso, portanto, ler o sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) em termos raciais, pois gênero e raça estão imbricados ou tramados e ambos são “ficções poderosas” coloniais (Lugones, 2020, p. 22). Ou seja, se a colonialidade não diz respeito apenas à classificação racial, mas também à classificação sexo/gênero, então o gênero deve ser lido nessa chave racial e colonial.

### **As ferramentas de luta do feminismo decolonial**

Se o gênero é uma ficção colonial, então a luta feminista pressupõe descolonizar o gênero e, para tanto, é preciso criticar os feminismos do século XX, que desconsideraram o elemento da racialidade e reivindicaram suas pautas com base na imagem da mulher branca como sujeito do feminismo, ou seja, “a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva” (Lugones, 2020, p. 74). Resumidamente, “apagando toda história, inclusive a oral, da relação entre as mulheres brancas e não brancas, o feminismo hegemônico branco igualou mulher branca e mulher” (Lugones, 2020, p. 76). Igualar mulher branca a mulher significa produzir o conceito “mulher” tomado isoladamente ou em si mesmo, portanto, produzir racismo, ou seja,

[...] o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão <gênero e raça>, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2020, p. 61).

Como explica Curiel, o problema do feminismo hegemônico é considerar apenas o gênero sem que ele esteja interseccionado com raça e a partir de uma visão binária e heterocêntrica, ou seja, “o sistema de gênero moderno/colonial, segundo Lugones, afeta as interpretações, teorizações, investigações, metodologias e muitas das práticas políticas do feminismo, reproduzindo assim o racismo e a colonização” (Curiel, 2020, p. 130).

Ora, se, no interior da ordem da heterossexualidade compulsória, as mulheres brancas eram identificadas com a natureza, as crianças e os animais pequenos, as não brancas não eram sequer consideradas mulheres, mas sim fêmeas tais quais os animais



e sem características da feminilidade. Essa animalização brutal das mulheres colonizadas em relação à fragilidade das mulheres brancas, colocam as primeiras numa condição de ser capaz de aguentar toda ordem de violência no trabalho e de agressão sexual. Mesmo que, posteriormente, as fêmeas passaram a ser consideradas mulheres, elas não ganharam o mesmo status e privilégio das mulheres brancas. Isso significa, mais uma vez, que raça precede gênero no sistema de opressões.

Em suma, o problema do feminismo hegemônico é apagar a diferença colonial e, com isso, destruir a possibilidade de outros sentidos, outras existências e de resistência à colonialidade. Se há violência em relação às mulheres brancas burguesas por serem submetidas ao regime cisheteropatriarcal, as racializadas sofreram tal violência acrescidas da desumanização/animalização e exploração extrema do trabalho. Desse modo, ler o sistema de gênero em termos raciais revela que não apenas o sexo era explorado, como pressupôs Quijano, mas também o trabalho e todos os demais aspectos da vida, além de serem explorações distintas quando analisadas em termos interseccionais. Há divisão interseccional (raça/sexo) do trabalho e não apenas sexual ou racial.

Como o feminismo hegemônico e mesmo Quijano fizeram suas análises prescindindo da interseccionalidade, suas propostas de luta não poderiam ser suficientemente justas e eficientes: é preciso pensar em termos de coalizão entre diferentes, preservando a diferença e se unindo para descolonizar nosso modo de ser e viver. Para a filósofa, resistir significa descolonizar o gênero, o que pressupõe criar uma subjetividade ativa no sentido de agenciamento em oposição à sujeitificação enquanto sujeito assujeitado às marcas de identidade e aos mecanismos normativos coercitivos. A aposta é numa infrapolítica que “marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, é preciso resistir à colonialidade de gênero na tensão da diferença colonial e “na tensão da ferida colonial” (Lugones, 2014, p. 945), na medida em que o/a colonizado/a habita um *locus* fraturado, um lugar de tensão entre ação de resistência e subjugação, entre ser ativo e ser assujeitado, entre uma lógica binária e uma lógica interseccional ou múltipla, entre uma consciência dupla e uma consciência múltipla. Esse *locus* é habitado de múltiplas maneiras e, por isso mesmo, fraturado. Resistir é habitar essa fratura, essa ferida, se posicionar contra essa lógica categorial dicotômica e recusar a

própria invasão colonial de si que opera controlando e negando os modos diversos de existência, afinal, “a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas” (Lugones, 2014, p. 943).

Se a negação da diferença é o principal mecanismo do poder colonial, como já foi pontuado por Quijano e Dussel, a resistência se faz justamente na diferença colonial. Do ponto de vista metodológico, é preciso recusar uma leitura colonial de outras cosmologias, que faz uso da colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial de outros mundos, aplicando uma trama conceitual ocidental binária de gênero, heterossexual, racializada e hierarquizada entre humano e não humano, ou seja, espera-se que se sustente um novo hábito epistemológico de não fazer uma tradução colonial da diferença. Espera-se, também, que se assuma o tensionamento entre a identidade e a alteridade, e que se possa ser, como disse a feminista chicana Glória Anzaldúa (2019), tolerante com as ambiguidades e as contradições desse *locus* fraturado cujos enunciados são eles próprios fraturados e produtores de uma fratura no *logos* mesmo, de modo que a partir da contradição surjam novos sentidos, bem como deslocamentos no *status quo* ao qual se acomoda o pensamento hegemônico. Preservar a diferença colonial significa criar condições para um diálogo que faz circular o *logos* fraturado por meio de perspectivas subalternas em contraponto à perspectiva hegemônica. Nesse sentido, “a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (Lugones, 2014, p. 948). O giro epistemológico decolonial não estaria dissociado de uma prática de si de mudança de hábito na produção de conhecimento.

Do ponto de vista da subjetividade, da intimidade, das relações a si e com os outros, a descolonização é uma práxis que critica a “opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, uma resistência por dentro e não por fora, comunitária e não individualista, relacional e não dicotômica, que se abre para a multiplicidade e a coalizão na tentativa de preservar e sustentar as diferenças. Nesse momento, Lugones se une à voz de Anzaldúa e claramente diz: “estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde o limite da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma

repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados” (Lugones, 2014, p. 947). Trata-se de resistir desde dentro, de uma noção subalterna de si que se sustenta na diferença colonial e permite multiplicidades nunca reduzidas a dicotomias, do estar sendo em relação, e não do ser em estado hierárquico dicotômico de dominação, do pensamento fronteiriço e fraturado que vigora nas coalizões e desmonta o imenso monolito do pensamento hegemônico colonial cisheteropatriarcal e capitalista. Enfim, uma nova geopolítica feminista epistemológica e amorosa capaz de afirmar “a vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o ‘estar’ ao invés do empreender, seres em relação ao invés de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade” (Lugones, 2014, p. 949).

Lugones, como podemos notar, foi radical ao atrelar o gênero enquanto uma ficção moderna colonial ao marcador da raça, ou seja, do mesmo modo que o gênero não se constitui e não pode ser pensado, na modernidade, sem o poder colonial, o próprio poder colonial, por sua vez, não existiria sem a subjugação diferenciada em termos raciais daqueles que foram privados de gênero, pois privados de humanidade - as colonizadas e os colonizados eram considerada/o/s fêmeas ou machos - em relação àqueles que possuem gênero, mesmo que diferenciados em graus de humanidade - os homens como superiores às mulheres europeias brancas colonizadoras. Sem evidenciar essa distinção e pensar a resistência por coalizão, a categoria de gênero se torna esvaziada, abstrata e universal, e a luta feminista acaba por reproduzir opressões ao invés da sonhada emancipação de “todas” as mulheres.

### **Referências bibliográficas**

- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 313-322.
- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-138.

DUSSEL, E., Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LUGONES, M., Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

\_\_\_\_\_. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

\_\_\_\_\_. Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, Volume 22, Number 1, Winter 2007, pp. 186-209.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

# Uma proposta de leitura sintomal marxista-feminista de *O Capital* a partir de Federici: o marxismo diante da reprodução e do trabalho doméstico

Émerson dos Santos Pirola

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul (PUC/RS)

Porto Alegre, Brasil

emerson.pirola@acad.pucrs.br

## Resumo

As relações entre feminismo e marxismo possuem uma longa história de conflitos e alianças. O marxismo tradicionalmente excluía o trabalho doméstico e reprodutivo de suas concepções sobre trabalho e classe. A partir dos anos 1970, feministas marxistas italianas, como Silvia Federici, revolucionaram tanto o marxismo quanto o feminismo ao destacar a centralidade do trabalho reprodutivo, ignorado teoricamente e politicamente pela ortodoxia marxista e pelas organizações de esquerda. Essas autoras argumentam que uma crítica eficaz do capitalismo deve abordar a reprodução, colocando a “questão das mulheres” no centro do debate, já que elas foram historicamente constituídas como principais responsáveis por esse trabalho. Com base em uma epistemologia althusseriana, que envolve conceitos como problemática, corte epistemológico e leitura sintomal, argumenta-se que esse feminismo marxista promove uma revolução epistemológica ao identificar os silêncios e invisibilizações na obra de Marx sobre o trabalho reprodutivo, rompendo com a ideologia produtivista e naturalista predominantes no campo marxista.

Palavras-chave: trabalho reprodutivo, problemática, marxismo feminista, leitura sintomal, trabalho doméstico.

## Abstract

The relationship between feminism and Marxism has a long history of conflicts and alliances. Marxism has traditionally excluded domestic and reproductive labor from its conceptions of work and class. Since the 1970s, Italian Marxist feminists, such as Silvia Federici, have revolutionized both Marxism and feminism by highlighting the centrality of reproductive labor, which was theoretically and politically ignored by Marxist orthodoxy and leftist organizations. These authors argue that an effective critique of capitalism must address reproduction, placing the “women’s question” at the core of the debate, as women have historically been constituted as the primary subjects of this kind of labor. Based on an Althusserian epistemology, involving concepts such as

problematics, epistemological break, and symptomatic reading, it is argued that this Marxist feminism fosters an epistemological revolution by identifying the silences and invisibilities in Marx's work on reproductive labor, breaking with the dominant productivist and naturalist ideology in the Marxist field.

Keywords: reproductive labor, problematics, feminist Marxism, symptomatic reading, domestic labor.

## **Introdução**

A relação entre o feminismo e o marxismo sempre foi um tanto conflituosa. As mulheres, ainda que importantes sujeitas na luta contra as injustiças sociais próprias da modernidade capitalista, mesmo quando por dentro da questão do trabalho (lembramos as origens operárias, e até socialistas, do 8 de março<sup>1</sup>), tiveram por muito tempo espaço negado ou secundário nos círculos de esquerda, como os sindicatos e partidos tradicionais do período fordista<sup>2</sup>. Por outro lado, todo feminismo de viés crítico do capitalismo (o que não quer dizer necessariamente comunista/socialista) tende a passar pelo marxismo, nem que seja para criticá-lo e abandoná-lo ou superá-lo. As possíveis conjunções e disjunções entre uma perspectiva feminista e alguma forma de marxismo, entretanto, podem se produzir de inúmeras maneiras, a depender do contexto histórico em que se efetuam – contexto esse político e social, mas também teórico –, e das preocupações e tendências das sujeitas e dos sujeitos em questão. No presente artigo, através sobretudo da obra de Silvia Federici, a preocupação central evocada é a do trabalho reprodutivo ou, mais amplamente, da reprodução social, e é por meio dessa preocupação que o marxismo encontrará o feminismo e as mulheres, ou melhor: um feminismo específico fará com que o marxismo se revolucione, transformando suas bases teóricas e produzindo uma nova problemática. Para demonstrar esse processo, fazemos recurso de maneira geral à epistemologia althusseriana e aos conceitos de problemática científica, objeto de

---

<sup>1</sup> Sobre a relação 8 de março-movimento socialista russo ver Schneider, 2017.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo: o relato de Mariza Corrêa (2001) sobre a relação tensa entre os movimentos feministas (ou “de mulheres”) com o Partido Comunista Brasileiro na década de 1970, além de uma total exclusão de pautas de sexualidade desviante.

conhecimento, corte epistemológico e ideologia para salientar a força transformadora da perspectiva do trabalho reprodutivo proposta, dentre outras, por Federici.

Na primeira seção do texto, abordaremos a contribuição althusseriana à epistemologia em teoria social e em filosofia marxista, centrando-nos na função do corte epistemológico na criação de uma problemática científica em ruptura com a ideologia e na especificidade da leitura sintomal, bem como na relação entre os dois procedimentos. Na seção subsequente, introduzimos propriamente a leitura da obra marxiana efetuada por Federici, focando na limitação de Marx em relação à centralidade do trabalho reprodutivo na reprodução do capital, na qual a leitura sintomal proposta por Althusser se faz presente. Nas duas últimas seções, analisamos as diferenças de diagnóstico, primeiro, e de prognóstico, em segundo, entre a proposição teórica de Marx, ainda preso em demasia, nesse aspecto, à ideologia burguesa, e a de Federici, liberta dessa ideologia e dando atenção propriamente científica à questão do trabalho reprodutivo. Se fazem presentes, aí, a questão da acumulação primitiva, da redefinição de classe e trabalho, dos salários para o trabalho reprodutivo e de formas alternativas de organização da reprodução social.

### **Problemática, ciência e ideologia em Althusser**

Como mencionado, a fim de demonstrar a radicalidade da revolução teórica proposta pelo feminismo marxista de Federici, utilizamos o aporte epistemológico produzido por Louis Althusser. Não pretendemos, com isso, porém, efetuar maiores problematizações e desenvolvimentos dessa própria epistemologia ou da obra de Althusser em geral – tomamos os desenvolvimentos do marxista francês como suporte, de maneira um tanto livre. Além disso, e o mais importante, não queremos com isso afirmar que a obra de Federici é althusseriana ou que o aporte althusseriano é indispensável para suas elocubrações. Adotamos a epistemologia althusseriana pois ela nos auxilia a salientar o que acreditamos estar no texto de Federici, inclusive com noções iguais ou similares (mesmo que a autora não faça menção a Althusser) – entretanto, é possível que um aporte epistemológico diferente poderia ser aplicado na leitura da autora para produzir diferentes conclusões ou visibilizar diferentes objetos.



Étienne Balibar (1994), um dos principais continuadores e pesquisadores da obra althusseriana e seu antigo aluno afirma que o “corte epistemológico” é o “objeto teórico” por excelência de Althusser, sua criação, que perpassa toda sua obra (ou ao menos a publicada). De fato, o conceito de corte epistemológico é o conceito central da “filosofia da ciência” proposta pelo autor, e, a partir dele podemos chegar às outras noções que utilizaremos: as de problemática, ideologia, ciência e, por fim, à leitura sintomal. Balibar (1994) também flerta com a ideia de que, com o corte sendo o objeto teórico central de Althusser, seria secundário o fato de virtualmente toda a sua epistemologia ser produzida no registro de discussões marxológicas. Althusser era um filósofo e, através da filosofia, era um marxista, justamente pelo fato de encontrar já em Marx muito das questões epistemológicas que lhe interpelavam. Por isso, apresentamos brevemente a epistemologia althusseriana por meio de sua constituição na análise do percurso teórico de Marx, em sua continuada passagem da ideologia para a ciência. Entretanto, não estamos interessados no acerto ou não dos estudos marxológicos do próprio Althusser (a própria colocação em termos de “acerto” ou “erro” é demasiado pobre), mas antes em sua teoria da constituição das ciências, visto que ela é uma teoria geral, das práticas científicas em geral, na qual cada uma das ciências teria uma mesma estrutura formal (de ruptura com a ideologia e instituição de uma problemática científica que define a ciência em questão enquanto ciência). Por fim, o fato de apresentarmos, junto a Althusser, o corte epistemológico *na obra de Marx não é o motivo de utilizarmos sua epistemologia para a posterior análise da relação de Federici com Marx*, mesmo se essa análise do percurso marxiano seja aproveitada como auxílio no entendimento da ruptura que a autora efetua. Portanto, a exposição da análise althusseriana da constituição do materialismo histórico enquanto a ciência produzida por Marx tem uma função dupla: apresentar de maneira geral o dispositivo epistemológico de Althusser e pavimentar o caminho para a posterior crítica de Federici dos limites epistemológicos *da obra de Marx* (não a de Althusser).

Em *Ler O Capital* (Althusser *et al.*, 1979), Althusser e seus alunos (dentre eles Balibar) tinham um objetivo principal: encontrar em *O Capital* [1867], obra científica e o ponto de chegada do materialismo histórico (nome da ciência da história inaugurada por Marx), a sua filosofia pressuposta, o materialismo dialético (tudo isso na terminologia proposta pelos autores). Segundo eles, *O Capital*, como qualquer obra

científica, tem como pano de fundo imanente uma série de pressuposições filosóficas (sejam elas conscientes ou não) que não estariam declaradas, mas que teriam de ser explicitadas para um entendimento pleno do marxismo. O problema da “filosofia” e de sua relação com a ciência não nos preocupa aqui – nos limitamos à questão da ciência, ou do materialismo histórico, se quisermos. Entretanto, é interessante tomar o objetivo do grupo althusseriano como ponto de partida da explanação de sua epistemologia tendo em vista seu contexto: nos anos 1960, quando a obra fora escrita, a filosofia marxista ocidental, em suas versões hegeliana (Lukács) e humanista (Sartre, Fromm), buscavam a “filosofia marxista” nas chamadas obras de juventude de Marx, sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2010), de 1844. Althusser, entretanto, afirmava que procurar ali a filosofia marxista, o “materialismo dialético” que acompanharia o “materialismo histórico” de *O Capital*, era uma empreitada que não encontraria mais do que ideologia, a ideologia humanista e idealista que marcaria a produção textual do jovem Marx. É no contexto marxista da chamada “querela do humanismo” e na polêmica defesa do chamado “anti-humanismo teórico” que Althusser desenvolve sua teoria do corte epistemológico e, de modo geral, sua epistemologia *tout court*.

Basicamente, segundo Althusser, a obra de juventude de Marx, na qual os filósofos que Althusser antagoniza buscavam a filosofia que acompanharia a sua crítica da economia política e a ciência da história, era um momento pré-científico, ideológico, um momento da obra de Marx que não seria marxista, tendo em vista que o que faz o marxismo é a abertura de um novo “continente” para a prática científica, o “continente história”, e esse processo seria efetuado (ou teria se iniciado) apenas em 1845, com *A ideologia alemã* (Marx & Engels, 2007), que o autor chama de “obra do corte”. A ciência marxista do materialismo histórico é produzida através de um corte com sua forma ideológica anterior, que é relegada à “pré-história” da ciência — “A prática teórica de uma ciência distingue-se sempre nitidamente da prática teórica ideológica de sua pré-história: tal distinção toma forma de uma descontinuidade ‘qualitativa’ teórica e histórica” (Althusser, 2015, p. 137).

É sabido que o marxismo se constitui enquanto crítica da economia política, com Marx partindo da leitura crítica de inúmeros economistas, principalmente Smith e Ricardo, e da análise das relações econômicas. Os famosos *Manuscritos Econômico-*

*Filosóficos* já lidavam, como o nome indica, com questões econômicas. Entretanto, como Althusser salienta,

[...] o objeto de que se fala não qualifica o pensamento diretamente. Que eu saiba, todos os autores que falaram das classes sociais, até mesmo da luta de classes, antes de Marx, jamais foram tidos por marxistas pela simples razão de tratarem de objetos nos quais, um dia, iria se deter a reflexão de Marx (Althusser, 2015, p. 52).

O que faz de Marx propriamente marxista não é o objeto tratado (“a economia”), mas um modo específico de tratar das questões econômicas, atividade que Marx nomeará recorrentemente “crítica da economia política”. Esse modo específico é o que faz a ciência marxista propriamente dita, que nasce em um corte com seu modo ideológico anterior: para Althusser, ainda que tratando da economia, em 1844, Marx o fazia a partir de uma crítica humanista e idealista baseada na filosofia de Feuerbach. Já em *A ideologia alemã* [1845] Marx abandonará a perspectiva feuerbachiana, efetuando o corte epistemológico que institui uma ciência propriamente dita. Ali, são centrais os novos conceitos de

Modo de Produção/Relações de Produção/Forças Produtivas. O surgimento desse *novo dispositivo* vai provocar [...] uma nova distribuição dos conceitos da Economia Política Clássica. Eles vão mudar de lugar, de sentido e de papel. [...] Então, surge toda uma outra forma de crítica da Economia Política (Althusser, 1978, p. 83. Grifos do autor).

Esse “novo dispositivo” teórico é exatamente o que Althusser chama de uma *problemática*, a problemática marxista por excelência, da análise dos modos de produção, da luta de classes, da produção de valor, e da crítica da economia política pelo viés da *história*, do materialismo histórico. Portanto, a fundação de uma problemática científica própria é o que separa a ciência recém-fundada da ideologia precedente. Como coloca Rocha:

[...] uma problemática ocasiona a emergência dum saber científico, ou mesmo a refundação do saber dentro dum mesmo sistema teórico [...] A prática científica elabora problemas na área duma estrutura teórica definida – a sua problemática –, que constitui a

condição de possibilidade e a determinação absoluta das formas de situação de qualquer problema, num determinado momento da ciência (Rocha, 1976, p. 306).

Nesse sentido, Althusser afirma, simplesmente, que “toda ciência começa” (1978, p. 85) pela instituição de uma problemática própria, problemática esta que é o objeto mesmo da ciência. É este um dos pontos mais potentes da epistemologia althusseriana, e que terá sua importância clarificada quando chegarmos à crítica de Federici a Marx. Para Althusser, o objeto de conhecimento produzido pela prática científica não é indiferente à problemática da ciência em questão: um “objeto real”, ao ser analisado por diferentes problemáticas ou corpus teóricos, produzirá coisas radicalmente diferentes, tendo em vista que o “objeto de conhecimento” que é possível de ser enquadrado nesta problemática é diferente do objeto de conhecimento que outra problemática encontraria (Althusser, 1979). A metáfora que Althusser (1979) utiliza para criticar o empirismo nos ajuda a esclarecer a potência da problemática. O autor coloca a concepção empirista de conhecimento na imagem do garimpeiro que encontra ouro: é necessário apenas que o garimpeiro cave e peneire a terra e a água para que ele encontre o ouro, havendo uma precedência do objeto a ser encontrado sobre o ato de encontrá-lo. Da mesma forma, o cientista *procura* e *descobre* o conhecimento no objeto real, havendo um processo de *extração* do primeiro sobre o segundo. Entretanto, como Althusser aponta, essa concepção ingênua comete um dos principais erros da epistemologia, que a leva para o lado do idealismo e a faz cair na ideologia, que é confundir o objeto real com o objeto de conhecimento. Na perspectiva de Althusser, por outro lado, *o conhecimento é um processo de produção efetuado nos limiares de uma problemática específica*, que distribui as possibilidades do conhecível, do visível e do invisível, fazendo com que difiram as respostas exatamente porque os problemas são diferentes. Assim sendo, a ciência é sempre produzida por sua problemática, o que a faz diferir de outras ciências, e ela sabe disso, o que também a difere da ideologia, que acredita “ver o mundo em transparência”, diretamente.

Dessa forma, voltando à análise do percurso marxiano, podemos finalmente sintetizar a produção de sua ciência em sua relação de corte com a ideologia da economia política anterior. Se em 1845 Marx efetua o corte, é apenas em 1867, com *O*

*Capital*, que a problemática marxiana estará plenamente realizada (mesmo se o filósofo francês reconheça que o corte é contínuo, processual e que não se dê de uma vez por todas). Quanto às produções teóricas da economia política, Marx afirma: “parte dos economistas é enganada pelo fetichismo que se cola ao mundo das mercadorias ou pela aparência objetiva das determinações sociais do trabalho” (Marx, 2015, p. 216-7). Esses economistas trabalhavam com noções ideológicas, com as noções que se colam às concepções que temos “espontaneamente” em um determinado aspecto de dado momento histórico da realidade social, sob o efeito da ilusão ideológica que confunde objeto real e objeto de conhecimento. A proposta científica de *O Capital* constitui uma ruptura epistemológica *in loco em* relação aos economistas clássicos que lhe precederam. A problemática introduzida por Marx nessa obra revoluciona os conceitos da economia política anterior, mesmo nos fundamentais Smith e Ricardo – esses conceitos e o modo como são trabalhados são colocados pela crítica da economia política aqui inaugurada na sua própria pré-história.

Enfim, justamente a partir da relação de Marx com a economia política inglesa, podemos passar a um último ponto da proposta althusseriana que utilizaremos ao tratar da relação Federici-Marx, o da *leitura sintomal*. A leitura sintomal é o “método” de leitura criado por Althusser e seu grupo em, justamente, *Ler O Capital*. Ela possui o objetivo de procurar no texto científico de Marx d’*O Capital* a filosofia imanente não declarada, e também os possíveis momentos ideológicos que ainda perpassariam sua obra. E isso “sintomalmente”, através dos não ditos, dos interditos e dos quase ditos, dos momentos em que Marx avança ideias que não conclui ou aponta para objetos que logo após inviabiliza, dos atos-falhos etc.<sup>3</sup>. Entretanto, e esse é o ponto que mais nos interessa aqui, Althusser (1979) afirma que a leitura sintomal era na verdade o próprio método de leitura de Marx ao efetuar a crítica da economia política. Seria ao ler os economistas clássicos, tendo Smith e Ricardo como os maiores exemplos, que Marx produz a sua própria ciência. Ao encontrar os interditos das investigações dos economistas burgueses, Marx efetuava uma identificação de suas limitações ideológicas, e rompia com as mesmas para efetuar sua problemática e seu objeto, ou

---

<sup>3</sup> Como Balibar (1994) atenta, a leitura sintomal possui clara inspiração freudiana.

seja, sua diferenciação científica. Visto que uma problemática efetua a distribuição do visível e do invisível (Althusser, 1979, p. 43), ao colocar diferentes problemas e produzir diferentes objetos de conhecimento, é a leitura sintomal que melhor faz identificar a especificidade de uma problemática, ou a identificação de uma produção teórica como essencialmente ideológica. Nesse sentido, é salutar o exemplo da leitura de Smith por Marx (Althusser, 1979), que esteve a um passo de produzir a teoria do mais-valor<sup>4</sup>, chegando a encontrar todas as suas condições, mas, ao final, rebateu-a sobre a teoria das formas empíricas de lucro. Para ter podido enxergar a teoria do mais-valor e a exploração do trabalho, podemos dizer, ele não poderia ser Smith: toda a sua posição discursiva entraria em crise. Entretanto, isso nem poderia ocorrer, visto que é exatamente a distribuição específica do (in)visível que faz com que o discurso da economia clássica seja o que é: *é o que ela não pode ver que faz com que ela veja o que pode ver* (Althusser, 1979). Marx percebe que o discurso teórico de Smith oscila entre a ciência e a ideologia, tendendo para esta última, não através do que ele explicitamente diz, mas através do que seria impossível a ele dizê-lo, pois apenas uma problemática nova introduzida pelo corte epistemológico acabaria por colocar. Nesse sentido, o que a economia política clássica “não vê não é um objeto preexistente, que ela poderia ter visto e não viu – mas um objeto que ela mesma produz em sua operação de conhecimento e que não lhe preexistia” (Althusser, 1979, p. 23).

Se a problemática é o objeto mesmo produzido por uma ciência é a leitura sintomal que é capaz de ver, no texto, no subtexto e no não texto dessa ciência o que é do registro propriamente científico e o que é elemento ideológico que a assombra. A ciência possui uma relação necessária e continuada com a ideologia, mas através do corte epistemológico entre ambas, que necessita de manutenção e sempre nova repetição, visto que as pressuposições ideológicas, filosóficas, políticas e, em todo caso, extracientíficas de seus praticantes e produtores são como que sua condição

---

<sup>4</sup> Mario Duayer, tradutor dos *Grundrisse* de Marx para o português, nota que o termo alemão *Mehrwert* significa, literalmente, “mais-valor”. “Uma vez que não é tradução literal de “Mehrwert”, o uso de ‘mais-valia’ teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como ‘valia’ nada significa nesse contexto, não há como justificar ‘mais-valia’ do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão ‘mais-valia’ converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa. Produção capitalista, como se viu, é produção de valor, e produção de valor tem de ser produção crescente. Portanto, produção capitalista é, por definição, produção de mais-valor” (Duayer, 2011, p. 23). Por isso, acompanhando as novas traduções da *Boitempo*, abandonamos o termo “mais-valia”.

negativa. Como veremos, uma espécie de limitação ideológica da forma que Marx apontava na economia clássica estará presente em sua própria análise crítica do capitalismo.

### **Federici e a leitura de Marx**

A incursão sobre uma teoria marxista crítica do capitalismo que o relaciona umbilicalmente à desigualdade sexual que apresentamos aqui passa sobretudo pela obra de Silvia Federici, teórica marxista advinda da ala feminista da autonomia italiana dos anos 1970. Na perspectiva marxista feminista da autora, a questão da mulher e de sua opressão aparece pelas vias de uma crítica às invisibilizações operadas pelo discurso marxista e marxiano sobre o trabalho reprodutivo das mulheres: esse elemento essencial para o funcionamento do capitalismo é tornado ausente em boa parte da crítica marxista desse, o que explicaria a insuficiência marxista para tratar das demandas feministas. Federici trata da opressão feminina através de um aporte marxista: seu diagnóstico da questão das mulheres no modo de produção capitalista é indissociável do próprio diagnóstico crítico do capitalismo em termos marxistas, ou seja, nos termos de uma análise que envolva classes sociais, exploração do trabalho e acumulação. Por outro lado, mas no mesmo movimento, a crítica de Federici do capitalismo e de sua produção de disparidade sexual necessita de uma crítica da própria obra marxiana. Para usar uma fórmula de Antonio Negri, é necessário “levar Marx além de Marx”<sup>5</sup>. Sobre a confrontação com o marxismo efetuada pelas marxistas feministas italianas dos anos 70 advindas da autonomia, que merecem destaque igualmente os nomes de Mariarosa Dalla Costa e Leopoldina Fortunati, a autora comenta:

---

<sup>5</sup> Ver *Marx além de Marx* (Negri, 2016). Não queremos dizer, entretanto, que o sentido da expressão é o mesmo em Federici e Negri. Basicamente, poderíamos dizer que os dois concordariam que é necessário explorar as potencialidades da crítica marxiana em seus pontos menores ou abandonados, ou para além do dito explicitamente, e, sobretudo levar Marx contra o marxismo estagnado ou ortodoxo dos Partidos Comunistas e do sequestro stalinista (lembramos que ambos os autores produzem seus primeiros e fundamentais *insights* ainda nos anos 70). Entretanto, o “além” a que cada um leva o discurso marxiano, ainda que com muitas afinidades políticas e teóricas, visto que compartilharam o mesmo pano de fundo militante, a *autonomia italiana*, é um tanto diferente. Para uma crítica de Federici a Negri (& Hardt), ver principalmente “Sobre o trabalho afetivo” (em Federici, 2019). Para um comentário sobre a relação entre Negri e a ala feminista da autonomia italiana, ver (Fortes, 2024, p. 207-215).



[...] nosso encontro com Marx e nossa apropriação de sua teoria sobre a reprodução da força de trabalho, de alguma maneira consagrando a importância de Marx para o feminismo, também nos deu evidências conclusivas de que devíamos colocar Marx de ponta cabeça e começar nossa análise e nossa luta precisamente a partir da “fábrica social” que ele havia excluído de seu trabalho (Federici, 2019, p. 104-105).

É na “fábrica social”<sup>6</sup>, ou seja, em todo o *terreno (re)produtivo* que está para além da “fábrica industrial”, ou melhor, da produção econômica “propriamente dita”, produção de riqueza na forma de mercadorias, que é o objeto por excelência da economia política (e mesmo de parte do que se propõe como sua crítica, como é o caso do marxismo economicista), que está o essencial do diagnóstico e, portanto, do prognóstico sobre o modo de produção capitalista. O trabalho reprodutivo e não pago ao qual as mulheres foram condenadas com o desenvolvimento da modernidade capitalista é chave indispensável em seu entendimento, o que coloca o marxismo e o feminismo em uma espécie de nova síntese teórica — ou melhor, retomando a epistemologia althusseriana apresentada, a perspectiva feminista efetua um *corte* ou uma *ruptura* com o marxismo, ao apontar os elementos ideológicos que o perpassavam e tornavam invisíveis, a seus olhos, o trabalho reprodutivo e, por consequência, a necessária subordinação da mulher como elemento indispensável da reprodução do modo de produção capitalista.

O “corte” que Federici efetua, o “colocar Marx de ponta cabeça”, parte de uma leitura de *O Capital* muito próxima da leitura sintomal que apresentamos<sup>7</sup>. Federici percebe a aproximação de Marx da temática do trabalho reprodutivo, mas vê como o mesmo movimento é invisibilizado por sua teoria. Em uma fórmula simples, o trabalho reprodutivo é o que (re)produz a força de trabalho necessária para a exploração capitalista do trabalho produtivo. Este último, também em uma formulação simples, é

---

<sup>6</sup> O conceito de “fábrica social” é uma invenção de Mário Tronti (1976), um dos fundadores do chamado *operaismo* italiano, movimento teórico e político que desembocará na *autonomia operária* já mencionada. É justamente o sentido da tese da “fábrica social” e de numerosos conceitos correlatos que será objeto de divisão entre *os teóricos* e *as teóricas* que partem do movimento operaísta (é nessa via também que se situam as divergências entre Negri e Federici mencionadas na nota anterior).

<sup>7</sup> Essa leitura está presente de maneira concentrada em “Notas sobre o gênero em *O Capital*” (Federici, 2017b), mas perpassa vários de seus textos.

o trabalho que produz valor ao capital<sup>8</sup>. Assim sendo, uma das questões basilares colocadas pela perspectiva de Federici é: quem, como e o que produz o trabalho produtivo? Ou melhor, como é reproduzido o portador da força de trabalho que é explorado pelo capital, i.e., o trabalhador produtivo? A questão era já visualizada por Marx, mas na forma mesma de uma não questão, visto que escondida por uma resposta coerente com sua sistemática teoria do processo de produção do capital. Como atenta Federici (2017b), Marx faz com que “o consumo” faça as vias da reprodução:

[...] o consumo individual da classe trabalhadora é a reconversão dos meios de subsistência, alienados pelo capital em troca da força de trabalho, em nova força de trabalho a ser explorada pelo capital. *Tal consumo é produção e reprodução do meio de produção mais indispensável ao capitalista: o próprio trabalhador*. O consumo individual do trabalhador continua a ser, assim, um momento da produção e reprodução do capital, quer se efetue dentro, quer fora da oficina, da fábrica etc., e quer se efetue dentro, quer fora do processo de trabalho, exatamente como ocorre com a limpeza da máquina, seja ela realizada durante o processo de trabalho ou em determinadas pausas deste último (Marx, 2015, p. 788. Grifos nossos).

Marx percebe a importância da “reprodução” da força de trabalho na forma da reprodução física e biológica dos próprios trabalhadores explorados. Entretanto, é “o consumo”, tomado abstratamente como momento do processo global de (re)produção do capital, o que já soluciona o problema – o que na verdade faz com que o problema nem seja percebido efetivamente. Dessa forma, “os trabalhadores – segundo Marx – usam seus salários para comprar os bens necessários à sua vida e, ao consumi-los, se reproduzem. É literalmente a produção de assalariados por meio das mercadorias produzidas pelos assalariados” (Federici, 2017b, p. 96). Marx, ao mesmo tempo que percebe a importância da “manutenção e reprodução constantes da classe trabalhadora” como “condição constante para a reprodução do capital”, coloca que “o capitalista pode abandonar confiadamente o preenchimento dessa condição ao impulso de autoconservação e procriação dos trabalhadores” (Marx, 2015, p. 789). Como salienta Federici, ao tornar “o consumo” como fator simples de reprodução e

---

<sup>8</sup> “Só é produtivo o trabalhador que produz mais-valor para o capitalista ou serve à autovalorização do capital” (Marx, 2015, p. 706).

naturalizar o “impulso de procriação” dos trabalhadores, Marx perde de vista um enorme terreno das práticas sociais (econômicas, se já tomarmos o termo em um sentido ampliado), qual seja, o do trabalho reprodutivo, doméstico e não pago efetuado pelas mulheres. “Em nenhuma parte de *O Capital*, Marx reconhece que a reprodução da força de trabalho envolve o trabalho não remunerado das mulheres — preparar comida, lavar a roupa, criar os filhos, fazer amor. Pelo contrário, ele insiste em retratar o assalariado como um reprodutor de si mesmo” (Federici, 2017b, p. 96). Nesse sentido específico, Marx está de acordo com o economicismo das perspectivas (neo)liberais, que afirmam que “tudo o que é preciso para (re)produzir a força de trabalho é a produção de mercadorias e o mercado” (Federici, 2019, p. 198).

De maneira sintomal, é interessante notar como Marx, além de saber da importância da reprodução da força de trabalho, chega a mencionar, inclusive, o trabalho doméstico. Por exemplo: “o capital, visando sua autovalorização, usurpou o *trabalho familiar necessário para o consumo*” (Marx, 2015, p. 1306, n. 120. Grifos nossos); ou:

Como certas *funções* da família, por exemplo, *cuidar das crianças e amamentá-las* etc., não podem ser inteiramente suprimidas, as mães de família confiscadas pelo capital têm de arranjar quem as substitua em maior ou menor medida. É necessário substituir por mercadorias prontas os trabalhos domésticos que o consumo da família exige, como costurar, remendar etc. (Marx, 2015, p. 1307, n. 121. Grifos nossos).

Com esses trechos, fica claro que Marx percebe que “o consumo” não é fator suficiente da reprodução, sendo necessário esse “trabalho familiar”, qual seja, o trabalho doméstico das mulheres que faz com que o próprio consumo seja consumado. Entretanto, a problemática científica propriamente marxiana é incapaz de lidar cientificamente com aquilo que o próprio Marx chegou a passar os olhos. Como atenta Federici, escapa a Marx que esse processo de transformação das mercadorias em consumo propriamente dito (como cozinhar, costurar etc.) é um trabalho efetuado gratuitamente pelas mulheres ao capital, trabalho que se torna produtivo pelas vias indiretas da exploração do “trabalho produtivo”. É sintomático, também, que Marx

fale de *funções* da família antes que de trabalho, o que indica uma naturalização desse âmbito:

[...] como os economistas políticos clássicos, Marx não considerava as tarefas domésticas como um tipo de trabalho historicamente determinado, com uma história social específica, mas como uma força natural e uma vocação feminina, um dos produtos dessa grande “despesa” que a terra é para nós, como argumentou (Federici, 2017b, p. 99).

Se olharmos a esse movimento através do conceito de problemática, podemos perceber que, embora Marx perceba e mencione em raras ocasiões a existência de algo como o trabalho doméstico (ou as “funções familiares”), estas não são passíveis de serem vistas enquanto objetos científicos próprios. Não há contradição no fato de Marx dizer da importância da reprodução e chegar a mencionar o trabalho doméstico e, simultaneamente, estar interdito de dizer, cientificamente, que é o trabalho doméstico que faz a reprodução (invisibilizando-o através do “consumo”), visto que a problemática em que ele se encontra justamente torna impossível a visibilidade do problema do trabalho reprodutivo. Da mesma forma que Smith não pôde ver o mais-valor (pois imbuído da ideologia burguesa da propriedade privada como explicação basilar do lucro), Marx não pôde ver a importância do trabalho reprodutivo das mulheres por estar imbuído de uma ideologia sexista que naturalizava o doméstico, a família e o lugar da mulher dentro destes, além de sua problemática estar essencialmente ligada à questão do trabalho produtivo (entendido enquanto trabalho que produz valor – diretamente – ao capital). Nesse sentido, no da reprodução e do trabalho reprodutivo, Marx era tão economicista quanto a economia burguesa por ele criticada. Se ele visse a importância do trabalho reprodutivo na própria análise do capitalismo, como Federici e outras o farão, a sua teoria seria outra. Nesse sentido, a distribuição entre o visível e o invisível própria da problemática marxiana faz com que o trabalho reprodutivo seja invisibilizado enquanto problema e objeto na mesma medida em que torna o trabalho produtivo e sua exploração seu objeto por excelência. Para o trabalho reprodutivo ser tornado objeto de conhecimento, é necessário haver um corte com as concepções ideológicas que perpassam o texto marxiano, que o naturalizavam enquanto não trabalho e, portanto, como uma externalidade da economia capitalista (e de sua crítica). Nas palavras de Federici:

[...] a análise do capitalismo feita por Marx foi prejudicada por sua incapacidade de conceber o trabalho produtor de valor de outra forma que não seja a da produção de mercadorias, e sua consequente cegueira quanto à importância do trabalho reprodutivo não remunerado realizado pelas mulheres no processo de acumulação primitiva (Federici, 2019, p. 195).

### A diferença de diagnóstico

A concepção de capitalismo de Federici dará nova centralidade à noção de acumulação primitiva ou originária, outro conceito marxiano que nomeia um processo que, ainda que extra-econômico, é essencial para o funcionamento da economia capitalista mesma, dando suas condições de possibilidade. Como a autora coloca:

A necessidade de uma perspectiva de gênero para a história do capitalismo — para além da “história das mulheres” ou da história do trabalho assalariado — é o que me levou, entre outras coisas, a repensar a explicação de Marx sobre a acumulação originária e para descobrir a caça às bruxas nos séculos XVI e XVII como um momento fundacional na desvalorização do trabalho das mulheres e no surgimento de uma divisão do trabalho sexual especificamente capitalista (Federici, 2017b, p. 105).

É no livro *Calibã e a bruxa* (2017a) que Federici faz a genealogia da modernidade capitalista através da perspectiva do trabalho reprodutivo e descobre o vínculo entre a opressão da mulher e a exploração capitalista. A “caça às bruxas” figura como movimento fundamental no tornar-se capitalista na medida em que retirou das mulheres uma série de conhecimentos e práticas sobre seus corpos, tornando-as cada vez mais “meios de (re)produção” biológica, e as confinou ao casamento monogâmico e à família nuclear (processo de longa duração que encontrará seu auge apenas ao final do século XIX). Não é indispensável lembrar como, apesar de nossas representações e impressões mais comuns sobre a inquisição e a caça às bruxas, estes são fenômenos sobretudo *modernos, não medievais*. Os processos de “acumulação primitiva” basilares do capitalismo, para além dos cercamentos das terras e da expulsão dos camponeses, analisados por Marx no capítulo 24 de *O Capital*, incluem essa acumulação do corpo das mulheres, que será continuamente tornado base reprodutiva e não paga, *tomada*, pelo processo global de reprodução do capital. Como

coloca Dalla Costa, “a condição da mulher no capitalismo nasce com violência (assim como o trabalhador livre nasce com violência); é forjada nas fogueiras das bruxas, e é mantida com violência” (2013, p. 116. Tradução nossa). Na perspectiva desse feminismo marxista, a acumulação primitiva enquanto violência originária é um processo sempre “reoriginado”, visto que as mulheres e o trabalho reprodutivo ao qual se encontram condenadas continua a ser apropriado. Se o trabalhador produtivo é meio de produção *explorado*, as mulheres seriam “instrumento de apropriação”: “a diferença principal entre apropriação e exploração é que na apropriação está sendo apropriada a pessoa inteira e não somente a sua força de trabalho, colocando uma dificuldade de medir tal apropriação” (Motta, 2018, p. 81). Para Federici, “as mulheres foram destinadas a ser os comuns dos homens, uma fonte natural de riqueza e serviços a ser livremente apropriada por eles tal como os capitalistas se apropriam da riqueza da natureza<sup>9</sup>” (2019, p. 323). Entretanto, não são “os homens” os verdadeiros beneficiários do trabalho reprodutivo não pago, sendo eles apenas um intermédio entre a reprodução e o capital. Através do poder combinado do Estado (agente por excelência da violência extra-econômica da acumulação primitiva) e do capital, “a separação efetuada entre a produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meios para *acumulação de trabalho não remunerado*” (Federici, 2017a, p. 146. Grifos nossos). Através da exploração do trabalho produtivo pago há a expropriação do trabalho reprodutivo não pago das mulheres.

É esse um dos pontos em que o corte epistemológico efetuado por Federici mais demonstra a potência de sua problemática. Ao colocar na base da crítica da economia política o problema do trabalho reprodutivo, a autora enxerga a extensão com que o capital avança sobre a vida. As mulheres, tornadas “corpo comum” do qual

---

<sup>9</sup>É possível fazer, aqui, um paralelo entre as análises marxistas feministas da mulher como corpo apropriado pelo capital, pelo intermédio da família nuclear e do marido, com o conceito de “corpos de extração”, que Achille Mbembe (2018) utiliza para definir a situação do escravo moderno. Nas respectivas análises, ambos mulheres e escravos são tidos como elementos essenciais para a acumulação capitalista e produzidos por ela, mas, diferentemente do “trabalhador livre”, não seriam propriamente explorados, mas apropriados ou extraídos.

se apropria a riqueza e a própria força de trabalho, jogam nova luz sobre a relação salarial e a intensidade da exploração de mais-valor:

[...] a forma com que a relação assalariada mistificou a função social da família é uma extensão da forma com que o capital mistificou o trabalho assalariado e a subordinação das nossas relações sociais ao “nexo monetário”. Nós aprendemos com Marx que o salário oculta o trabalho não assalariado que é destinado ao lucro. Mas medir o trabalho pelo salário também esconde a extensão da subordinação das nossas relações familiares e sociais às relações de produção — *elas se tornaram relações de produção* —, de modo que todos os momentos da vida operam em função da acumulação de capital. O salário e a falta dele permitem ao capital obscurecer a verdadeira duração da nossa jornada de trabalho (Federici, 2019, p. 77. Grifos da autora).

Aqui nos deparamos com outro importante ponto. Federici é enfática ao dizer que as relações de reprodução se tornaram relações de produção, ou seja, as relações de reprodução da vida e da sociedade não são sempre e automaticamente relações de produção de valor capitalista, mas o são em condições específicas de desenvolvimento histórico. Nesse sentido, a cegueira de Marx sobre a questão reprodutiva não é fruto apenas de sua ideologia da família naturalista ou de sua problemática demasiado centrada no “trabalho produtivo”, mas, antes, esses elementos são causados, em parte, pela realidade histórica examinada pelo autor. Como Federici comenta (2017b), o capitalismo inglês contemporâneo à pesquisa de Marx e, principalmente, o da *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra* [1845], de Engels, tinha virtualmente a totalidade das mulheres e das crianças trabalhando nas fábricas, empregadas como trabalhadoras produtivas (e isso somado ao fato da jornada de trabalho diária chegar às 16 horas), o que tornava a reprodução da força de trabalho e da classe trabalhadora muito precárias, devido, justamente, à diminuição ou impossibilidade de as mulheres dedicarem-se ao trabalho reprodutivo (integralmente). O processo de expulsão das mulheres das fábricas e o (re)confinamento definitivo (ou quase) delas ao âmbito doméstico foi um processo nada espontâneo, mas uma intenção política (2017a). Assim, “foi apenas no final do século XIX que o trabalho doméstico emergiu como motor-chave para a reprodução da força de trabalho industrial, organizada pelo capital

para o capital, de acordo com as necessidades da produção industrial” (Federici, 2019, p. 199).

Tendo em vista essa concepção do trabalho reprodutivo como tornado trabalho produtivo não pago, Federici e suas companheiras de teoria e militância terão uma análise bastante específica das reestruturações do capitalismo começadas nos anos 1970. Enquanto no mais das vezes o fenômeno da assim chamada segunda onda do feminismo é tido como principalmente uma reivindicação, por parte das mulheres, da entrada na vida econômica produtiva, ou na vida pública<sup>10</sup>, Federici salienta outro aspecto do mesmo movimento: o da *recusa ao trabalho doméstico não pago*, o que se relaciona com as lutas travadas por organizações como a *International Wages for Housework Campaign*, que Federici participava, que reivindicava a existência de um salário para o trabalho doméstico<sup>11</sup>. Dessa forma, “os teóricos marxistas”, por não terem um olho ou uma problemática que pudesse enxergar o trabalho reprodutivo, foram incapazes de entender a importância da recusa ao trabalho reprodutivo das mulheres no pós-segunda guerra e “ignoraram a *redefinição prática* feita pelo movimento sobre o que constitui o trabalho, quem é a classe trabalhadora e qual é a natureza da luta de classes” (Federici, 2019, p. 202. Grifos nossos). É essa “redefinição prática” das principais questões concernentes ao marxismo que indica a necessidade de sua *refundação teórica*, movimento que é finalmente efetuado por Federici e suas companheiras no encontro e na ruptura entre feminismo e marxismo. Essa refundação teórica é, justamente, um novo corte epistemológico, seu deslocamento em relação, podemos dizer, a mais uma fronteira ideológica, que institui uma nova problemática de crítica da economia política, agora, eminentemente feminista.

---

<sup>10</sup> Não é desnecessário repetir que a caracterização do feminismo em ondas, ao menos em sua forma mais tradicional, sofre de um viés excessivamente branco e elitista, pois, como apontou o feminismo negro, as mulheres negras, e mesmo parte das proletárias brancas, nunca esteve na condição de estar excluída do trabalho dito produtivo.

<sup>11</sup> É válido mencionar que desde a sua proposição inicial a ideia de salários para o trabalho doméstico foi criticada, também de um ponto de vista feminista, por poder reforçar a naturalização das mulheres no espaço do trabalho doméstico, ao invés de reconhecer e dignificar este. Federici (2019) afirma, entretanto, que este trabalho se tornar assalariado colocaria melhores condições de que se lute contra ele, justamente por não ser mais algo naturalizado.



## A diferença de prognóstico

Um último ponto que é necessário apontar é o de que, através dessa ruptura teórica feita por Federici, encontram-se também a necessidade política de reformular os caminhos e os objetivos da luta anticapitalista ou comunista. Visto que Marx “idealizava o trabalho industrial como a forma normativa de produção social e como potencial nivelador das desigualdades sociais” e:

[...] considerava que, com o decorrer do tempo, as distinções em torno de gênero e idade se dissipariam. Ele não conseguiu apreciar a importância estratégica, *tanto para o desenvolvimento do capitalismo como para a luta contra ele*, da esfera de atividades e relações pelos quais nossas vidas e a força de trabalho são reproduzidas, começando pela sexualidade, a procriação e, primeiro e principalmente, o trabalho doméstico não remunerado das mulheres (Federici, 2017b, p. 86. Grifos nossos).

Através dessa visão substancialmente produtivista, Marx chegava à percepção de que o processo de desenvolvimento capitalista era algo como inevitável, linear e progressivo (Federici, 2019, p. 195), com a totalidade do *socius* tendendo para a indústria produtiva capitalista. Esse movimento faz com que a sua concepção de uma possível superação do modo de produção capitalista passe necessariamente pela “comunização” do e no terreno produtivo, industrial. Entretanto, ao não ver a base reprodutiva desse último, perde de vista que um movimento de “comunização” e de luta anticapitalista necessita passar também e, antes, pela própria forma com que as relações de reprodução se estabelecem, com as mulheres sendo as principais vítimas e agentes. Como coloca Dalla Costa, é necessário a luta por um “novo tipo de desenvolvimento em que a reprodução humana não é construída sobre um insustentável sacrifício pela parte das mulheres como parte de uma concepção e estrutura de vida, que não é nada além de tempo de trabalho dentro de uma intolerável hierarquia sexual” (2013, p. 119. Tradução nossa). Uma verdadeira e efetiva luta anticapitalista nunca será possível enquanto o trabalho reprodutivo for ignorado enquanto realidade econômica e política fundamental. Dessa forma,

Se a casa é o *oikos* sobre o qual a economia é construída, então são as mulheres, historicamente trabalhadoras e prisioneiras da casa, que precisam assumir a iniciativa de retomar a casa como um centro de vida coletiva, atravessando múltiplas pessoas e formas de cooperação, oferecendo segurança sem isolamento ou fixação, permitindo o compartilhamento e a circulação de posse comunitárias e, acima de tudo, oferecendo uma base para formas coletivas de reprodução (Federici, 2019, p. 322).

As lutas econômicas e políticas são reorganizadas pelas mulheres através da afirmação da centralidade da reprodução, via de regra não paga (e, quando paga, precarizada). Nesse sentido, por exemplo, tivemos as lutas por creches, cozinhas etc. subsidiadas ou ofertadas pelo Estado, mas também, e mais interessantes, as produções desses espaços de reprodução de maneira comunitária e coletiva para além da exploração do capital ou do controle do Estado (Federici, 2019). Federici também atenta, nesse sentido, para o papel da comunidade na produção e reprodução dos comuns ligados à terra ou à terra enquanto comum, em movimento que contraria a acumulação primitiva e o cercamento que são as condições de possibilidade do capitalismo. Como os corpos feminizados fazem parte dos comuns cercados e acumulados pelo capital, na forma de trabalho reprodutivo não pago, tomado como “dádiva” da natureza, há uma relação de intimidade entre as mulheres, o trabalho reprodutivo e a terra, visto que todos estes são objetos do cercamento. Assim, a autora estabelece uma relação especial das mulheres com os comuns que não tem nada de essencialista, mas está marcada pela historicidade do processo colonial-capitalista. Essa afinidade pode ser resgatada nos processos de comunização do trabalho reprodutivo (Federici, 2019; 2022).

### **Apontamentos finais**

O encontro disruptivo, pelas vias da reprodução, do feminismo com o texto marxiano e com o marxismo é capaz de “levar a teoria de Marx a lugares que, em Marx, permaneciam ocultos” (Federici, 2017b, p. 87). Ao colocar a força de trabalho como reproduzindo a si mesma pelas vias do consumo, ou seja, dos salários como meios de compra de mercadorias no mercado, Marx salienta que sua análise do capitalismo passa basilarmente pelo trabalho produtivo. Mesmo sua explicação da reprodução se dá pelas vias do trabalho produtivo (conjunção entre salário e

mercadorias), fazendo com que o trabalho reprodutivo das mulheres, essencial para o processo de acumulação de capital, desapareça de sua própria crítica desse sistema. Nesse sentido, podemos dizer, através das noções althusserianas, que o que Federici (e todo feminismo marxista que toma o problema do trabalho reprodutivo como fundamental<sup>12</sup>) efetua é um corte epistemológico com a crítica da economia política marxiana, que produz uma nova problemática que, com sua distribuição própria entre visível e invisível, faz com que o marxismo encontre, ou melhor, produza, a mulher enquanto sujeito pelas vias do trabalho reprodutivo enquanto objeto teórico. Ao abandonar rupturalmente alguns aspectos ideológicos que perpassavam a ciência marxiana (ou o que havia de não científico nela) abre-se o caminho para uma nova ciência, um marxismo feminista radicalmente anti-economicista obrigado a lidar continuamente com a violência da acumulação primitiva em suas diversas formas, justamente por tomar a via da apropriação do corpo feminino.

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições 1*. Rio de Janeiro: Graal, 1978
- ALTHUSSER, Louis. et al. *Ler O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ARRUZZA, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; Fraser, Nancy. *Feminismo para os 99% — um manifesto* São Paulo: Boitempo, 2019.
- BALIBAR, Étienne. "Althusser's Object." *Social Text*, no. 39, 1994, p. 157-188.
- CORRÊA, Mariza. *Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal*. Cad. Pagu [online]. 2001, n.16, pp. 13-30.
- DALLA COSTA, Mariarosa. Capitalism and reproduction, *Capitalism Nature Socialism*, 7:4, 1996, p. 111-121.

---

<sup>12</sup> O recente manifesto *Feminismo para os 99%*, de Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser e Cinzia Arruzza, parece compartilhar muitos dos pontos e das concepções que aqui apresentamos através de Federici, mesmo que não efetuem tanto o movimento através de Marx. Por exemplo, sobre a reorganização teórica e política sobre o que constitui classe social, o trecho: "*Uma vez que compreendemos a centralidade da reprodução social na sociedade capitalista. Não podemos mais encarar de modo habitual a classe*. Contrariamente ao entendimento tradicional, o que produz a classe na sociedade capitalista não são apenas as relações que diretamente exploram a 'mão de obra', mas também as relações que a geram e a repõem" (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019, p. 54. Grifos nossos).

- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa* – Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017a.
- FEDERICI, Silvia. Notas sobre gênero em *O Capital* de Marx. *cadernos cemarx*, nº 10, 2017b, p. 83-111.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução* – Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.
- FORTES, Felipe. *Do operaísmo à autonomia na filosofia de Antonio Negri*: por um perspectivismo e um aceleracionismo das lutas. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2024.
- MARX, Karl. *O Capital*: Crítica da Economia Política – Livro I – O processo de produção do capital [versão digital]. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MOTTA, Daniele. Do universal ao específico: entrelaçando gênero, raça e classe. *cadernos cemarx*, nº 11, 2018, p. 71-88.
- NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx*: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Rio de Janeiro: N-1, 2018.
- ROCHA, A. E. Dialética e Ideologia em Althusser, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXII n. 3-4, 1976, p. 305 – 324.
- SCHNEIDER, Graziela. As vozes da revolução das mulheres. In.: SCHNEIDER, Graziela (org.). *A Revolução das Mulheres*: Emancipação feminina na Rússia Soviética. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 11-4.
- TRONTI, Mario, *Operários e Capital*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

# Entre Abya Yala e América Latina: genealogia familiar para além da vontade de um passaporte europeu

Bárbara de Pina Cabral

Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

São Paulo, Brasil

barbaracabral@usp.br

## Resumo

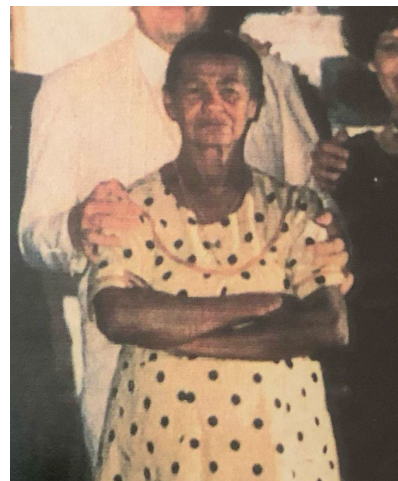
Este artigo busca entender as conexões entre genealogia individual e narrativas globais, especialmente no contexto de opressão, apagamento e resistência vivenciados por "mulheres de cor". Destaca-se o confronto entre a narrativa hegemônica e as "histórias esquecidas". Nessa disputa, o eu é fraturado, dividido entre histórias atribuídas e aquelas apagadas. Ao mapear vidas de mulheres brasileiras, revelam-se aspectos da colonialidade e do gênero, focando nas dinâmicas complexas que moldam a identidade individual e coletiva. Lugones lembra que essas dinâmicas são enraizadas na colonialidade, sistema que perpetua hierarquias de poder e dominação. Reconhecer as "histórias esquecidas" como parte do eu desafia as estruturas de poder e promove uma subjetividade ativa.

Palavras-chave: colonialidade, gênero, genealogia, resistência, identidade.

## Abstract

This article explores the connections between individual genealogy and global narratives, particularly in the context of oppression, erasure, and resistance experienced by "women of color". It highlights the clash between hegemonic narrative and "forgotten histories". In this narrative struggle, the self is fractured, divided between attributed and erased stories. Mapping the lives of Brazilian women reveals aspects of coloniality and gender, focusing on complex dynamics shaping both individual and collective identity. Lugones reminds us that these dynamics are rooted in coloniality, a system that perpetuates power hierarchies. Recognizing "forgotten histories" as part of the self-challenges power structures and promotes active subjectivity.

Keywords: coloniality, gender, genealogy, resistance, identity.



Salia

*“Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com ‘mulher’, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial”.*

*María Lugones*

A segunda década dos anos 2000 foi marcada por conturbações em um Brasil polarizado, as incertezas políticas e sociais trouxeram um fenômeno: a busca por um passaporte europeu<sup>1</sup>. Se, por um lado, o medo do comunismo assombrava as mentes mais conspiratórias e reacionárias, por outro, os democratas ardiam em fúria só de pensar em serem governados por mais quatro anos por um ignóbil. A solução: fugir do Brasil. Obviamente, os medrosos ao comunismo nem de perto prefeririam a Europa; mas na preferência, não há poder. É mais simples conseguir uma cidadania portuguesa do que um *Green Card*. "Portugal não é Miami, mas dá para o gasto", dizem por aí. Percebeu-se, então, um aumento em contratações de juristas, pesquisadores, consultores que poderiam ajudar a delinear o percurso familiar e, quem sabe, conseguir escapar do barco Brasil, prestes a afundar. Neste contexto, relato a história de uma mulher brasileira, que, mais interessada pela pesquisa genealógica do que pelo passaporte europeu, começou a investigar seu antepassado com o objetivo de entender melhor a própria identidade.

Durante a infância, Bárbara, como a chamaremos, ouvia menções esparsas sobre uma bisavó de ascendência indígena. Essas referências sussurradas permeavam as conversas sobre cabelos, frequentemente servindo de veículo para preconceitos velados. Oriunda de uma família paterna residente em Recife, Pernambuco, Bárbara é filha de um homem cujo pai era um militar reformado de Ponta Porã, Mato Grosso do Sul, e cuja mãe era mineira de Três Corações, Minas Gerais. Ainda menina, escutava com cotidianamente: "Bárbara teve sorte, herdou o cabelo bom do pai", como se ter cabelo crespo fosse uma maldição incrustada nos genes. "É cabelo de índio", dizia seu pai, sem perceber as profundezas históricas e culturais da afirmação.

Com o passar dos anos, descobri que esse "cabelo de índio" era um legado de minha bisavó Teófila, sobre quem pouco se sabia, apesar de minhas inúmeras indagações familiares. Nenhuma fotografia preservava o semblante de Teófila. Evitava-se falar sobre ela até os tempos atuais; suas origens permanecem envoltas em

---

<sup>1</sup> Dados de uma consultoria de mobilidade global mostraram que as solicitações para *Green Card* e cidadania europeia quadruplicaram após o primeiro turno das eleições de 2022. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/10/5042036-cresce-busca-por-vistos-para-eua-e-cidadania-europeia-apos-1-turno-da-eleicao.html>>. Acesso em: jun. 2024.

mistério. Sabendo que Teófila morou em Ponta Porã e possuía ascendência indígena, intuo que ela poderia pertencer ao povo Guarani Kaiowá.

Há alguns anos, deparei-me com um fato que talvez elucidasse o véu de silêncio que envolvia minha bisavó: havia indícios de que ela estava grávida antes mesmo de se casar com meu bisavô, um descendente de espanhóis vindo do sul do Brasil. Essa revelação, indecorosa para a família católica de classe média pernambucana, parecia justificar o esquecimento a que fora relegada. Minha avó, nora de Teófila, confidenciou-me esse segredo em sussurros tímidos, envergonhada pelo fato de seu marido ser filho de uma indígena fora dos laços sagrados do matrimônio. Vovó demonstrava uma nítida antipatia pela sogra. "Ela soltava a fumaça do charuto na cara dos meninos", reclamava, e acrescentava com desdém: "Sempre a achei muito xucra". Definitivamente, havia entre elas uma barreira erguida pela *diferença colonial*; uma percepção de que as origens e os costumes de Teófila a posicionavam em uma hierarquia inferior. Minha avó interpretava essa alteridade não como riqueza cultural, mas como desvio de uma norma idealizada, reforçando a distância entre o "eu" civilizado e o "outro" selvagem. Contraditoriamente, meu pai, embora com lembranças escassas, afirma que a avó era muito inteligente e falava pelo menos três idiomas: português, espanhol e *Outro* — provavelmente a língua de seu povo. Teófila apareceu para mim, então, como um enigma, uma figura que problematiza as convenções e carregava em si a confluência de mundos distintos, simbolizando as tensões e riquezas de uma identidade *mestiça* que a história familiar preferiu omitir.

Por parte materna, a narrativa assume outro viés. Descendentes de escravagistas<sup>2</sup>, a família deixou Portugal, atravessou o Rio de Janeiro e fincou raízes no interior de Goiás, em Pirenópolis. Sobre esse ramo familiar, conheço tudo. A história foi escrita; é a história do colonizador. Contudo, o que permaneceu não escrito foram as vidas que sustentaram essa narrativa, as existências silenciadas que alicerçaram os

---

<sup>2</sup> Um exemplo do impacto da colonialidade nas dinâmicas familiares é abordado no documentário *Os fantasmas que me habitam*, dirigido por mim que busca, por meio de testemunhos, reconstruir a genealogia de minha família e confrontar o passado escravagista que ainda ressoa na história familiar. O filme explora as memórias e assombrações que circundam o casarão de minha família em uma cidade do interior de Goiás, evidenciando como o legado da escravidão continua a influenciar as subjetividades e os vínculos afetivos. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz\\_Qgo0](https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz_Qgo0). Acesso em: 18 nov 2024.



feitos dos meus antepassados. É por isso que comecei a indagar sobre Salia, uma mulher preta que trabalhou para a família de minha mãe; se é que se pode chamar de trabalho quando se troca serviço por moradia e comida — sabemos bem qual é o nome disso.

Inocência minha seria acreditar que a ausência de registros é mero esquecimento, senão uma escolha deliberada de quem detém o poder de narrar. A filosofia nos ensina que a história não é apenas o que está escrito, mas também o que é silenciado<sup>3</sup>. As vidas de Teófila, de Salia e de tantas outras não figuram nas crônicas oficiais porque desestabilizam a narrativa hegemônica, expondo as rasuras de um sistema fundado na exploração. Ao questionar essa omissão, busco confrontar as estruturas que determinaram quem é digno de memória e quem é condenado ao esquecimento. É uma investigação que se sobrepõe à genealogia pessoal e adentra a reflexão sobre identidade e poder. Salia foi descrita como uma “negra alegre”. Foi “trabalhar” para a minha bisavó materna como babá, ela tinha 12 anos na época.

### **Querer ser europeu**

Este texto se inicia com um tom um tanto irônico sobre a busca pela cidadania europeia. Não pela intenção de criticar ou ir contra qualquer conduta deste tipo. Não se trata de uma crítica direta às intenções individuais, mas, sim, de um questionamento da estrutura de poder subjacente a essa busca, que muitas vezes é considerada como natural ou dada. Nesse contexto, as teorias decoloniais nos incentivam a examinar como o desejo pela cidadania europeia tem como base também a *colonialidade do poder*. Definir-se brasileiro, definir-se negro, definir-se índio, definir-se europeu: o que é isso? Cultura é identidade? Localidade é cultura?

Nas últimas décadas, a autodefinição como negro tem sido um instrumento de resistência e afirmação diante do racismo sistêmico. No entanto, limitar a identidade negra a um único conjunto de experiências e narrativas é reproduzir as próprias

---

<sup>3</sup> Em *A Ordem do Discurso* (1996), Foucault explora os mecanismos pelos quais certos discursos são legitimados enquanto outros são marginalizados ou excluídos. Ele argumenta que o poder atua não apenas no que é dito e registrado, mas também no que é silenciado, influenciando nossa compreensão da história e do conhecimento.

dinâmicas opressoras que se pretende combater. O filósofo e psicanalista Érico Andrade (2023) argumenta que a insistência em um conceito fixo de negritude, mesmo que utilizado como resposta à violência racial, pode se transformar em um "identitarismo colonizador", pois impõe aos sujeitos negros a necessidade de corresponder a um estereótipo de autenticidade estabelecido pela lógica da branquitude. Para Andrade, a verdadeira emancipação não está em reafirmar a negritude como uma essência, mas em desarticular os discursos que, sob o pretexto de valorizá-la, acabam por aprisioná-la. Assim como a identidade negra, a identidade indígena também é capturada por essas mesmas armadilhas essencialistas.

Vista sob a ótica de autores decoloniais como Walter Mignolo (2000) e Aníbal Quijano, a identidade indígena não se limita a ser uma resposta reativa à colonização; ela é afirmação radical de modos de ser e de conhecer que desestruturam as narrativas hegemônicas ocidentais. Assim como Andrade propõe uma negritude que transcenda as simplificações binárias entre brancos e negros, é preciso pensar a identidade indígena além da lógica da assimilação e do exotismo. Como argumenta Ailton Krenak (2019), ela é potência viva que se atualiza continuamente na relação com o território e nas práticas cotidianas. Ambas as identidades — negra e indígena, quando tratadas como essências imutáveis, perdem seu potencial insurgente e transformador. Elas se tornam, então, instrumentos de controle, usados tanto pela branquitude quanto por projetos políticos que, ainda que *bem-intencionados*, reforçam a ideia de que ser negro ou indígena é corresponder a uma imagem pré-definida.

Assim, tanto a crítica de Andrade à negritude essencializada quanto a perspectiva decolonial sobre a identidade indígena convergem na necessidade de descolonizar a própria noção de *identidade*. Isso implica reconhecer que tanto a negritude quanto a indigeneidade não se reduzem a resistências passivas ou reações à opressão; elas se constituem como espaços dinâmicos de criação e reinvenção, que desestabilizam as estruturas do pensamento colonial e abrem caminhos para futuros plurais e insurgentes, onde a diferença é celebrada como potência e não contida como ameaça.

Por outro lado, a autodefinição como europeu, percebida do ponto de vista decolonial, exige uma reflexão crítica sobre a relação entre o continente europeu e as áreas colonizadas. A colonização europeia forjou as identidades europeias e as identidades em todo o mundo. Reconhecer isso é fundamental para entender como a identidade europeia é inseparável da história colonial e das relações de poder globais. Sendo assim, autodefinição não é mero ato individual, é reflexão crítica sobre as influências históricas, sociais e culturais que instituem quem somos.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

Almejar ser europeu é, na verdade, almejar a modernidade, uma palavra que vai além da função descritiva para se tornar um significante de sucesso e progresso. A modernidade, nesse sentido, não é uma fase histórica, é adjetivo normativo que estabelece uma hierarquia de civilizações, onde a Europa se posiciona como ápice do desenvolvimento humano. Querer ser europeu, portanto, revela o profundo rastro da colonialidade, que impõe um caminho linear de evolução, no qual o “moderno” se confunde com o “superior”. Como ressalta Quijano (2005), a narrativa desenvolvimentista dominante é construída sobre os alicerces da *colonialidade do poder*, que configura a história como um contínuo ascendente, indo do “estado de natureza” ao cume da civilização ocidental. Assim como a modernidade não é período histórico, a Europa não é lugar geográfico; é também ideal teleológico ao qual as outras nações supostamente aspiram. A ideia de que o Brasil, “jovem” e “imaturo” em comparação aos países europeus, ainda tem conserto é um reflexo claro desta teleologia histórica que cristaliza os colonizadores como senhores do tempo e árbitros do progresso. A lógica moderna ocidental, ao reduzir a temporalidade a um vetor de

progresso, congela a diversidade de trajetórias históricas em um único modelo - ao qual chama de desenvolvimento, apagando as pluralidades e relegando ao atraso todos os que não se adequam ao padrão europeu. Ser “moderno” é reivindicar para si o poder de definir o futuro, perpetuando assim as dinâmicas de dominação que estruturaram o próprio projeto colonial.

A linearidade teleológica é uma construção astuta enraizada na racialização, funcionando como um dispositivo epistemológico para hierarquizar a existência e justificar relações de poder opressivas. Ela forja o próprio conceito de humanidade, assim a racialização se torna, além de ferramenta classificatória, alicerce de uma estrutura ontológica que posicionou os brancos europeus como *arquétipo do ser*, relegando os demais a zonas de sub-humanidade. Essa narrativa não se limitou a marcar lugares diferentes a diferentes corpos, ela também instituiu uma hierarquia ontológica em que o *Outro* é percebido como carente de qualidades *essencialmente humanas*. Assim, a violência da escravidão, das invasões e da tortura foi justificada como um processo de “elevação civilizatória” daqueles que, segundo esse discurso, habitavam os estratos mais baixos da escala humana. O “ideal civilizatório” tornou-se o álibi moral que disfarçava os interesses econômicos e políticos da colonização, tornando aceitável a exploração sob a máscara da redenção cultural.

Aspirar à europeidade revela um desejo de reconhecimento ontológico, de ser inscrito no âmbito do humano. A suposta fluidez de fronteiras no mundo globalizado é, portanto, ilusória. A nacionalidade<sup>4</sup>, como signo de identidade, converte-se em uma barreira invisível, onde o direito de circulação não é distribuído igualmente, e sim mediado pelo privilégio. O desejo de ser europeu não é meramente um desejo de

---

<sup>4</sup> O filme *O homem que vendeu sua pele* (2020), dirigido por Kaouther Ben Hania, reflete sobre como a nacionalidade pode determinar a identidade de uma pessoa. O protagonista, Sam Ali, um trabalhador sírio exilado, é confrontado com as limitações impostas por sua nacionalidade e seu desejo de liberdade. A tatuagem de um passaporte nas costas de Sam simboliza as barreiras de trânsito enfrentadas por indivíduos não europeus e a opressão enfrentada por povos árabes. No entanto, essa tatuagem se torna uma representação de sua própria opressão, pois seu corpo é transformado em uma mercadoria exibida em galerias e museus. Sam troca uma forma de opressão, imposta pelo regime sírio, por outra, nas mãos de um artista e sua produtora que exploram brechas jurídicas para utilizar refugiados como obra de arte. A narrativa ilustra como a nacionalidade ganha status de identidade, mas essa identidade muitas vezes funciona como uma limitação.

pertencimento territorial, mas uma tentativa de transpor a limitação imposta por uma identidade que se percebe incompleta ou inadequada perante o olhar colonial.

O paradoxo dessa busca é que, para ser considerado livre — e, portanto, plenamente humano —, é preciso conformar-se aos parâmetros do outro, introjetando um desejo de validação que subverte a própria ideia de liberdade de ser. A liberdade, nesse caso, não é uma emancipação de si, é senão uma conformidade com o que o outro demanda como critério de humanidade. Aquele que deseja ser europeu, para ser livre, não busca afirmar sua singularidade, ele se alinha a uma alteridade idealizada, alienando-se de sua própria condição. Nesse movimento, a identidade não é uma expressão autêntica de ser, mas um projeto de adequação a um modelo externo, em que o próprio desejo de liberdade é colonizado, transformando-se em um anseio por ser o que não se é, por abdicar de si mesmo em nome de um reconhecimento que, ironicamente, só reafirma a própria condição de sujeição.

### **Colonialidade e gênero: mulheres de cor nem nas fotos preto e branco**

“Colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas reações intersubjetivas (Lugones, 2020, p. 50).

Quijano examina a configuração do poder nas relações sociais como uma rede de dominação, exploração e conflito entre sujeitos que disputam o controle sobre quatro domínios essenciais da existência humana: o sexo, o trabalho, a autoridade coletiva e a subjetividade. Esses domínios se entrelaçam com seus respectivos recursos e produtos, constituindo o que ele denomina *colonialidade do poder*, um arcabouço capitalista e eurocêntrico. Contudo, María Lugones critica a perspectiva de Quijano por reproduzir, ainda que inadvertidamente, um viés patriarcal e heteronormativo ao analisar a regulação do sexo e dos recursos associados. Ao não problematizar o entendimento eurocêntrico do gênero, Quijano negligencia as experiências das

mulheres colonizadas e racializadas, cujas existências foram marcadas por um regime de opressão específico para além da exploração econômica.

Lugones propõe um deslocamento epistemológico: as relações sociais não precisam ser organizadas em termos de gênero, e, quando o são, essa organização não se restringe aos parâmetros do patriarcado e da heterossexualidade. Para ela, a estruturação moderna/colonial do gênero não é um dado natural; é uma invenção histórica que articula o dimorfismo sexual, a hierarquia patriarcal e a normatividade heterossexual como dispositivos de controle. O gênero, nesse sentido, é mais do que um conjunto de normas: é uma ferramenta de opressão que perpetua o controle sobre corpos e subjetividades, legitimando a exclusão e a violência contra aqueles que escapam às suas categorias rígidas. A análise de Quijano (2005), ao ignorar essas dinâmicas, torna-se insuficiente para capturar a complexidade das experiências das mulheres e sujeitos não conformes de gênero.

Dessa forma, a crítica de Lugones revela a necessidade de repensar radicalmente a ontologia do gênero e da sexualidade no contexto da modernidade/colonialidade, evidenciando que a matriz de poder não se sustenta apenas pela exploração econômica, mas também pela imposição de um regime epistemológico e ontológico que organiza a própria compreensão do corpo, da subjetividade e do desejo. Ao desnaturalizar a concepção convencional de gênero, Lugones nos convoca a imaginar formas de sociabilidade e subjetivação que escapem às armadilhas do sistema colonial, propondo uma percepção de mundo que abra espaço para a multiplicidade radical das existências, onde as relações não sejam determinadas por um sistema binário.

Quando minha avó se refere à sogra como “xucra”<sup>5</sup> é porque nem a considera humana para ser mulher. A palavra, nos dicionários, é utilizada para designar um animal indomado, um ser selvagem. Este uso, em sua aparente banalidade, reverbera a longa tradição colonial de desumanização, que classificou povos indígenas das

---

<sup>5</sup> O adjetivo, entretanto, aparece no feminino. Para a nora da cidade grande, a sogra indígena não era mulher, mas era fêmea. “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939).

Américas e africanos escravizados como seres alheios ao status de humano — criaturas desprovidas de razão e controle, entregues a uma sexualidade incontrolável e a uma animalidade inerente (Lugones, 2014, p. 936). A lógica subjacente a essa desumanização se sustenta em uma concepção binária de humanidade: apenas os civilizados merecem a designação de homem ou mulher. Lugones, apoiando-se na crítica de Oyèrónké Oyěwùmí, propõe que a categoria de gênero, tal como a entendemos, é um constructo eurocêntrico, indissociável de um regime de exploração colonial.

Pensar a *América Ladina* - para usar o termo de Lélia Gonzalez (1988) - a partir da lente generificada é, portanto, uma armadilha epistemológica que obscurece as complexas realidades das populações não europeias. Para Oyěwùmí, a imposição colonial do gênero nas sociedades africanas e indígenas foi um dos instrumentos mais violentos de controle, uma vez que reconfigurou essas sociedades para alinhá-las à lógica da dominação eurocêntrica. O que entendemos como masculino ou feminino, homem ou mulher, não é, então, um dado universal, senão um discurso estruturante que legitima relações de poder. A construção da diferença sexual binária como princípio organizador das relações sociais serve não apenas para classificar, mas para hierarquizar, separando aqueles que têm acesso ao estatuto pleno de humano daqueles que são relegados a uma existência subalternizada e bestializada.

O xucro, o indomesticável, representa, na lógica da colonialidade do poder, o inaceitável — aquilo que escapa à domesticação e, portanto, à definição de humanidade do colonizador. Sob o disfarce da "missão civilizatória", julgar e subjugar os colonizados por sua diferença era considerado não apenas justificável, mas necessário. O discurso do progresso serviu como pretexto para impor valores e normas eurocêntricas, assegurando a ideia de que apenas o colonizador detinha a chave para a civilização e o desenvolvimento. Com isso, criou-se uma hierarquia existencial. Quando utilizo a expressão "hierarquia existencial", refiro-me a uma estrutura ontológica que ordena modos de existir em uma escala de valor, onde certas vidas são consideradas superiores e mais dignas de reconhecimento do que outras. Para descrever esse fenômeno, prefiro o termo *desexistencialização* em vez de desumanização, pois a última ainda mantém o humano como referência central, enquanto a primeira aponta

para uma negação mais profunda da própria condição de ser. Neste sentido, a *desexistencialização* relega certas existências à condição de “não-ser”, anulando a possibilidade de autodefinição e transcendência. Nesse contexto, a hierarquia existencial legitima uma violência estrutural que delimita quem pode afirmar sua existência autêntica e quem é silenciado, reduzido a um objeto sem sentido ou sujeito à extinção ontológica, perpetuando uma lógica que exclui e deslegitima qualquer forma de ser que escape aos parâmetros impostos pelo pensamento antropocêntrico e colonial.

O que os questionamentos que Lugones e Oyěwùmí nos oferecem é desestabilizador: se as categorias de gênero são ferramentas coloniais, como podemos pensar os povos da América Latina fora desse esquema? É necessário desconstruir o olhar generificado, que projeta sobre esses corpos um mapa de identidade que nunca lhes pertenceu. A crítica, portanto, deve ir além da denúncia da desumanização histórica; deve problematizar as próprias bases epistêmicas sobre as quais se erigiu o pensamento colonial. Em vez de ler a alteridade através dos binômios masculino/feminino ou civilizado/selvagem, é imperativo conceber novas formas de entendimento que integrem as cosmologias e experiências locais, libertando-as da camisa de força das categorias ocidentais. Só assim será possível construir um horizonte ético e político que reconheça, nas múltiplas maneiras de ser e estar no mundo, a plenitude da existência, em toda a sua radical diversidade.

Tudo o que não se encaixava na lógica colonial era relegado ao esquecimento, apagado, como se nunca tivesse existido. É por isso que não há fotografia das duas mulheres que mencionei antes. Pergunto-me: o que significa essa ausência? Ela denuncia um sistema que, ao negar suas imagens, também nega suas histórias e existências. O que não é visto, não pode ser reconhecido. Essa lacuna é um sintoma da violência que ainda tenta apagar tudo aquilo que resiste a ser domado.

Registrar a existência de mulheres racializadas nunca foi uma prioridade em minha família. Enquanto comunicadora, compreendo a memória como um campo de significação disputado: o que é lembrado ou esquecido não ocorre ao acaso, é estruturado por regimes de visibilidade (Hall, 1997). A fotografia, enquanto signo visual, carrega uma carga simbólica e vai além de sua função documental, operando



como um dispositivo de produção e controle da memória coletiva (Barthes, 1980). A ausência de imagens das mulheres citadas é um ato semiológico de apagamento: certas identidades e histórias são deliberadamente excluídas do imaginário coletivo, perpetuando uma lógica de representação que privilegia certos corpos e narrativas em detrimento de outros, reforçando a hegemonia de um olhar colonial e patriarcal. Desta forma, o que não é registrado visualmente é também silenciado simbolicamente, transformando a ausência em um signo de esquecimento imposto. A fotografia, ao operar como instrumento de poder, documenta o visível, mas também sanciona o invisível, inventando a memória histórica de acordo com os códigos e valores de quem controla a produção das imagens. Essa ausência compreendo como um índice da violência simbólica que estrutura o campo das representações, excluindo aqueles que não se encaixam no repertório semiótico dominante (Barthes, 1980; Hall, 1997).

“Melhor falar da sua outra avó, a minha mãe. Ela, sim, tocava piano, escrevia, costurava como ninguém”, afirmou minha avó quando questionada sobre o assunto. Em suas palavras, nota-se uma valorização do que poderia ser considerado uma “cultura civilizada” nos moldes europeus. No entanto, esse diálogo entre as personagens não ocorreu durante a colonização, mas no ano passado.

Na conversa com minha avó sobre minha bisavó, surgem perspectivas conflitantes sobre cultura e valores civilizatórios. Enquanto eu tentava compreender e valorizar a história e as tradições de minha bisavó, minha avó demonstrava uma clara preferência por atividades consideradas mais refinadas sob a percepção eurocêntrica, como tocar piano, escrever e costurar. Essas práticas refletem um padrão cultural ocidental que ela valoriza em detrimento das tradições da bisavó. Neste contexto, o confronto de perspectivas sobre o valor de diferentes práticas culturais é um microcosmo desse embate maior. Ao privilegiar atividades que se alinham ao ideal civilizatório eurocêntrico, ela reproduz inconscientemente a lógica da colonialidade, essa atitude reflete o que Lugones descreve como uma “internalização da colonialidade”, na qual os próprios colonizados ou seus descendentes assimilam os valores do colonizador, perpetuando a marginalização de suas próprias práticas e histórias. Lugones nos disserta sobre a “diferença colonial” como um espaço de resistência e contestação, onde as identidades são disputadas e recriadas

continuamente. Ainda, o diálogo com minha avó coloca a oportunidade de revisitar e reimaginar a memória e a cultura familiar, de modo a recuperar a multiplicidade de nossas raízes e resistir às forças homogeneizadoras da colonialidade.

### **Ser Ladina-Amefricana: genealogia, resistência e subjetividade ativa**

Ser ladina-amefricana é carregar um legado de histórias complexas que rompem as amarras das categorias coloniais. Cresci ouvindo fragmentos dessas narrativas, especialmente sobre Salia, uma mulher que dedicou sua vida à minha família, mas que, como tantas outras, permaneceu invisível na história oficial. Presente na vida de minha avó e de toda a família, Salia representava uma figura paradoxal: “da família”, mas sempre à margem, inserida em um contexto de relações permeadas pela colonialidade, onde o cuidado e o afeto estavam profundamente imbricados com dinâmicas de dependência e subordinação.

Sua trajetória reflete as contradições do Brasil colonial: o desejo de liberdade coexistia com a dificuldade de romper com as estruturas que a mantinham atrelada ao serviço dos outros. O sonho de uma casa própria, que deveria simbolizar sua autonomia, acabou se tornando um fardo, pois a solidão que esse espaço implicava parecia-lhe insuportável. Salia expressava sua resistência de maneira discreta, mas contundente: inventava rimas críticas e irônicas, questionando normas religiosas e figuras de autoridade, o que, de certa forma, influenciou o humor ácido das mulheres da minha família. Lembro-me de receitas e práticas, como o biscoito de queijo do interior de Goiás que amo, cuja origem só descobri recentemente estar ligada a Salia, assim como outras habilidades que ela transmitiu à minha tia, como cortar e preparar frango caipira.

Essas memórias revelam a confluência de opressão e resistência que marca minha genealogia. De um lado, uma herança portuguesa escravagista, de outro, uma ascendência indígena quase apagada, na fronteira com o Paraguai. Buscar minhas raízes é um esforço para compreender essas camadas de história, é também uma tentativa de reconstruir a subjetividade a partir do reconhecimento das narrativas que a colonialidade tentou apagar. Refletir sobre a vida de Salia e de minha bisavó Teófila,

quase sem registros, me mostra como ambas habitavam um espaço de resistência onde suas existências, apesar de marginalizadas, sobreviveram ao apagamento.

Ser ladina-amefricana implica reexistir, construindo identidades que rejeitam as categorias coloniais. Lugones aponta que a colonialidade de gênero exerce um controle que desumaniza as mulheres racializadas, negando-lhes plena agência. No entanto, é justamente nesse espaço de opressão que a subjetividade ativa se manifesta, criando formas de existência que rompem com as dicotomias coloniais, como civilizado/primitivo ou masculino/feminino. Descolonizar o gênero e a identidade é um movimento radical que resgata histórias e práticas culturais silenciadas, reapropriando-as e ressignificando-as.

Ao valorizar essas narrativas como parte essencial da minha herança, percebo que minha busca genealógica vai além de documentos formais; é resistência. Minha identidade se constrói nesse lugar de confronto, onde a subjetividade se reconfigura, desafiando rótulos coloniais e criando formas de existir. Ser ladina-amefricana e enfrentar a colonialidade de gênero é um processo contínuo de reimaginação. Quando digo “Bárbara sou eu”, refiro-me a todas aquelas que, ao recriarem suas próprias existências, constroem espaços de liberdade diante da colonialidade. Esse é o verdadeiro sentido da minha herança, que transcende qualquer passaporte e se encontra na luta incessante contra o esquecimento e na valorização das narrativas subalternas que definem minha subjetividade.

### **Referências bibliográficas**

ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: n-1 Edições, 2023.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

Documentário: *Os fantasmas que me habitam*. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz\\_Qgo0](https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=P4RqEz_Qgo0). Acesso em: jun. 2024.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 11-28, 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 53-54.

MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: uma construção africana sobre os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142

# A criança e seu corpo mítico: metamorfoses e monstrosidades na fabulação de mundos

brunøvaes

Mestrade em Poéticas Visuais (ECA/USP)

São Paulo, Brasil

brunovaes@usp.br

## Resumo

Este artigo visa caminhar junto a uma infância transviada que nubla os contornos entre humano e não humano, inventando a si num espaço instaurado em imaginação, ainda que dentro de espaços instituídos. Analisa-se assim, suas aberturas metamórficas; o que podem ser suas monstrosidades a exalar repulsa e desejo; e como este corpo, por meio de suas aparições em trabalhos de arte contemporânea e audiovisual, reflete nos olhos do adulto a dúvida sobre sua identidade e a veracidade do mundo.

Palavras-chave: Infância *queer*, Metamorfose, Monstrosidades, Heterotopia, Metaficção.

## Abstract

This article aims to walk alongside a misguided childhood that blurs the lines between humans and non-humans, inventing a space by imagination even inside established spaces. Its metamorphic openings are thus analyzed; what may be their monstrosities exuding repulsion and desire; and how this body, through its appearances in works of contemporary art and audiovisual, reflects in the adult's eyes the doubt about their identity and the veracity of the world.

Keywords: Queer childhood, Metamorphosis, Monstrosities, *Heterotopia*, Metafiction.

## Sinais iniciais para aprontar a fuga

Escaparemos junto a criaturas que deslizam no fio da navalha, que brincam com os limites, os bichos e os binários; seres que inventam corpos, códigos e linguagens, ampliando fronteiras nos modos de existências. Elas chegam para reverenciar Dionísio, a criança múltipla de corpo fronteiro que faz a infância *monstruar*<sup>1</sup>, ao som alegre dos seus tamborins e flautas. Sua música libera a infância de uma imagem imaculada, metamorfoseando-a em outras coisas. Para isso, será preciso habitar o lugar de *adorador místico* e de *amante fetichista* como contemporâneos no jogo do corpo mítico da criança e dos seres que brilham em sua constelação.

O corpo mítico é a origem de ritos que cada criança inventa ou reinventa para seu próprio uso [...] ele só depende de si mesmo, inclusive e, sobretudo, em suas metamorfoses. [...] Sua superfície é a linha de fuga das máscaras, dos disfarces, dos devires em cascata e dos desaparecimentos no imperceptível, enquanto preparação incessante para novos renascimentos. [...] Não um corpo bloqueado ou constipado, mas — de acordo com a fulminante e incontornável fórmula de Artaud, retomada por Deleuze e Guattari — o corpo sem órgãos, plano de imanência de qualquer desejo. [...] E o adorador místico e o amante fetichista são os únicos — e não os “especialistas em infância” — a reconhecer e a conceder a plenitude de suas potencialidades, a acolher seus devires, que são outras tantas metamorfoses (Schérer, 2009, p. 168 - 169).

A criança mítica, portanto, nos estende a mão nesse caminho, permitindo-nos aproximar e desviar dos processos que modelam e remodelam as múltiplas existências de sua realidade polimórfica. Ensinando-nos justamente naquilo que a situa para além do humano.

A criança, e não somente em ideia, mas no nível mesmo de sua sensibilidade, de seu corpo, está aberta para o mundo, enquanto o adulto se obstina a confiná-la. Aberta também para suas potencialidades e incapacidades. [...] De fato, o que é imperfeição relativa às funções de geração e do organismo é contrabalançado e compensado, amplamente, por uma plenitude, por uma abertura

---

<sup>1</sup> Refiro-me e me misturo às palavras de Silva e Paraíso (2022) quando os autores introduzem em seu artigo o pensamento de René Schérer (2009) e suas aproximações entre a criança múltipla e Dionísio – deus desmedido.

para outras possibilidades, uma tensão direcionada para outros reinos, uma osmose com eles: animal, planta, mineral, angélico, divino, demoníaco. O mito arrasta o corpo para a inumanidade que é, também, uma sobre-humanidade (Schérer, 2009, p. 162).

Nesta travessia, percorreremos seus jogos caprichosos de metamorfose e sua inumanidade vivida no corpo a partir do encontro com Alice, na animação de 1988, feita pelo diretor Jan Svankmajer, e com as crianças híbridas da série televisiva *Sweet Tooth* (2021). São supostamente suas oscilações entre o subversivo e o excêntrico que acabam por aproximá-las das monstruosidades — informações caras para pensar formas de escape das hegemonias vigilantes, modos de instauração de fantasias e imaginação de futuros outros ainda que em espaços existentes; e como as divergências e dissidências destas criaturas podem perturbar a ordem do mundo e as crenças naquilo que chamam de realidade.

### **A primeira menina da coleção<sup>2</sup>**

É com Alice que partimos de um contorno obtuso de representação visual, com sua baixa definição numa figura que se torna, ao mesmo tempo, bruxa, fada, serpente, miniatura e monstro. Tudo isso e nada disso, ao mesmo tempo. Alice é um constante poder-ser em suas formas de metamorfose. A menina-diagrama de uma cadeia de pensamentos — filamentos de linguagem com os quais somos capazes de fiar e desfilar compreensões do mundo.

Em 1988, o diretor tcheco Jan Svankmajer produz uma animação para a história de Lewis Carroll, em que apresenta elementos alinhados ao *nonsense* que reverberam uma estética surrealista inclinada ao terror. Ampliam-se assim os recursos do grotesco, do onírico e do mundo subterrâneo, já existentes no manuscrito de Carroll. Alice surge na tela interpretada por uma criança que se metamorfoseia em coisa quando diminui de tamanho. A criança Alice se alterna com sua versão em miniatura como boneca de

---

<sup>2</sup> As considerações aqui apresentadas são pensamentos amalgamados entre a análise do filme e a apresentação sobre a personagem de Lewis Carroll feita pela Profa. Dra. Maria Zilda Cunha, em 9 de maio de 2024, como parte da disciplina *Literatura Infantil e Juvenil e Produções Audiovisuais* da Profa. Dra. Sandra Trabucco Valenzuela. O título faz referência à coleção de fotografias que o autor possuía.

porcelana, toda vez que come ou bebe algo. Então, não raro, a câmera coloca o observador no ponto de vista de Alice, seguindo os seus passos e o foco se faz de modo alternado entre o rosto de boneca e algum evento na cena, onde tudo o que não é a menina Alice recebe o recurso de animação por *stop-motion*.



Cenas do filme de Jan Svankmajer.

Fotografia realizada a partir da apresentação da professora na aula de 9 de maio de 2024

Sendo assim, o mito, transposto para o trabalho de arte, ganha manifestações individuais do imaginário e abre as portas para o insólito. Como se, em arte, uma (des)criação acaba por ser recomposta em criação pelo potencial do estranhar<sup>3</sup>. O público irá recompor e/ou compor a partir das lacunas e embaraços de um potencial criador e de uma perplexidade própria do intelecto artístico. Assim, as metamorfoses de Alice figuram um diagrama mimético da intrincada e labiríntica realidade que vivemos e tentamos compreender e que será retomada ao final do artigo.

### **Uma criança que nasceu para voar**

---

<sup>3</sup> Me apoio no conceito freudiano de *Unheimlich*, traduzido, entre outras maneiras, como estranho, inquietante ou infamiliar. "O infamiliar é a atmosfera, o véu, com o qual o escritor apresenta e esconde o horrível, o abjeto, o imoral ou o imponderável. O infamiliar, portanto, parece coincidir com algo que já se sabe e que, a despeito de ser desagradável admitir, nalgum momento será revelado, ou melhor, reiterado" (Freud, 2019, p. 185).



Estreada pela Netflix em 2021, a série *Sweet Tooth* é uma fantasia dramática desenvolvida por Jim Mickle como adaptação dos quadrinhos criados por Jeff Lemire. A história se passa em um mundo no qual um vírus matou a maioria da população humana, coincidindo com o surgimento de bebês híbridos que nascem com características animais. Sem saber se os híbridos são a causa ou o resultado do vírus, muitos humanos tendem para posturas de medo e de caça a estes seres. Depois de uma década vivendo com segurança em sua casa isolada na floresta, o protagonista menino-cervo parte para uma aventura em que encontrará aliados e inimigos. Sofrendo dificuldades por ser diferente, é no encontro com outros híbridos que se instaura um senso de comunidade peculiar às famílias encontradas nas dissidências<sup>4</sup>.



Captura de tela. Disponível em:

[https://www.reddit.com/r/SweetTooth/comments/1cb44y2/screenshots\\_of\\_every\\_new\\_hybrid\\_shown\\_in\\_the/](https://www.reddit.com/r/SweetTooth/comments/1cb44y2/screenshots_of_every_new_hybrid_shown_in_the/) Acessado em: 22 de junho de 2024.

Aqui, interessa especialmente o encontro com a história de Theo, uma criança isolada, junto de seus genitores: uma mãe grávida prestes a parir e um pai, caçador de híbridos. Theo, que passava as tardes com capa e máscara de herói, embora alertado pelo pai a não conversar com os híbridos, ao encontrar com duas crianças híbridas,

---

<sup>4</sup> Penso aqui, junto ao programa público da 21ª Bienal VideoBrasil, no encontro *Imprensa, ativismo e arte: Produções LGBTQI+ hoje e ontem*, de 13 de novembro de 2019. Em especial a partir da fala de Paulo Mendel e Vi Grunvald, autories da obra *Domingo* – uma investigação documental com o coletivo *Stronger*, na periferia da cidade de São Paulo, e sua construção de parentesco alternativa às concepções hegemônicas de família.

expõe a eles o seu desejo de construir um avião e de voar para longe dali. Uma aparente angústia de alguém que se sente preso num lugar que não o acolhe em sua verdade e que precisa fantasiar-se de outrem para poder imaginar, sem obter sucesso, alguma fuga possível. As crianças desconfiam que o garoto tem menos de dez anos, embora ele tenha dito que sua idade era de doze anos, e questionam-no sobre possíveis habilidades extra-humanas — uma vez que todos os nascimentos da última década acarretaram crianças-híbridas. Neste momento, Theo tira sua fantasia e revela a faixa que prende o que parecem ser duas asas de morcego. A cena pode sugerir analogias possíveis entre o pano amarrado pelo pai da criança, e que segura aquilo que é dissidente em seu filho, e os *binders* — ataduras comumente usadas por meninos trans<sup>5</sup> para esconder os volumes dos seios. Porém no segundo caso, o procedimento realizado pelas próprias pessoas trans\*, esconde aquilo que as fazem sentir diferente do que elas realmente são. Esta bandagem, embora cause dor física e emocional, permite uma aproximação com sua verdade latente, e que é diferente daquela que lhe foi designada por um outro. No caso de Theo, é justamente este outro quem decide, sem o consentimento do filho, esconder as características da criança para que ela perca suas habilidades supra-humanas que lhe são inerentes. Como tantos outros pais e familiares que praticam agressões contra seus filhos e crianças dissidentes de gênero, o pai de Theo, caçador de híbridos, esconde do filho e de si próprio a verdade. Esta, quando desabrocha no encontro com seus afins, traz de volta os poderes mágicos do menino-morcego e sugere sua continuidade de existência para além das cercas e amarras que o prendiam.

Esta horda de crianças com habilidades divergentes e características ímpares se aproxima assim dos bandos que se formam também na dissidência de gênero e sexualidade, quando as duas encontram na repulsa, no ódio e na expulsão do lar gravadas em suas peles, os meios de continuar a imaginar futuros possíveis. De modo a

---

<sup>5</sup> O uso do termo trans\*, com asterisco, é uma escolha de Jack Halberstam com o intuito de abrir seu significado a um desdobramento de categorias que foram organizadas ao redor de formas de variação de gênero, sem se confinar a elas, colocando em questão as cristalizações de dignações concisas, discursos médicos e violentas exclusões (Halberstam, 2023, p. 31). Pensando as múltiplas maneiras de transformações corporais, interessam aqui também as aproximações com formas de vidas não humanas.

perturbar a lógica reprodutiva da normalidade, essas crianças não abortam o futuro, mas exibem interesses por outros destinos. Suas naturezas selvagens as colocam como linhas de fuga, desvios e escapes dos roteiros da modernidade e da colonização e encontram eco nas identidades das juventudes contemporâneas.

Nesse contexto, não-binário não é apenas uma questão de gênero, é dizer não. Dizer não às pessoas que dizem "nós somos mamãe e papai, você tem que escolher que tipo de sujeito você vai ser". Nesse sentido, é uma formação interessante, mas precisa estar à altura de seu potencial e se tornar esse roteiro mais amplo em vez de permanecer no mundo muito restrito de "não sou homem e não sou mulher". Na medida em que isso é o que significa, significa muito pouco. Na medida em que significa "vocês, pessoas mais velhas, que estão tentando me definir e que estão tentando definir quem somos, o que devemos ler, o que podemos fazer, vão se foder!". É aí que ela é poderosa. Esse é o meu sentimento. (de Oliveira Junior & Marconi, 2023, p. 370)

São suas características que *fracassam*<sup>6</sup> na perpetuação de um modelo hegemônico cis-hetero-social que abre fendas para uma emancipação da infância que desfila e acena em adeus a uma reprodução de futuro. Criaturas que jogam do avesso a "Criança que marca a fixação fetichista da heteronormatividade: um investimento eroticamente carregado na rígida mesmice da identidade que é central à narrativa compulsória do futurismo reprodutivo" (Edelman, 2021, p. 265). Munidas por potências ingovernáveis, em consonância com as narrativas de rebeliões das animações infantis, essas criaturas–crianças não são fantasmagorias de uma promessa–desejo de um futuro cristalizado adulto, mas, sim, as setas que apontam as impurezas de um futuro selvagem, que já foi, também, passado<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Escrevo com Halberstam quando o autor pensa a ideia de fracasso inerente às vivências *queer*, deslizadas da hegemonia, e a relaciona a um arquivo menor e aparentemente menos importante, como os desenhos de animação, por exemplo, apontando uma forma de ver as coisas do mundo que é *queer*, e consequentemente fracassada, já de saída.

<sup>7</sup> Um diálogo com a célebre frase de Ailton Krenak: *o futuro é ancestral*.

## Le monstre no berço

As infâncias *queer*<sup>8</sup> podem ser entendidas como infâncias-monstruosas por se constituírem no “limite, no ponto de inflexão da lei, por serem a exceção que só se encontra em casos extremos e que combina o impossível com o proibido” (Foucault, 2002, p. 70). Mas também porque misturam a isso uma “atração pelo fascínio que são capazes de provocar, pelos escapes e linhas de fuga que instauram, pelas outras possibilidades de vida que inauguram” (Silva; Paraíso, 2021, p. 3).

O corpo do monstro incorpora o medo e a fantasia numa vida marcada pela estranheza. Em seus deslocamentos, o monstro assusta ao mesmo tempo em que provoca fascínio, desvelando as certezas cristalizadas e fazendo desmanchar os princípios hegemônicos. Ele sempre escapa à categorização fácil, pois recusa a ordem classificatória das coisas. São híbridos que perturbam, são mestiços de corpos incoerentes que resistem às tentativas de inclui-los em qualquer estruturação sistemática. Desse modo, são criaturas que forçam uma oposição ao binário e abrem, portanto, categorias múltiplas, mistas e polifônicas. Instaurando uma “linguagem dinâmica e mutável, flutuante e ativa, apropriada, portanto, para expressar a percepção carnavalesca do mundo, oposta a qualquer ideia de acabamento, numa multiplicidade de vozes independentes, imiscíveis e superpostas” (Roman, 1992-93, p. 209-210). Os desfiles, as máscaras e as fantasias — próprias das atrações passionais da criança — se tornam momentos possíveis de um flagrar de existências silenciosas que fabulam o que se passa depois que a marcha se vai, em consonância com a observação imaginativa que reabilita a fantasia contra a vergonha *panóptica*. Portanto, o monstro é um poderoso aliado de uma sociedade na qual “comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do corpo dos homens, dos seus prazeres... mediante múltiplos dispositivos de poder, foram solicitados, instalados, isolados, intensificados, incorporados” (Foucault, 1987, p. 225). Neste jogo entre vigilância e escape, o monstro faz abrir fendas, fissuras e frestas, pois é transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um fora-da-lei. Ao esticar o contorno do mundo, instaura

---

<sup>8</sup> A palavra *queer*, do inglês “estranho” ou “peculiar”, era originalmente usada de modo pejorativo contra pessoas dissidentes de gênero e sexualidade, e que foi ressignificada pela própria comunidade LGBTQ+ como um termo guarda-chuva na identificação dessas dissidências.

espaços outros que são importantes refúgios de imaginação, invenção e fantasia. Afinada a esta frequência que se abre, a criança mítica fabrica seu corpo ao mesmo tempo em que constrói seu espaço inventado. Um trabalho que se dá pela lei da repetição — não como um faz-de-conta em fingimento, mas em potencial de transformação da experiência mais comovente num hábito.



brunøvaes. *traje transicional*. fotoperformance. 2024

Neste terreno que se abre pelas fendas, me encontro e desenvolvo também o meu fazer artístico quando “coleteo narrativas sobre presenças múltiplas que podem habitar um mesmo corpo — para subverter o conceito de identidade unívoca, uniforme e unidimensional” (Martin, 2021, p. 39). Desse modo, para a fotoperformance *Traje Transicional*, busquei aproximar tempos distintos a partir do uso e do reuso de objetos pessoais, pensando que “a metamorfose é a propriedade dos

corpos que nunca se separam de sua infância [...] e que é jovem toda vida onde a forma permanece o objeto de um trabalho poético, todo ser vivo que não pode reconhecer-se plenamente na forma que o abriga” (Coccia, 2020, p. 81-83). Para a construção do traje, que faz referências aos rituais pagãos europeus e às amarras e coberturas dos tecidos africanos nas religiões afro-brasileiras, busquei um diálogo com o conceito do objeto transicional, elaborado pelo pediatra e psicanalista inglês Winnicott. Este pedaço de coisa que suporta o bebê na transição de ausência materna e que passa a gerar sua consciência como coisa independente no mundo, metamorfoseou-se nos tecidos que compunham o meu berço na infância junto a tecidos usados por minha mãe e avó em procedimentos de pintura e autocuidado. A figura monstruosa que se instaura na fotografia cobre-se com objetos cotidianos e afetivos, abrindo fendas no tempo e na memória, numa espécie de ritual de passagem. Um corpo que é também “um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, maquiagem e tatuagem [...] que fazem desse corpo um fragmento de espaço imaginário [...] em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis” (Foucault, 2013, p. 12). Uma criatura em apresentação, ainda que velada, como são as características penumbrais dos seres que constelam junto à criança mítica.

### **Imaginar mundos dentro de mundos**

As coisas significam outras coisas quando mudam de lugar, de pensamento, de intenção. Fazer muitas coisas com as mesmas coisas, ou fazer coisas diferentes com coisas repetidas, são processos inerentes à imaginação. No canteiro de obras, no quintal de casa, debaixo da mesa ou dentro do armário, a criança descobre as ferramentas para o brincar e o fantasiar que pelo adulto passam despercebidas. É com elas que “formam o seu próprio mundo de coisas, um pequeno mundo inserido no grande” (Benjamin, 2009, p. 104).

Estes espaços fora de todos os espaços são lugares reais, efetivos e que abrigam o imaginário. São invenções de mundos outros quando o mundo não parece caber. Procedimento recorrente na produção de si da criança mítica com seu espelho que abre um espaço virtual atrás da superfície de vidro. Este pensamento encontra âncora no conceito de *heterotopia*, forjado por Foucault, na associação das palavras

gregas: *topos*, lugar, e *hetero*, outro ou diferente. Portanto um lugar-outro, lugar-diferente — que são contra-localizações, e que apresentam utopias efetivamente realizáveis em locais reais, que podem ser encontrados dentro da cultura, representando-os, contestando-os e invertendo-os. São espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que sejam localizáveis.

É em consonância com este conceito que podemos percorrer o trabalho *La toison d'or* (1993), do artista francês Pierre Huyghe. Uma instauração de um tempo outro, contemporâneo, sobre o nome que é o de uma ordem medieval de representações de cabeças de animais e ainda o de um parque de diversões desativado na cidade de Lyon. Desse modo, o artista propõe uma ação em que um grupo de adolescentes vestindo cabeças de animais, a vagar por um parque, ao redor de um playground, interaja com transeuntes. Assim, relacionando conceitos da cidade, ele cria uma espécie de fábula contemporânea que sobrepõe tempos e memórias que



alegam as peculiaridades das invenções.

Pierre. Huyghe. *La toison d'or*. Dijon. 1993

Disponível em: <http://www.arpla.fr/mu/formes02/2016/01/09/notions-dheterotopie-dans-loeuvre-de-pierre-huyghe/> Acessado em: 25 de Junho de 2024



Pierre Huyghe. *Streamside Day Follies*. 2003

Disponível em: <http://www.arpla.fr/mu/formes02/2016/01/09/notions-dheterotopie-dans-loeuvre-de-pierre-huyghe/> Acessado em: 25 de Junho de 2024

Já em *Streamside day follies* (2003), após o reconhecimento de conceitos associados ao lugar, o artista desenrola uma narrativa fictícia. Streamside Knoll era uma cidade em construção no vale de Hudson — o mesmo vale que acolheu a escola de pintura de Hudson durante o século XIX, uma escola influenciada pelo romantismo e pela filosofia do sublime. Eles acreditavam que a natureza era uma manifestação da bondade divina e comparavam a paisagem americana com o paraíso terrestre. Desta forma, tanto a promessa publicitária da venda de uma cidade quintessencial, como o estilo das casas, como ainda a relação do lugar com a escola Hudson falaram-lhe numa perspectiva com a utopia. Desse modo, no festival comunitário realizado pelos novos habitantes desta aldeia em construção, comemorando seu ano número 1, as pessoas foram convidadas para passear pela cidade fantasiadas. Uma narrativa que coloca em prática o ideal pastoral iconográfico da escola do rio Hudson com os sonhos de uma cidade que se mostra como ideal, em uma ação que é atualizada por uma espécie de utopia que revitaliza a esperança do paraíso perdido.



## Conclusões metaficcionais<sup>9</sup>

Nota-se a abertura de um terreno movediço e instável que levanta dúvidas sobre as identidades e, por conseguinte, acaba por questionar também quem as pensava fixas e imutáveis. Para além de pretender a instauração da ilusão sobre a verdade, abrem-se fendas que revelam a construção e o esqueleto das coisas. Ao evidenciar os processos de fabricação do real, as certezas ficam abaladas e pode-se então refletir sobre os processos de construção de tudo. De nós, do mundo, das coisas. Assim, questiona-se sobre a veracidade, afinal o que está aí, sabemos, foi sempre construído por determinados sujeitos ao longo da história. Essa hegemonia que detém o poder de dizer o que é o que não é verdade em detrimento das experiências e exclusões de outros que são lidos como diferentes.

Ao revelar que a diferença é arbitrária e flutuante, que ela é mutável antes que essencial, o monstro ameaça destruir não apenas os membros individuais de uma sociedade, mas o próprio aparato cultural por meio do qual a individualidade é constituída e permitida (Cohen, 2000, p. 38).

São estas criaturas desviadas que lançam perguntas de como o mundo é percebido e pedem reavaliações dos pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexualidade, questionam a percepção da diferença e a tolerância relativa à sua expressão. Os monstros chegam para perguntar por que foram criados, afinal? São eles necessários para continuar a crer-se homem? Estas figuras não estão fora do domínio humano: encontram-se no seu limite.

Se é verdade que o homem procura nos monstros, por contraste, uma imagem estável de si mesmo, não é menos certo que a monstruosidade atrai como uma espécie de ponto de fuga do seu devir-inumano: devir-animal, devir-vegetal ou mineral. Nele se confundem duas forças de vectores opostos: uma tendência à metamorfose e o horror, o pânico de se tornar outro (Gil, 2000, p. 176).

---

<sup>9</sup> Estas conclusões foram escritas a partir da leitura de "O gênero duplicado" (Bernardo, 2010, p. 81-94).

Qualquer coisa nesta criatura dissidente se confunde e bagunça a imaginação questionando se esta monstruosidade seria capaz de suscitar um autêntico devir-outro, para além do próprio humano. Se o devir está sempre latente no humano, seja com menos evidência ou mais intensidade, e sendo ele a própria abertura à experimentação de todas as potências — afetivas, de pensamento, de expressão — reencontram-se aqui os sonhos mais antigos do devir-animal xamânico, ao mesmo tempo em que a angústia chega assombrando a ideia de corpo contemporâneo. Como se, ao abrir as fendas que cintilam os matizes de espaços outros nos espaços já instituídos, uma constelação de seres que orbitam a criança mítica soprasse com seus olhos, devolvendo para a humanidade a pergunta: o que é isso que eu sou? Deste modo, é possível pensar, olhar e sentir a coisa ficcional como mais possível, desejável e real que a coisa concreta.

### Referências bibliográficas

- AMARAL e SILVA, Eder. *A cruzada das crianças: constelações da infância à penumbra*. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Ed34: 2009.
- BERNARDO, Gustavo. O gênero duplicado. *Revista Gragoatá*, Niterói, n. 28, p. 81-94, 1. sem, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33094>>. Acesso em: 16 mai. 2024.
- BOGOSSIAN, Gabriel; GRUNVALD, Vi; MENDEL, Paulo; STRONGER, Elvis; TREVISAN, João Silvério. *Imprensa, ativismo e arte: Produções LGBTQI+ hoje e ontem*. Programa público da 21ª Bienal VideoBrasil. 2019. Disponível em: <https://site.videobrasil.org.br/festival/arquivo/festival/programa/2227349>. Acesso em: 03 nov. 2024.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. desenhos de Luiz Zerbini. tradução Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes Editora: 2020.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol.3. trad. Aurélia Guerra Neto. RJ: Ed.34, 1996.

EDELMAN, LEE. O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. *Periódicus*, Salvador, n. 14, v.2, nov. 2020 - abr. 2021 – *Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*. Publicação periódica vinculada ao Núcleo de Pesquisa NuCuS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>>. Acesso em: 01 nov. 2024.

FAVERO, Sofia; MARACCI, João Gabriel. Crianças de futuro impuro. *Revista Cult*. Online. 2021. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/criancas-de-um-futuro-impuro>>. Acesso em: 01 nov. 2024.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. tradução Salma Muchail. SP: n-1, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. *O infamiliar e outros escritos*; seguido de O Homem da Areia / E.T.A. Hoffmann. Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro [O homem da areia. Tradução Romero Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HALBERSTAM, Jack. *Trans: uma abordagem curta e curiosa sobre a variabilidade de gênero*. Tradução Daniel Kveller e Rafael Leopoldo. Salvador: Devires, 2023.

MARTIN, Nastassja. *Escute as feras*. Tradução Camila Vargas Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Ed.34, 2021.

OLIVEIRA JUNIOR, Ribamar José; MARCONI, Dieison. A força do fracasso, o levante dos selvagens: uma entrevista com Jack Halberstam. *Revista Eco-Pós*, 26(01), p. 357–376. 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.29146/eco-ps.v26i01.28147>>. Acesso em: 01 nov. 2024.

ROMAN, Artur Roberto. O conceito de polifonia em Bakhtin - o trajeto polifônico de uma metáfora. *Revista Letras*, Curitiba, n.41-42, p.195-205, 1992-93. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/viewFile/19126/12426#:~:text=POLIFONIA%20NA%20LITERATURA&text=Segundo%20Bakhtin%2C%20é%20caracter%C3%ADstica%20do,excepcional%20na%20estrutura%20da%20obra>>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SCHÉRER, René. *Infantis*: Charles Fourier e a infância para além das crianças. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SILVA, João Paulo de Lorena; PARAISO, Marlucy Alves. Monstros que assustam, atraem e fascinam: um mapa das linhas de constituição das infâncias queer. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 59, n. 62, out/dez 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/26882>>. Acesso em: 7 mar. 2022.

#### AUDIOVISUAL

ALICE. Direção de Jan Svankmajer. Adaptação de *Alice no país das maravilhas*. Tchecoslováquia, Alemanha Ocidental, Suíça e Reino Unido. 1988. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hYrIYNxeQs8>>. Acesso em: 22 de Junho de 2024.

SWEET Tooth. Desenvolvimento de Jim Mickle. Estados Unidos. *Netflix*. 2022. Temporada 3, episódio 2. Acesso em 16 de Junho de 2024.

# Mulher, natureza e cultura: uma perspectiva ecofeminista decolonial

Paloma Stratz Carvalho

Especializanda no Instituto de Pesquisa em Psicanálise e

Relações de Gênero (IPPERG)

Porto Alegre, Brasil

palomastratz@gmail.com

## Resumo

O presente artigo retoma a problemática da associação entre Mulher e Natureza, complexificando os argumentos que justificaram tal elo. A corrente essencialista considera este vínculo natural, enquanto a corrente construtivista o vê como vínculo contingente e histórico-materialista. Ambas as correntes discorrem sobre o motivo que fez com que exclusivamente as mulheres, e não os homens, tenham sido vinculadas à natureza e colocadas em oposição à cultura, gerando desdobramentos e consequências psicossociais e políticas que reverberam até a atualidade. Neste estudo, analisamos o elo mulher-natureza a partir de uma perspectiva ecofeminista decolonial, baseada no referencial teórico de Vandana Shiva e Maria Mies, em contraponto à visão de natureza concebida pelo feminismo emancipatório de Simone de Beauvoir. Ao integrar a questão colonial à teoria ecofeminista, revela-se que saberes de populações interdependentes e interconectadas com a natureza foram destruídos e invisibilizados pela cultura patriarcal capitalista ocidentalizada, impondo o padrão científico eurocêntrico racionalista. O objetivo do presente estudo é evidenciar epistemes e perspectivas contra-hegemônicas, superando a suposta dicotomia excludente entre natureza e cultura, imanência e transcendência, feminino e masculino. O problema não está, como o artigo conclui, na associação da mulher (ou do homem) ao natural, e sim na irreal desvinculação do ser humano com a natureza.

Palavras-chave: ecofeminismo, decolonialidade, mulher, natureza, gênero.

## Abstract

The present article revisits the issue of the association between Woman and Nature, offering a more nuanced analysis of the arguments that have justified this link. The essentialist perspective regards this bond as natural, while the constructivist perspective sees it as contingent and historically materialist. Both explore the reasons

why women, and not men, have been exclusively tied to nature and placed in opposition to culture, a dynamic that has produced psychosocial and political ramifications persisting into the present. In this study, we examine the woman-nature link from a decolonial ecofeminist perspective, grounded in the theoretical frameworks of Vandana Shiva and Maria Mies, in contrast to the conception of nature conceived by the emancipatory feminism of Simone de Beauvoir. By integrating the colonial dimension into ecofeminist theory, it becomes evident that the knowledge systems of populations interdependent and interconnected with nature have been obliterated and rendered invisible by the patriarchal, capitalist, Westernized culture, which enforces a Eurocentric, rationalist scientific paradigm. The objective of this study is to bring to light counter-hegemonic epistemologies and perspectives, thus overcoming the supposed exclusive dichotomy between nature and culture, immanence and transcendence, feminine and masculine. As the article concludes, the problem does not lie in the association of woman (or man) with the natural, but rather in the artificial severance of humanity from nature.

Keywords: ecofeminism, decoloniality, woman, nature, gender.

## 1. Introdução

A crescente devastação dos bens naturais e a crise ambiental que assola o planeta afetam de forma desigual os seres humanos, uma vez que os desastres ambientais, a contaminação dos solos e dos alimentos, o lixo tóxico nuclear, a desapropriação de terras, a destruição de florestas que permitem o sustento comunal local, a falta de acesso à água, a fome e a pobreza atingem, principalmente, mulheres e crianças do Sul global, configurando, assim, uma questão socioambiental e de gênero. A partir desse entendimento, surgem, na década de 60, movimentos ativistas liderados por mulheres do mundo todo, em prol da preservação da natureza e de formas sustentáveis de vida, fomentando a consolidação da teoria feminista ecológica, mais tarde chamada de ecofeminismo: teorias e práxis que abordam as conexões das problemáticas ambientais e feministas. De acordo com a ativista ecofeminista indiana Vandana Shiva:

O caminho apontado pelo ecofeminismo busca colocar em evidência as bases materiais do cuidado e a sustentabilidade da vida, e denunciar os elos do sistema de dominação capitalista: a invisibilização, a desvalorização, o menosprezo, a exploração, a desapropriação e a apropriação do saber, realizadas em sua maioria por mulheres – sem as quais a sobrevivência humana, a produção e a reprodução da cultura e da sociedade seriam impossíveis (Shiva, 1988, p. 203).

A acadêmica ecofeminista Daniela Rosendo (2012), ao analisar o robusto trabalho teórico da americana Karen Warren (2000), mostra que o ecofeminismo coloca em questão os pilares éticos, políticos, econômicos e culturais de dois fenômenos emergentes na modernidade: a crise ecológica promovida pelo capitalismo e o patriarcado, criticando a superexploração do ser humano sobre a natureza, e a dominação e relação desigual do homem sobre a mulher, compreendendo que ambos são parte de um mesmo fenômeno. Dessa forma, uma filosofia ecofeminista seria uma análise conceitual das opressões combatidas pelos movimentos ambientalista e feminista, feita não somente para descrever e apontar a realidade, mas para debater estratégias e soluções para a abolição de todas as formas de exploração.

No livro *Ecofeminismo* (2021), principal obra utilizada para a elaboração deste artigo, as autoras Vandana Shiva e Maria Mies apresentam argumentos e epistemes ecofeministas para demonstrar que a colonização e a subjugação das mulheres, de povos “estrangeiros”, de seus saberes, de suas terras e da natureza, foram legitimados através de ideais de “modernização”, “progresso” e “desenvolvimento”, que justificaram a destruição do mundo natural e a relação exploratória e opressora do homem branco contra os “outros” (mulheres, povos racializados, animais, natureza). Adicionando a problemática da situação das mulheres a essa perspectiva, Mies e Shiva (2021) questionam o entendimento de “emancipação”, amplamente aceito por diversas vertentes e teorias feministas, em que a total desconexão e desvinculação da mulher com a natureza e com o corpo natural seriam fundamentais para conquistar sua libertação das opressões patriarcais:

O conceito de emancipação necessariamente implicava domínio sobre a natureza, incluindo a natureza humana e feminina, e, em última análise, essa relação de domínio foi responsável pela destruição ecológica que enfrentamos agora. Como, então, as mulheres poderiam esperar alcançar sua própria “emancipação” e a da natureza por meio da mesma lógica? (Mies; Shiva, 2021, p. 57).

Tal debate sobre a condição feminina e seu vínculo intrínseco com natureza, ou, antagonicamente, o seu lugar legítimo na cultura (que só poderia ser obtido pela negação do natural), amplamente intensificado após a publicação de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, será retomado a seguir, para que, então, possamos trazer uma perspectiva ecofeminista decolonial para a questão.

## **2. Elo mulher-natureza**

De acordo com a antropóloga espanhola Yayo Herrero (2013), o elo mulher-natureza se desdobra em duas correntes distintas: a essencialista ou naturalista, que coloca a defesa da natureza como inerente às questões de gênero pela associação natural e biológica da mulher com a natureza; e a construtivista, contingente ou histórico-materialista, em que a “relação mulheres-natureza se sustenta na construção



social que passa pela atribuição de papéis que dão origem à divisão sexual do trabalho” (Herrero, 2013, p. 281). Ambas as correntes discorrem sobre o motivo que fez com que exclusivamente as mulheres, e não os homens, tenham sido vinculadas à natureza e colocadas em oposição à cultura, que, por sua vez, foi associada ao gênero masculino, gerando desdobramentos e consequências sociais e políticas que reverberam até a atualidade.

Uma das principais vozes da corrente construtivista, a filósofa existencialista Simone de Beauvoir (2014), elabora uma análise do que é uma mulher, desenvolvida de forma comprovável empiricamente ao longo dos dois volumes do livro *O Segundo Sexo*, que resultou na principal ideia da autora, expressa através da célebre frase “não se nasce mulher: torna-se mulher”, ou seja, de que a identidade de gênero feminina (ou masculina) não é inata, e sim uma construção social e cultural. Beauvoir (2014) aponta para aspectos que são expressamente sustentados e culturalmente relacionados ao elo mulher-natureza:

O homem procura na mulher o Outro como Natureza e como seu semelhante. Mas conhecemos os sentimentos ambivalentes que a Natureza inspira ao homem. Ele a explora, mas ela o esmaga, ele nasce dela e morre nela; é a fonte de seu ser e o reino que ele submete à sua vontade. [...] Ora aliada, ora inimiga, apresenta-se como o caos tenebroso de onde brota a vida, como essa vida, e como o além para o qual tende: a mulher resume a natureza como Mãe, Esposa e Ideia (Beauvoir, 2014, p. 16).

Shiva e Mies (2021) concordam que a associação entre mulher e natureza refletiu de forma definitiva nos rumos históricos e sociais da posição feminina no patriarcado, fazendo com que as mulheres fossem oprimidas e exploradas pelo homem. Uma vez que as mulheres foram percebidas como “natureza” e tiveram o funcionamento de seus corpos comparados aos de outros mamíferos, criando-se uma forte conexão com o natural e o instintivo, consequentemente, por oposição, elas foram vistas como desprovidas da capacidade de habitar o patamar da cultura, da política e de realizar abstrações racionais.

Embasando-se na importante contribuição teórica da ecofeminista Carolyn Merchant (2001), Shiva e Mies (2021) apontam relevantes conexões advindas do elo entre mulher e natureza, como a destruição simultânea da natureza e de corpos femininos durante a colonização e a Inquisição. A aniquilação das bruxas (erveiras, parteiras, curandeiras, que tinham conhecimento e intimidade com a natureza) possibilitou a ascensão da ciência moderna racional e empírica, bem como a consolidação do ideal de mulher dócil e domesticada. De acordo com as autoras, apenas após as bruxas, as “mulheres más”, terem sido queimadas, torna-se possível a construção do ideal de “mulher boa”, que deve ser protegida por sua fragilidade e doçura, e que ganha sua máxima valoração na figura romantizada da mãe, aquela que tem uma capacidade ímpar de cuidar, de sentir, de se doar, de amar:

Essa imagem da mulher foi construída como a contraimagem ao novo homem racional moderno que precisava competir com outros homens no mundo da economia e da política, que se tornou a base da riqueza moderna. Essa mulher caracterizada pelos sentimentos, subserviente e romantizada, tornou-se a figura central do idílio doméstico, idílio que forneceu o local social para o qual o novo homem poderia se retirar, para relaxar e restaurar sua humanidade depois da competição assassina por mais lucro, riqueza e progresso (Mies; Shiva, 2021, p. 253).

Na sociedade patriarcal capitalista, em que se estabelece uma hierarquia dicotômica entre cultura-natureza, transcendência-imanência, razão-emoção, ainda se faz uma leitura cultural da biologia, usando a possível ligação da mulher com a natureza para inferiorizá-la e sobrecarregá-la com a maternidade e com as demandas de cuidado. A acadêmica ecofeminista Tânia Kuhn (2023), ao refletir sobre os desdobramentos trazidos pela Ética do Cuidado, formulada pela psicóloga Carol Gilligan (2021), mostra que o cuidado é tido como uma responsabilidade exclusivamente feminina e nas famílias nucleares modernas o cuidado é um dever solitário. Evidencia-se, portanto, a opressão e exploração de gênero uma vez que as mulheres se sobrecarregam e não são remuneradas, ou ganham salários irrisórios quando se dedicam às profissões de cuidado (em uma sociedade capitalista onde as relações de poder se intensificam com a distribuição desigual de tempo e de remuneração financeira) e os homens, por sua vez, “sentem-se livres para realizar seus

planos de vida individualizados, sem assumir essas responsabilidades” (Kuhnen, 2023, p. 29).

Para algumas vertentes teóricas feministas, as demandas da maternidade e do cuidado são, portanto, tidas como os principais impeditivos na luta pela emancipação das mulheres dentro da lógica do patriarcado. Simone de Beauvoir (2014) faz, entretanto, uma diferenciação entre a situação da mulher e seu destino. A situação atual de submissão feminina, sustentada pela leitura enviesada de seu corpo-fêmea, faz com que a mulher seja privada de sua individualidade em prol dos interesses da espécie, sendo a maternidade um fardo. Porém, a biologia não explica nem define um destino feminino essencial, como tenta construir a cultura patriarcal:

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. [...] Mas o que recusamos é a ideia de que constituem um destino imutável para ela. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada (Beauvoir, 2014, p. 60).

Simone de Beauvoir (2014) afirma que o corpo é o nosso instrumento de domínio do mundo e que ele “se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (Beauvoir, 2014, p. 60). Assim, seria possível que, sem romantizar a maternidade, nem cair em um essencialismo do destino da mulher por seu corpo-fêmea, um outro olhar do ser mulher, da relação com seu corpo e com a natureza, possa elucidar novas possibilidades que fogem da lógica patriarcal em que vivemos? O ecofeminismo acredita que sim, que é possível pensarmos outras formas éticas e equânimes de perceber e vivenciar a interconexão entre a humanidade, a natureza e aquilo considerado como imanência.

Acusadas de adotar uma postura essencialista, Mies e Shiva (2021) rebatem tal crítica argumentando que o problema não está na associação da mulher (ou do homem) ao natural, e sim na irreal desvinculação do ser humano com a natureza, bem como na adoção do padrão científico hegemônico dualista e racionalista como única premissa válida:

Essa controvérsia entre visões “essencialistas” e visões histórico-materialistas-marxistas sobre as mulheres e a natureza é, na minha opinião, uma continuação do mesmo paradigma dualista de pensamento que criticamos neste livro. A interpretação marxista ou “materialista”, ou – como diz o jargão hoje – a construção da natureza e das mulheres, não é, em nossa opinião, “materialista” o suficiente, no sentido de que a realidade do nosso globo finito, do nosso corpo orgânico feminino finito e do corpo orgânico finito de outros animais é idealisticamente transcendido. A condição feminina é e sempre foi uma relação humana com nosso corpo orgânico. Somente sob o patriarcado capitalista a divisão entre o espírito e a matéria, o natural e o social, levam à total desvalorização do chamado natural (Mies; Shiva, 2021, p. 270).

Seguindo essa lógica, Mies e Shiva (2021) mostram que, na cultura e ciência hegemônicas, tudo é hierarquizado, de maneira que aquilo que foi definido como “natureza” (mulheres, povos colonizados, saberes originários, os animais, a Terra e seus recursos naturais) foi inferiorizado, explorado e oprimido. Para questionar esse fato, é necessário, portanto, que lancemos mão de outras epistemes e olhares, contra-hegemônicos e contracoloniais, como faremos a seguir.

### **3. Questão colonial e crítica ao pensamento hegemônico**

A questão colonial é um ponto fundamental e relevante a ser considerado dentro de um olhar crítico à ciência moderna e ao pensamento hegemônico. A colonização não tirou apenas a vida e as terras de povos ameríndios e africanos, mas fez com que os conhecimentos ancestrais xamânicos, a interdependência e respeito com a natureza, as relações sociais comunitárias, a agricultura de subsistência e as cosmo percepções matrifocais fossem aniquiladas ou invisibilizadas, possibilitando a imposição das estruturas de poder modernas, patriarcais e capitalistas.

Dado este fato, foram elaboradas várias análises acerca dos desdobramentos e consequências de tais apagamentos, consolidando um robusto número de autores que adotam uma perspectiva decolonial: o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (1995) cunhou o termo epistemicídio, alegando que este “foi muito mais vasto

que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista” (Santos, 1995, p. 328). O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016) corrobora com o argumento que ao genocídio dos povos ameríndios, africanos e das mulheres mortas pela Inquisição somou-se um epistemicídio uma vez que o conhecimento, que era passado de geração em geração por meio da tradição oral, foi destruído junto com os corpos que o conheciam. A filósofa brasileira Sueli Carneiro (2023) aprofunda a questão do epistemicídio em sua tese de doutorado, defendendo que a premissa sexista e racista da superioridade europeia transforma todos que não são o “eu” (o homem branco europeu) em “outro”. Para a autora, o paradigma hegemônico conduz ao epistemicídio ao destruir ou desqualificar a cultura de povos dominados.

Na medida em que formas de conhecimento diversas do padrão ocidental moderno são tidas como primitivas e subdesenvolvidas, há a “dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos de conhecimento” (Carneiro, 2023, p. 87). Ao destruir, desqualificar e negar que o “outro” seja visto como igual, é reforçada a naturalização e hegemonização de uma única forma de enxergar, vivenciar e contar o mundo, “ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser Pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização” (Carneiro, 2023, p. 91). De acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), o racismo atua como aspecto estruturante da lógica moderna e colonial, configurando uma colonialidade de poder em que corpos racialmente fora do padrão supremacista branco são subalternizados, além de uma colonialidade de saber uma vez que a produção e a disseminação de conhecimentos tidos como válidos consideram apenas a lógica e a cultura eurocêntrica.

Cientes dessas análises e estudos decoloniais e dos desdobramentos históricos, sociais e culturais causados pela colonização, Maria Mies e Vandana Shiva (2021) adicionam o olhar ecofeminista à problemática, mostrando que as dicotomias razão-emoção e, principalmente, cultura-natureza foram fundamentais para o

estabelecimento da sociedade moderna ocidentalizada, patriarcal e capitalista na medida em que se estabeleceu que a emancipação da natureza e a independência de processos naturais e subjetivos seria a única possibilidade de liberdade e felicidade do ser humano.

Sob uma perspectiva decolonial, fica evidente que a ciência moderna e eurocentrada é colonial porque esta impõe uma base epistêmica determinada como a única possível, servindo, assim, como um dos eixos para a dominação colonial: o eixo da dominação epistêmica. Uma abordagem decolonial não se trata, porém, da negação dos avanços e acúmulo científicos, adotando uma postura negacionista e retrógrada. Muito pelo contrário, se trata, antes, de observar o papel epistêmico que têm a imposição e validação de uma base única de conhecimento. Este fato se confirma quando notamos que o desenvolvimento da ciência e tecnologia branca hegemônica se deu no contexto da Inquisição e da colonização, assumindo, portanto, uma postura de não neutralidade em relação a gênero, raça e cosmovisões diversas, vendo o “outro” como objeto que pode ser subordinado e explorado:

Há um paralelo entre a dissecação e invasão da natureza e a tortura de mulheres no massacre das bruxas. Ambos os tipos de violência são intrínsecos ao método da ciência e da tecnologia modernas. Francis Bacon, fundador do método científico moderno, via a natureza como uma bruxa cujos segredos tinham de ser arrancados à força. [...] Força e violência constituem a base invisível sobre a qual a ciência moderna foi construída. Daí a violência contra as mulheres no massacre das bruxas, e a violência contra a natureza que era vista como uma mulher. Todo esse processo de desenvolvimento de “dispositivos mecânicos” e da ciência moderna, contudo, não teria sido possível sem aplicar os mesmos princípios de subordinação violenta e exploração contra as colônias e suas populações. Assim como as mulheres e a natureza na Europa, as pessoas na América, na Ásia e na África foram tratadas como “selvagens”. Sem a riqueza saqueada das colônias, nem o capitalismo nem a ciência europeia moderna teriam prosperado entre os séculos XVI e XIX (Mies; Shiva, 2021, p. 294).

A teórica feminista italiana Silvia Federici (2019) corrobora com a tese de Carolyn Merchant (2001) de que a ciência moderna e o método científico almejavam o domínio da natureza, decretando sua morte ao confiná-la dentro dos laboratórios. A

caça às bruxas teve, portanto, forte ligação com a escravização de povos africanos e com a colonização de povos ameríndios, contribuindo com o financiamento da Inquisição - promovido pelos recursos proveniente das colônias -, na construção de novos meios de mão de obra e de acumulação primitiva que concretizaram o estabelecimento do capitalismo, e, principalmente, na legitimação do argumento de que práticas culturais, religiosas e sociais consideradas primitivas, inferiores e hereges, ligadas à natureza em oposição ao racional civilizatório, deveriam ser combatidas e que seus praticantes, tendo pacto com o demônio ou sendo seres inferiores animalescos e até “sem alma”, poderiam ser torturados, mortos, queimados, escravizados ou, na melhor das hipóteses, “salvos” através da catequização e da imposição da cultura europeia, sendo, na verdade, oprimidos e subalternizados. É também nesse sentido que Grosfoguel (2016) afirma que, não por acaso, o surgimento de pensadores como Descartes e Kant seja contemporâneo à caça às bruxas e à colonização. Para o sociólogo, fica evidente que quando “Descartes escreveu ‘penso, logo existo’, em Amsterdã, no ‘senso comum’ de seu tempo, o ‘Eu’ não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental)” (Grosfoguel, 2016, p. 18).

A prova desta influência colonialista e androcêntrica moderna na produção do pensamento pode ser encontrada na Ética como teoria filosófica, como mostra a acadêmica ecofeminista Priscila Carvalho (2023a) ao afirmar que desde os primórdios da tradição canônica de produção de pensamento e conhecimento das culturas ocidentais houve a preocupação em se tentar alcançar premissas universalizantes, pautadas em uma suposta neutralidade e objetividade lógico-racional que, na verdade, “ao considerar ‘todo’ aquilo que é ‘parte’, formam uma epistemologia androcêntrica, masculinista, nortecêntrica e racista” (Carvalho, 2023a, p. 173). Nesse contexto, é urgente e de extrema importância a valorização de culturas e saberes que usam outras epistemologias e premissas, trazendo um olhar crítico aos cânones nortecêntricos e androcêntricos estabelecidos. Para Carvalho (2023b, p. 19), “é necessário desconstruirmos o racismo estrutural e a colonialidade patriarcal”, que são perpetuados por costume, negligência ou conveniência dos poucos beneficiários dessas estruturas, tornando possível que, principalmente, as mulheres e pessoas

racializadas possam resgatar práticas e saberes dos quais foram espoliadas e alienadas (Carvalho, 2023b, p. 19).

Para a teórica chicana Glória Anzaldúa (2015), as epistemologias e filosofias de povos não ocidentalizados trazem uma fonte vital de sabedoria decolonial para o presente e o futuro de nossa humanidade, oferecendo alternativas ao pensamento cartesiano binário nortecêntrico que tem nos prendido no *status quo*. Através de ensinamentos alquímicos e xamânicos de tradições ancestrais, é possível criar um novo e mais eficaz método de pensar o mundo e melhorar as condições humanas, questionando as realidades consensuais e desenvolvendo novas perspectivas, como ideias, teorias, ações e crenças.

Uma abordagem ecofeminista decolonial é, portanto, relevante para a contemporaneidade por criticar a razão androcêntrica, etnocêntrica e dicotômica do pensamento hegemônico, que estrutura o mundo em pares opostos e hierarquiza valores como bom-mau, civilizado-selvagem, razão-emoção, cultura-natureza, formulando, dessa forma, uma ideologia de poder e de domínio que legitimou a escravização e colonização de povos nativos, a submissão e exploração da mulher, a destruição da natureza e a expropriação de terras dos países do Terceiro Mundo para beneficiar as elites do Norte, além de fomentar o epistemicídio de saberes ancestrais de respeito e interdependência entre seres humanos e a natureza. Assim, teorias e práxis feministas contra-hegemônicas, como as vertentes decoloniais e ecofeministas, são fundamentais por apontarem, cada uma de sua maneira, a importância de considerarmos outros tipos de pressupostos, referenciais, epistemes, saberes e culturas nos debates pela equidade e democracia sociais, de gênero, de raça e de espécies.

#### **4. “Emancipação” feminina?**

Como demonstrado no tópico anterior, a divisão e oposição entre natureza e cultura foi um dos pressupostos centrais na busca pelo progresso e emancipação do Homem Branco, desde o Iluminismo, consolidando o pensamento ocidental hegemônico. Cientes desse fato, Mies e Shiva (2021) mostram como os movimentos feministas brancos e nortecêntricos corroboraram, desde sua origem, com tais



argumentos iluministas ao defenderem que a principal via de emancipação feminina seria uma convergência em relação aos homens, com o entendimento de que as mulheres “deviam superar dentro de si mesmas o que havia sido definido como ‘natureza’, porque, nesse discurso, as mulheres foram colocadas em par com a natureza, enquanto os homens foram vistos como os representantes da cultura” (Mies; Shiva, 2021, p. 138). A solução vista por parte do movimento teórico e social feminista para lutar pelo fim da submissão feminina foi, portanto, se afastar e negar aquilo que era usado como argumento para o encarceramento das mulheres no patriarcado: seu corpo e seu vínculo com o natural. Assim, a natureza, e principalmente a potência geradora do corpo feminino, foi “identificada como um dos maiores obstáculos à emancipação das mulheres” (Mies; Shiva, 2021, p. 243). Mies e Shiva (2021) criticam a ideia de negação e desvinculação da mulher com o corpo e com o natural como única solução contra as opressões patriarcais, posição defendida, principalmente, pela corrente do feminismo radical, corrente derivada de uma interpretação parcial e, de certa forma equivocada, das análises de Simone de Beauvoir, uma vez que Beauvoir afirma expressamente que não é propriamente a natureza o problema, mas sim a interpretação cultural e enviesada do sexo feminino, da condição de “fêmea”, que, na cultura masculinista, é inferior a de macho.

Mies e Shiva (2021) denunciam as consequências controversas que o movimento feminista de desconexão do corpo e da natureza causou: ao olharem para a fertilidade e para o corpo natural como doenças a serem curadas, as mulheres acabaram entregando seus poderes de geração de vida nas mãos de inovações tecnológicas e tratamentos médicos, fazendo com que, seguindo a lógica dessa perspectiva, “a libertação das mulheres emergja do útero artificial, a racionalização final do comportamento reprodutivo” (Mies; Shiva, 2021, p. 309). A total negação de seu corpo transforma as mulheres em passivas, substituindo seu conhecimento orgânico e ancestral por conhecimentos mediados por médicos, cientistas e máquinas e, conseqüentemente, pelo controle do Estado. Assim, a tentativa de emancipação feminina em relação à sua “fertilidade selvagem” e ao “natural” pode gerar, na realidade, maior alienação, objetificação e subordinação ao paradigma patriarcal:

A maternidade, a capacidade das mulheres de gerar filhos, é transformada de um processo criativo, no qual a mulher cooperou com seu corpo como ser humano ativo, para um processo de produção industrial. Nesse processo, não apenas a simbiose entre mãe e filho é interrompida, mas todo o processo é racionalizado, objetivado, planejado e controlado por especialistas médicos. Mais do que nunca, a mulher é objetificada e se torna passiva. Sob o patriarcado, ela sempre foi um objeto dos sujeitos masculinos, mas nas novas tecnologias reprodutivas ela não é mais um objeto inteiro, senão uma série de objetos que podem ser isolados, examinados, recombinaos, vendidos, contratados ou simplesmente descartados, como óvulos que não são usados para experimentação ou fertilização. Isso significa que a integridade da mulher como pessoa humana, como indivíduo, como ser integral e indivisível, é destruída (Mies; Shiva, 2021, p. 306).

Questionando alguns conceitos-chave do movimento feminista branco do norte global como “emancipação”, “autodeterminação” e “capacidade de transcendência”, Mies e Shiva (2021) dedicam em seu livro um subcapítulo, intitulado *A herança Iluminista de Simone de Beauvoir*, evidenciando como a tentativa de desconexão da mulher com seu corpo, com a natureza e com a imanência não foram suficientes para trazer equidade de gênero e o fim das opressões patriarcais, pelo menos não para a maioria das mulheres.

A teoria de Simone de Beauvoir deu voz à mulher para reivindicar uma equiparação à “transcendência” masculina, alcançando a autodeterminação de agir conforme suas vontades, podendo escolher focar seu tempo em práticas políticas, culturais e sociais, em sua carreira, em vez de estar presa à imanência de parir, cuidar dos filhos e da casa. Sem o movimento analítico de Beauvoir, os pressupostos contemporâneos que Shiva e Mies utilizam, bem como a postura militante e acadêmica que ocupam, não seriam possíveis. Era preciso, portanto, no momento histórico vivenciado por Beauvoir, exortar as mulheres a ocuparem o espaço público. Reconhecendo a importância da teoria de Beauvoir para o movimento feminista como um todo, o problema de sua fala estaria, para Mies e Shiva (2021), na premissa Iluminista de precisar se afastar e negar o natural, o corpo físico, o “selvagem”, a natureza, para que seja possível um “progresso racional”, recorrendo, desta forma, ao

pensamento eurocêntrico colonial hierárquico, binário e opositor, enfatizando uma suposta dicotomia excludente entre natureza e cultura, imanência e transcendência:

Nós, como mulheres, precisamos, de acordo com Beauvoir, enfrentar os problemas do conflito entre nosso ser consciente como indivíduo autônomo e nosso ser físico, nosso corpo feminino. Mesmo que concordemos com Beauvoir de que foi obra dos homens trancar as mulheres na imanência (na vida, no cotidiano, na cozinha, nos meros ciclos de vida, biologia), precisamos nos perguntar como a autodeterminação pode ser possível dentro dessa estrutura (Mies; Shiva, 2021, p. 362).

A Mulher, descrita a partir da realidade e do ponto de vista de Beauvoir, ou seja, uma mulher branca de classe média-alta, nascida no norte global, parece não perceber que, vivenciando a realidade imposta pela sociedade capitalista, estruturada na lógica racista e colonial, a possibilidade de conquistar sua autodeterminação é obtida, na maioria das vezes, pela sujeição de outras mulheres, mulheres racializadas e de classe social vulnerável. Numa cultura em que se pensa na realização individual acima da coletiva, o trabalho de diversas pessoas, como faxineiras, cozinheiras, copeiras, empregadas domésticas, babás, lixeiros etc., continua não sendo valorizado, apesar da sua importância para que as cidades e os lares nucleares funcionem harmoniosamente, permitindo que o “indivíduo autodeterminado” tenha liberdade para cumprir suas metas pessoais. Quantas mulheres continuam realizando o trabalho imanente da vida cotidiana em condições precárias, com salários que quase não possibilitam sua existência de forma digna, para que uma mulher da elite possa realizar seus objetivos? Seguindo o mesmo raciocínio, para que as mulheres do norte possam comprar suas roupas, sapatos e celulares adquiridos com o dinheiro advindo de suas carreiras “autodeterminadas e transcendententes”, quantas pessoas do Sul global precisam trabalhar em situações análogas à escravidão para baratear o custo destes produtos? Quanta sujeição e destruição da natureza e do meio ambiente é necessária para a obtenção da matéria-prima que permite a confecção em larga escala de tais bens? Assim, Mies e Shiva (2021) demonstram que se aplicarmos tal premissa de autodeterminação em função da sujeição de outros, estaremos sempre condenados a perpetuar padrões de opressão:

Embora afirme claramente que a autodeterminação masculina se baseia na sujeição e determinação-por-outrem das mulheres e da natureza, Beauvoir espera alcançar a autodeterminação feminina seguindo exatamente a mesma lógica, que precisa significar, no entanto, a sujeição de algum outro Outro. Pois, de acordo com esse paradigma, sem objeto não há sujeito, sem imanência não há transcendência, sem escravidão não há liberdade. Quem então é o Outro para as mulheres? Essa é a pergunta de Beauvoir (Mies; Shiva, 2021, p. 363).

Segundo Mies e Shiva (2021), o fator fundamental elencado por Beauvoir como impeditivo da “emancipação” das mulheres, o principal “outro” que deve ser sujeitado para a autodeterminação feminina é seu corpo imanente, sua fertilidade “selvagem”. Assim, seguindo esta lógica Iluminista, as mulheres começam a ver seus próprios corpos como “algo separado do eu, ou até mesmo como seu inimigo” (Mies; Shiva, 2021, p. 360). Com a desconexão total de seus corpos físicos, as mulheres sentem que estão se afastando da imanência, quando estão, na verdade, se alienando e confiando cegamente sua saúde física e reprodutiva aos médicos e cientistas, além de causar danos a elas próprias ao usar, por exemplo, anticoncepcionais hormonais indiscriminadamente por toda a vida, sem se atentar aos efeitos colaterais, muitas vezes fatais, destes medicamentos. Assim, é promovida uma “ilusão de autodeterminação e liberdade de escolha, com a permissão de optar por pílulas rosas, verdes ou douradas” (Mies; Shiva, 2021, p. 365)<sup>10</sup>. Uma vez que o afastamento em relação ao corpo e à imanência não foi suficiente para a “emancipação” da maioria das mulheres das opressões capitalistas e patriarcais, é preciso, de acordo com Mies e Shiva (2021) lançar mão de uma visão ecofeminista, trazendo um olhar mais amplo para as questões sexuais e reprodutivas:

Uma perspectiva ecofeminista, no entanto, é não olhar para a reprodução isoladamente, mas vê-la à luz das relações humanas entre homens e mulheres, da divisão sexual do trabalho, das relações sexuais e da situação econômica, política e social de modo geral – todas, no momento, são influenciadas pela ideologia e pela prática

---

<sup>10</sup> É importante não negligenciar, entretanto, a experiência de muitas mulheres, com e sem útero, que se beneficiam das terapias hormonais, fundamentais para a qualidade de vida destas mulheres. Da mesma forma, não se pretende impor a valorização do corpo e da fertilidade como condição determinante para uma vivência feminina consciente. Estas escolhas também se referem à autonomia e à vivência singular de cada mulher e não podem ser lidas de forma genérica e taxativa como “alienação feminina”.

patriarcal e capitalista. Assim, uma exigência primária é que as mulheres recuperem mais autonomia no que diz respeito à sua sexualidade e às suas capacidades de procriação. Isso implica, primeiro, que as mulheres comecem a superar a alienação em relação ao próprio corpo e aprender a ser um só ente com ele (Mies; Shiva, 2021, p. 458).

## **5. Perspectiva ecofeminista decolonial: interdependência, interconexão, sagrado, cuidado**

Ao se considerar outras cosmopercepções e saberes, como de povos originários do Sul global, ganham força e relevância conceitos de interdependência, preservação, cuidado, interconexão, sagrado, subsistência, conceitos esses que se opõem aos ideais ocidentais hegemônicos de independência, autonomia, crescimento e progresso. Rejeitando que a felicidade do ser humano dependa de um processo contínuo de emancipação da natureza e da dominância da razão e da racionalidade, Mies e Shiva (2021) defendem o caminho ecofeminista de respeito, preservação, cuidado e cooperação:

Uma perspectiva ecofeminista propõe a necessidade de uma nova cosmologia e uma nova antropologia que reconheça que a vida na natureza (que inclui os seres humanos) é mantida por meio da cooperação, do cuidado mútuo e do amor. Só assim seremos capazes de respeitar e preservar a diversidade de todas as formas de vida, incluindo suas expressões culturais, como verdadeiras fontes de nosso bem-estar e nossa felicidade (Mies; Shiva, 2021, p. 56).

De acordo com as autoras, mesmo que possa haver o conhecimento científico, ainda somos uma parte inseparável da natureza. Não podemos negar a finitude dos recursos do nosso planeta, os ciclos naturais de vida e morte, o fato de que nascemos das mulheres e de que um dia morreremos. Nossa realidade, nossa existência terrena e imanente não nos possibilita, portanto, “transcender o reino da necessidade”, mas, sim, nos possibilita desenvolver uma perspectiva de uma “boa vida dentro dos limites da necessidade, da natureza” (Mies; Shiva, 2021, p. 58).

Para Mies e Shiva (2021), a biodiversidade é a riqueza viva do planeta, é a base da vida, um bem comum que não deve ser expropriado por patentes e propriedades privadas de grandes corporações. É urgente, portanto, resgatarmos e valorizarmos a perspectiva de subsistência, praticada por diversas populações do Sul global. A perspectiva de subsistência não se baseia em um modelo orientado para o crescimento, consumismo e industrialismo, nem no entendimento de que a Terra é apenas matéria-prima a ser explorada, trazendo, assim, importantes reflexões e oposições à sociedade capitalista:

Chamamos essa visão de perspectiva de subsistência, porque “transcender” a natureza não pode mais ser justificado; em lugar disso, o potencial de subsistência da natureza em todas as suas dimensões e manifestações deve ser nutrido e conservado. A liberdade dentro do reino da necessidade pode ser universalizada para todos; a liberdade da necessidade só pode estar disponível para alguns (Mies; Shiva, 2021, p. 58).

Assim, o valor econômico nas sociedades de subsistência não envolve apenas dinheiro ou preço do mercado, e sim “uma medida de como a vida na Terra e a vida humana são protegidas” (Mies; Shiva, 2021, p. 26). Esses valores são de grande importância se quisermos propor o fim da opressão e submissão de seres humanos e demais animais, além de combater a destruição atual do nosso planeta, pois “a vida na Terra pode ser preservada apenas se as pessoas começarem a considerar de novo todas as formas de vida como sagradas e respeitá-las como tal” (Mies; Shiva, 2021, p. 71).

Nessa perspectiva, Mies e Shiva (2021) alegam que, para muitas mulheres do Sul global, fazer uma separação entre o espiritual e o material não só não é desejado, como não é possível. Essas mulheres lutam pela manutenção e conservação da natureza, que é sua base de sobrevivência, mas também a respeitam e a celebram como entidade maior que proporciona a vida. Assim, “o termo Mãe Terra não precisa ser colocado entre aspas para elas, porque consideram a Terra um ser vivo que garante sua própria sobrevivência e a de todos os seus semelhantes” (Mies; Shiva, 2021, p. 73). Tal sacralidade, tal visão do sagrado, não está manifestada em uma

divindade abstrata e transcendente de outro mundo, mas, sim, na imanência das coisas que fazem parte do seu dia a dia, na percepção do vínculo de interdependência e conectividade que liga tudo e todos de forma definitiva. Essa dimensão espiritual da vida, “esse tipo de imanência enraizada na produção de subsistência diária” (Mies; Shiva, 2021, p. 73) é estranha ao olhar do pensamento hegemônico, que deprecia e nega essa dimensão:

Já que o solo é a mãe sagrada, o útero da vida na natureza e na sociedade, sua inviolabilidade tem sido o princípio organizador para sociedades que o “desenvolvimento” considera retrógradas e primitivas. Mas essas pessoas são nossas contemporâneas. Elas diferem de nós não por pertencerem a um passado, mas por terem um conceito diferente do que é sagrado, do que deve ser preservado. O sagrado é o vínculo que conecta a parte e o todo (Mies; Shiva, 2021, p. 186).

Um forte exemplo da valorização culturalmente positiva do corpo feminino, da ritualística dedicada a uma Deusa-mãe, da interconexão do ser humano com a natureza e do cuidado mútuo entre toda a comunidade, ou seja, completamente diversa da forma ocidental de ser e estar no mundo, pode ser vista nas sociedades matrifocais. Tais sociedades foram estudadas ao longo dos últimos 40 anos pela filósofa alemã Heide Göttner-Abendroth (2004), possibilitando a criação da “teoria do matriarcado”, uma estrutura com fundamentação científica e metodológica válida e aplicável para descrever todas as sociedades matrifocais do passado e do presente, pautada não somente em estudos antropológicos das antigas sociedades paleolíticas e neolíticas, mas em pesquisa de campo com diversas populações mundiais que vivem atualmente neste tipo de sociedade, como os Mosuo (China), Khasi (Índia), Akan (Gana e Costa do Marfim), Nagovisi (Nova Guiné), Bribri (Costa Rica), entre outros.

A “teoria do matriarcado” (Göttner-Abendroth, 2004) é subdividida e analisada a partir de quatro aspectos: econômicos, sociais, políticos e culturais. No âmbito econômico, as sociedades matrifocais são comunidades de reciprocidade, sem propriedade privada, com terras comunitárias para agricultura de subsistência; no âmbito social, essas sociedades têm uma relação horizontal e sem hierarquia, em que as mulheres e homens desfrutam de liberdade sexual e as famílias se encontram em

grandes clãs matrilineares e matrilocais onde cada indivíduo tem direitos, deveres, responsabilidades e senso de pertencimento em relação à sua família materna; já no âmbito político as decisões são tomadas de forma consensual, tendo em vista o bem comum, sem distinção de classes sociais e sem estruturas de dominação ou subordinação; por fim, no âmbito cultural são praticadas sabedorias, manifestações e ritos espirituais ligados à natureza, à ancestralidade e a divindades femininas geradoras de vida-morte, em comunhão e integração com a Terra, sem a existência de uma visão moralista e maniqueísta de bem e mal.

Assim como as sociedades matrifocais, várias outras culturas ao redor do globo, principalmente de povos do Sul - que foram destruídas e invisibilizadas pela cultura eurocêntrica - nos trazem, a partir de sua forma de habitar e de olhar para o mundo, possibilidades de reflexão, questionamento e problematização em relação à lógica e moral hegemônicas e à sociedade patriarcal capitalista em que vivemos, sendo, portanto, relevantes e necessárias na luta contra as opressões de gênero, raça e espécie e contra o apagamento e a deslegitimação de epistemes decoloniais.

Para Mies e Shiva (2021), o mundo terá relações mais equânimes apenas quando os homens voltarem seus olhares para as conexões vivas, para a importância do apego, do cotidiano, de dividir e se responsabilizar pelos fardos da imanência, e não, pelo contrário, quando as mulheres completarem uma total desconexão e separação de sua corporalidade, realizando “uma ‘ascensão’ ao reino da transcendência masculina” (Mies; Shiva, 2021, p. 366). Homens e mulheres deveriam, portanto, compartilhar a responsabilidade pela manutenção da vida, dos cuidados da casa, das crianças, dos idosos, dos vulneráveis, da natureza, de modo que todos percebessem que a preservação da vida é mais importante do que os lucros do trabalho assalariado. Assim, “é hora de mulheres e homens começarem a entender que a natureza não é nossa inimiga, que nosso corpo não é nosso inimigo, que nossas mães não são nossas inimigas” (Mies; Shiva, 2021, p. 366).

O olhar consciente da mulher para seu corpo que possibilita, caso seja sua vontade, gerar a vida, bem como as demandas de cuidado, se realizadas de forma consciente e compartilhada entre toda comunidade, não são impeditivos para o



desenvolvimento saudável das potencialidades culturais, políticas, sociais e das abstrações racionais desejadas pelo ser humano, sua capacidade de transcendência. Pelo contrário, a consciência da sacralidade da imanência e da interconexão vital da natureza com a humanidade é fundamental para que possamos criar outros pertencimentos éticos, interdependentes e equânimes do ser humano com seus pares, com os demais animais e com o mundo que habita.

## 6. Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Light in the Dark. Luz en lo oscuro*. Duke University Press, 2015.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de Racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Priscila T. Em busca de uma identidade brasileira. In: *O que é o feminismo Decolonial*, p. 17-19. CULT, ed. 262, 2023(b).

CARVALHO, Priscila T. Ética canônica e ética feminista: o ethos obducto do ponto de vista masculinista. In: *Filosofia Feminista*. São Paulo: Editora Senac, 2023(a).

DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Nova Fronteira, 2014.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2019.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: teoria psicológica e o desenvolvimento feminino*. Editora Vozes, 2021.

GOTTNER-ABENDROTH, Heide. Matriarchal society: Definition and theory. In: *The Gift, A Feminist Analysis*, p. 69-80, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 25-49, 2016.

HERRERO, Yayo. Miradas Ecofeministas para transitar a um mundo justo y sostenible. *Revista da Economia Crítica*, n. 16, p. 278-307, 2013.

KUHNEN, Tânia A. Ética do Cuidado. In: *Filosofia Feminista*. São Paulo: Senac, 2023.

MERCHANT, Carolyn. The death of nature. *Environmental philosophy*: From animal rights to radical ecology, p. 322-342, 2001.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. São Paulo: Luas, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005.

ROSENDO, Daniela. *Ética sensível ao cuidado: alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren*. 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.

SHIVA, Vandana. *Staying alive: Women, ecology, and survival in India*. New Delhi: Kali for Women, 1988.

WARREN, Karen J. *Ecofeminist Philosophy: a western perspective on what it is and why it Matters*. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

# As relações sociais de gênero na inversão dos papéis em processos-crime de defloração na Comarca de Vigia, PA (1930-1939)<sup>1</sup>

Marcelo Costa Dias<sup>2</sup>

Mestrando em História na Universidade Federal do Pará (UFPA)

Belém, Brasil

marcelo.dias@ifch.ufpa.br

Natália Priscila dos Anjos Lameira

Graduada em História, Universidade Estadual do Pará (UEPA)

Belém, Brasil

nataliaanhos38@gmail.com

## Resumo

O artigo tem como objetivo trazer à reflexão as representações das mulheres e o papel social de gênero nos autos processuais de defloração da década de 1930 na comarca de Vigia, Pará. Desse modo, procuramos demonstrar as estratégias que eram utilizadas na defesa dos acusados para desmoralizar a honestidade das jovens ofendidas perante a sociedade e a Justiça. Ainda, tendo por base o que a historiografia tem por longa duração, abrimos espaços a reflexão de continuidades, no século atual, de mentalidades e práticas de controle social, moral e sexual que cerceiam a vida das mulheres, colocando suas falas em descrédito, assim como ocorrera nos processos-crime analisados. Para tal, partimos dos aspectos metodológicos de Carlos Ginzburg, onde a partir da diminuição da lente de análise e das pistas entrelaçadas nos documentos, tornou-se possível fazer as pertinentes discussões neste trabalho.

Palavras-chave: Defloração, Vigia-PA, Relações de Gênero, Honestidade, Moral.

## Abstract

The article aims to reflect on the representations of women and the social role of gender in the deflowering procedural records from the 1930s in the district of Vigia, Pará. In this way, we seek to demonstrate the strategies that were used in the defense

---

<sup>1</sup>Os erros ortográficos presentes nas citações diretas das fontes documentais primárias foram corrigidos, desde que não alterado o sentido pretendido da citação, de modo a manter a adequação ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

<sup>2</sup> Bolsista CNPq/PAF.

of the accused to undermine the honesty of the offended young women before society and justice. Also, based on what historiography considers as long term, we open up spaces for reflection on the continuities, in the current century, of mentalities and practices of social, moral and sexual control that restrict women's lives, discrediting their testimonies, as occurred in the criminal cases analyzed.. To this end, we build on the methodological aspects of Carlo Ginzburg, where, by narrowing the analytical lens and the clues intertwined in the documents, it became possible to carry out the pertinent discussions in this work.

Keywords: Defloration, Vigia-PA, Gender Relations, Honesty, Moral.

## Introdução

O defloramento, como fenômeno social e jurídico, tem sido objeto de estudo e debate em diversos contextos ao longo da história. Este artigo propõe explorar esse fenômeno na Comarca de Vigia, PA, no período de 1930 a 1939, sob a perspectiva da promessa que se torna crime, desvelando as mudanças sociais e jurídicas em torno de questões de gênero e papéis sexuais. Além disso, procurou-se compreender as inversões de papéis dentro do campo jurídico, tendo em vista que, ainda que fossem defloradas, cabia a elas a comprovação da sua honestidade perante a justiça.<sup>3</sup>

No recorte cronológico das fontes analisadas, o código penal ainda em vigor era o de 1890, em que, nas linhas do seu artigo 267, o crime de defloramento é definido como “o ato de deflorar uma mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude” (Brasil, 1890), ou seja, o desvirginamento de moça “honesta” antes do casamento quando se tem o consentimento da ofendida, não existindo o uso de violência física. Esse código penal passou por diversas mudanças em decorrência das muitas falhas que seus artigos apresentavam, perdurando até o ano de 1940, quando se tem o estabelecimento de um novo código penal, no qual o termo defloramento é substituído por crime de sedução. Apesar do estabelecimento do novo código sobre o crime de defloramento/sedução, ambos levavam em consideração não o bem-estar das jovens defloradas, mas, sim, os costumes da sociedade.

Considerando as construções sociais de gênero, é importante compreender como a feminilidade e a masculinidade são moldadas e reproduzidas, influenciando as relações de poder e hierarquias que permeiam casos de defloramento. Além disso, as normas e expectativas sociais relacionadas à sexualidade desempenham um papel fundamental na compreensão dos processos-crime de defloramento, evidenciando a complexidade das relações interpessoais e das representações sociais envolvidas.

O sistema patriarcal é uma dessas estruturas que permeiam consubstancialmente os comportamentos das mulheres nesse período, controlando

---

<sup>3</sup> Esse trabalho faz parte de uma pesquisa maior que foi a nossa monografia de conclusão de curso, defendida na Universidade Estadual do Pará (UEPA). Compreendemos a sua relevância ao propor a discussão sobre as condições sociais de existência das moças defloradas dentro de um cotidiano marcado pela desigualdade e violência de gênero, no qual mulheres acabavam se tornando as verdadeiras réis em processos-crimes, pois eram sobre os seus corpos que recaía o controle moralista da sociedade e dos dispositivos legais, e era sobre suas ações que as dúvidas eram lançadas.

seus corpos. A sexualidade, principalmente feminina, é constantemente vigiada, a imagem de “ser inferior” é difundida como normal. Percebe-se a partir das análises dos processos de defloração que a sociedade era pautada dentro da mentalidade androcêntrica que colocava o pensamento, ações e representações do sexo masculino como modelo padrão e correto na sociedade, assim marginalizando as mulheres a lugares subalternos (Lerner, 2019).

Na década de 1930, a honradez é compreendida dentro de uma dualidade: se, por um lado, ela representava o alicerce da família, por outro, configurava-se de maneira distinta, dependendo do sexo. Nas mulheres, a honra representava a preservação da sua “[...] pureza e à dignidade de seu próprio corpo, enquanto para os homens a honra seria exterior a ele, estando vinculada à pureza e honestidade sexual das mulheres de sua família – esposa, irmã ou filha –, cujo controle cabia a eles” (March, 2010, p. 24).

Nessa perspectiva, Joan Scott (1995), historiadora norte-americana, estuda a categoria gênero para além das diferenças corpóreas, conceitua tal categoria partindo de duas premissas – as relações sociais e as representações de poder – que, apesar de estarem conectadas entre si, devem ser analisadas criticamente de formas diferentes. Segundo Joan Scott:

O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder (Scott, 1995, p. 21).

Dessa forma, a questão de gênero na sociedade é algo complexo, ligado não somente às diferenças físicas que são constituídas ao longo do desenvolvimento do corpo feminino e do corpo masculino, mas também relacionado às transformações da sociedade, as quais fazem com que novas representações sejam desenvolvidas, estando permeadas por interesses de instituições que compõem o Estado.

Sendo assim, a construção do gênero perpassa tanto as relações sociais que são encadeadas pelos sujeitos em sociedade, assim como se estabelece como matriz constitutiva das relações de poder, levando em consideração que “[...] os sujeitos se

relacionam e se organizam através de representações desiguais e assimétricas[...]" (Pulcino, 2014, p. 3).

Levando em consideração as fontes documentais analisadas nesta pesquisa, apesar dos crimes sexuais, conhecidos também como crimes contra a honra, se fazerem-se presentes no seio familiar de ricos e pobres, nos processos analisados, as ofendidas eram todas pobres.

Isso não significava que os familiares ou porventura até mesmo a moça deflorada de classe média ou rica não utilizasse do aparato jurídico como forma de restabelecer a honra perdida. O que ocorria, na maioria das vezes, era a resolução desses casos no âmbito privado, para proteger a imagem das famílias financeiramente mais abastadas (Caulfield, 2000). Situação pouco provável para moças como Sebastiana (ASCA, 1931) que, além de órfã de pai e mãe, era pobre.

Metodologicamente, a pesquisa está fundamentada nas concepções de Carlo Ginzburg (2006): partimos dos "rastros" que se encontram nas peças documentais, os quais nos possibilitaram compreender as entrelinhas da polifonia das narrativas, em especial as questões morais, de gênero e de classe social que se fazem presentes nas declarações dos sujeitos sociais que compõem os autos de defloração e que visam a desmoralizar as ofendidas diante da sociedade, para que o ofensor possa ser inocentado do seu ato contra elas.

### **Quando os papéis se invertem: de ofendida à acusada**

*"Prostituta", "se dava ao prazer", "não era mais moça"*<sup>4</sup>. No contexto dos processos de defloração submeter a figura da moça ofendida a um papel de mulher desonrosa é algo compartilhado em todos os treze processos analisados. Havia a todo o momento, tentativas de colocar em xeque que as ofendidas não eram moças honestas e, dessa forma, não deveriam ser assistidas nas linhas da lei. Tendo em vista que, para além da confirmação do desvirginamento, um fator determinante para a continuação dos processos era a comprovação de honestidade das moças defloradas, ou seja, era necessário ser atestado que o crime havia sido cometido utilizando um dos

---

<sup>4</sup> Termos elencados em autos processuais de defloração - ASCA, 1930-1939.

três requisitos do artigo 267: promessa, engano ou fraude. Por hipótese nenhuma deveria ser comprovado que tais mulheres não seguiam os padrões morais da sociedade, ou seja, que eram pessoas desonrosas ou que se deram ao ato sexual por livre e espontânea vontade, sem justificativas para tal. Nas palavras de Cristina Cancela:

Deteriorar a imagem da menina ofendida foi um dos principais artifícios usados por esses personagens masculinos para se eximir do possível julgamento de procedência de um processo. Orientados por advogados e funcionários das chefaturas de segurança, ou mesmo por conhecidos, eles procuravam, em seus argumentos, evidenciar que a mulher de quem estavam tratando não possuía as prerrogativas de moça honesta e de bom comportamento necessárias para que tivesse alguma possibilidade de ser enquadrada nos conceitos valorativos prescritos pela jurisprudência que versava acerca desses “delitos contra a honra das famílias” (Cancela, 2022, p. 96-97).

Ao elucidar como a imagem das mulheres era deteriorada nas narrativas dentro dos processos-crime, Cristina Cancela reforça a procura incessante dos mecanismos de defesa do acusado em transformar a “vítima” em réu, utilizando, para tal, os próprios padrões morais em voga na sociedade. Essas falas que visavam aproximar ao máximo a jovem deflorada de uma vida de promiscuidade é compartilhada em todas as peças documentais analisadas. Ainda que essas narrativas advindas da fala do réu, do advogado e das testemunhas de defesa não trouxessem provas concretas sobre o que era disseminado sobre a figura dessas moças, sendo advindas muito mais de boatos, isso era o suficiente para ascender faíscas de dúvidas sobre a honradez das ofendidas.

Em uma sociedade patriarcal, misógina e marcada pela violência de gênero, na qual a figura masculina era sobreposta à feminina, enquadrando as jovens mulheres em espaços sociais restritos, onde a vigilância sobre seus corpos era constante, não era raro a utilização de discursos trajados de estereótipos, com o objetivo de pôr a conduta da mulher à prova, que ressaltavam uma imagem dos acusados como sujeitos passivos e injustiçados, sendo eles vítimas de calúnias nas ações judiciais, como no processo de Izaura, em que o réu postula “[...] que nunca teve relações sexuais com a jovem [...] [e] que procuram manchar a sua reputação social” (ASCA, 1931, p. 10).



Não somente no caso de Izaura, mas no decorrer dos outros processos criminais, vão emergindo várias narrativas que procuravam sempre inverter os papéis nas ações judiciais, o suficiente para gerar incertezas sobre a moralidade do crime em questão, subvertendo a situação a favor do acusado.

Em 1933 (ASCA, 1932), Leonardo Meireles, de 21 anos de idade, lavrador, sabendo ler e escrever, civilmente casado, prestou depoimento na delegacia de polícia da comarca de Vigia sobre a acusação de ser o autor do defloramento da menor Maria Lucila, de 15 anos de idade, doméstica, sabendo ler e escrever. Segundo o acusado, ao encontrar com a ofendida no mato nas proximidades de um poço, disse a ela que era casado e foi surpreendido pela fala de Maria Lucila lhe afirmando que não era mais moça, não sendo esse fato de conhecimento do pai e do irmão dela. Apesar de Leonardo reconhecer que praticou mais de uma vez relação sexual com a ofendida, questiona como poderia ser ele o deflorador sendo que a proponente não era mais virgem.

Em contraposição, nas suas declarações, Maria Lucila afirma que foi seduzida por Leonardo com promessas de casamento e que por muito tempo vinha mantendo relações de namoro com o acusado. No dia do seu defloramento, encontrou-o no poço onde tinha ido buscar água e ele:

[...] convidou a declarante para ir com ele até o mato; que a começo a mesma recusou e, como Leonardo investisse com agrados, aceitou o convite e se encaminharam para um mato próximo; que lá chegando Leonardo, com promessas de casamento, com promessas de casamento conseguiu deflorá-la, tendo nessa ocasião sentindo muitas dores e ficado com as suas roupas de baixo sujas de sangue; que dali Leonardo foi para o seu trabalho e a declarante se dirigiu novamente para o poço onde lavou as mencionadas roupas [...] (ASCA, 1932, p. 22).

No curso do processo, na tentativa de se isentar da culpa, Leonardo, além de trazer uma versão totalmente avessa à declaração da ofendida, questiona alguns elementos da acusação, dentre eles, são contestadas as falas das testemunhas consideradas por ele como falhas e inconsistentes, frutos somente de fofocas, pois nenhuma conseguiu afirmar de fato se existia relação de namoro dele com a ofendida.

A primeira testemunha de acusação, Ataliba Wenceslau Barbosa, de 26 anos de idade, comprometendo-se em falar a verdade sobre ocorrido, disse “[...] que nada

sabe com relação ao fato de que trata a denúncia, pois estava para uma viagem como também não tem conhecimento do proceder de Maria Lucila Marques” (ASCA, 1932, p. 55). Já a segunda testemunha, Sebastião Lopes Corrêa, de 54 anos de idade, pontuou sobre o fato que:

[...] já nos fins do ano próximo a menor, digo, menor Filomena Marques da Silva, irmã de Maria Lucila Marques da Silva, quando trabalhava na capina de um roçado com sua mulher, Luzia dos Santos, disse a esta nestes termos - não sabe nhá Luzia, Lucila minha irmã foi deflorada - não declarando, porém, quem tinha sido o autor desse sofrimento e foi por isto que o depoente veio a ter conhecimento do fato (ASCA, 1932, p. 57).

Finalizando os autos de declarações das testemunhas, Gregório de Moraes, de 33 anos de idade, declarou “[...] que de ciência própria nada sabe, apenas soube por lhe ter contado o pai da menor Maria Lucila que o acusado havia deflorado esta, nada mais tendo conhecimento. Disse mais que o réu tem bom proceder e não é dado a conquistas amorosas” (ASCA, 1932, p. 66).

O questionamento do réu sobre o que foi declarado nos autos pelas testemunhas arroladas pela acusação parte, principalmente, por elas terem conhecimento do fato pelos dizeres de outras pessoas, como pelo pai da ofendida ou pela mulher do depoente Sebastião, que soube do fato pela irmã de Lucila. Os depoimentos arrolados acabavam sendo frágeis, com muitos pontos questionáveis, sendo essas inconsistências utilizadas na defesa do acusado.

Dentro da lei, os apontamentos trazidos pelo acusado são legais, mas o que chama a atenção, para além dos dados já pontuados, é que Leonardo direciona boa parte da sua defesa em colocar em xeque a honestidade de Maria Lucila, afirmando novamente que seu deflorador foi outro homem, um possível ex-namorado dela. Outrossim, o acusado pontua justificativas que explicariam o porquê de a ofendida não ter sido desvirginada por ele.

O fato de haver dito a ofendida ter sentido muitas dores ao ter tido cópula com o acusado, aí assim é fato, isto explica-se, por quanto dizendo a mesma, conforme se vê a fls...do exame do corpo de delito, ser menstruada regularmente, o fluxo catamenial poderia ter aparecido àquele instante, deixando no frágil espírito de uma cabocla a ilusão de ter perdido pela segunda vez a sua virgindade. Demais é sabido que, por ocasião do pagamento à natureza, as mulheres que

sentem dores, proveniente de excesso de regras ou desarranjos uterinos, [...] isto não vem em contradição saber-se ser Lucila menstruada regularmente. Esta expressão indica que o fluxo aparecia em épocas certas e determinadas mais ou menos, podendo o mesmo ser excessivo, doloroso ou escasso (ASCA, 1932, p. 72).

É feita uma analogia, por Leonardo, que descaracteriza o desvirginamento de Maria Lucila ligado às relações sexuais que ele mantinha com a jovem. Assim, ele justifica a fala da ofendida onde descreve nos autos ter no ato sexual “[...] sentido muitas dores e ficando com suas roupas de baixo sujas de sangue [...]” (ASCA, 1932, pp. 21-22), a algo orgânico do corpo feminino – o ciclo menstrual. O acusado se utiliza do exame de corpo de delito para embasar seu argumento, que supostamente naquele dia, no exato momento do defloramento de Maria Lucila, ela menstruou e, por isso, sentiu dores e ficou com as suas roupas sujas de sangue, o que a fez crer ter perdido sua virgindade pela segunda vez, já que Leonardo sustenta a tese dela não ser mais moça antes do ocorrido.

Nesse sentido, Karla Bessa enfatiza que nos meandros dos processos criminais a imagem da moça ofendida acabava sendo ressignificada. Considerada ingênua e frágil na abertura do inquérito, passa a se tornar uma “fêmea fatal” capaz de se utilizar, seja do homem/acusado, seja do dispositivo do judiciário para alcance de objetivos que viessem a favorecer a si própria (Bessa, 1994). Os argumentos trazidos nos processos que anseiam pela não culpabilidade do réu fixaram suas alegações em deturpar a imagem de moças como Maria Lucila, colocando-as nesse papel de transgressoras.

Ainda que fosse Leonardo o acusado, na mentalidade de uma sociedade vigiense da época, regida por um sistema patriarcalista, onde as regras sociais reproduziam os valores e costumes aos quais as mulheres deveriam se sujeitar, era sobre as ofendidas que recaía os discursos mais sórdidos, pois “[...] é no corpo feminino que se instalam os símbolos estigmatizantes de um defloramento, como o rompimento do hímen ou uma possível gravidez. É também nesse corpo que são ‘reconhecidos’ os meandros da sua sexualidade e da ‘falta de pudor’[...]” (March, 2010, p.114).

O processo supracitado seguiu até o ano de 1935, no qual o juiz, na leitura da sentença, entre os vários pontos apresentados, considerou “[...] que falhas e

imprecisas e deficientes são as provas, não se podendo por elas colidir com a precisão que a lei exige, se o denunciado fora de fato o autor do desvirginamento da menor” (ASCA, 1932, p. 131). O juiz pontua também “[...] que sendo elemento essencial para os crimes dessa natureza a sedução, engano ou fraude, dos autos nada consta de positivo, para que se possa aplicar ao caso esse requisito [...]” (ASCA, 1932, p. 132). Desse modo, as provas apresentadas pela acusação foram compreendidas, na leitura da sentença pelo Juiz, como incertas e duvidosas, já que não caracterizavam ser Leonardo de Meireles o autor do defloramento de Maria Lucila, optando-se pela absolvição do réu, finalizando assim o caso.

Apesar de nos autos processuais constar o relato da ofendida acusando Leonardo, a comprovação do desvirginamento e dos depoimentos das testemunhas de acusação que confirmam o ocorrido, ainda que por meio de “fofocas”, a sentença estava diretamente ligada à interpretação que os juristas fazem do crime, sendo eles os responsáveis por classificar o que era considerado como sedução, engano ou fraude. Assim, não só os juízes como os advogados tinham a possibilidade de fazer questionamentos e julgamentos sobre as normas comportamentais a partir do que eles vivenciavam na sua realidade social elitista (Gavron, 2002).

Em outra peça documental (ASCA, 1939), do ano de 1939, que tem tendo como réu Manoel Soares, de 33 anos de idade, comerciante, viúvo e sabendo ler e escrever e, como ofendida, a jovem Irene R. Dantas, de 17 anos de idade, doméstica, sabendo ler e escrever, o acusado afirmou que existia relação de namoro e que tinha a pretensão de se casar com a ofendida havendo até preparado o enxoval. [...] [Manoel Soares], que namorou Irene Rodrigues Dantas, com quem pretendia casar-se, tendo até adiantado enxovais, entretanto [...] ia-se desvanecendo desse propósito, porque, confessando a sua noiva, esta não teve pejo em lhe dizer que não era mais virgem e que havia sido deflorada por um rapaz de nome Manoel, que anteriormente fora seu noivo; que ainda assim se tudo tivesse ficado em segredo o declarante que é viúvo com ela se casaria (ASCA, 1939, p. 13).

Dessa forma, apesar de Manoel ter declarado que praticou o ato sexual com Irene, ele se exime totalmente da responsabilidade do defloramento. Ainda que tenha confirmado a relação de namoro com a mesma, sua declaração segue o padrão das falas dos outros acusados, presentes em outras peças processuais, de levantar dúvidas

sobre a honestidade das moças, além de possivelmente tentar confundir a Justiça a partir de uma narrativa que direciona a possível autoria do desvirginamento de Irene a outro sujeito de mesmo nome social do acusado, Manoel, que, segundo ele, também tinha firmado noivado com a ofendida em um período anterior à relação de namoro entre o réu Manoel Soares com Irene Dantas.

Em seu depoimento, Irene Dantas confirmou o namoro com Manoel Soares e a preparação do enxoval do casamento, promessa que sempre era reiterada pelo acusado como forma de demonstrar o interesse de ter o compromisso firmado com ela. Tanto que, para o consentimento da ofendida na consumação do ato sexual, em novembro de 1938, Manoel Soares se utilizou novamente da promessa do casamento como instrumento intermediador:

Em novembro do mesmo ano, foi pelo mesmo Manoel Costa pedida em casamento e convidou a declarante para irem a Belém a fim de mandar preparar o enxoval para o casamento, o que foi feito, tendo ainda Manoel Costa lhe presenteado com uma máquina de costura marca PFAFF. [...] Em uma noite, depois de terem vindo de um baile, a declarante e Manoel Costa se dirigiram a casa de Rita, [que], com maneiras atraentes, aceitou em sua casa tanto a declarante como o seu filho Manoel Costa e ali [Irene Dantas] foi então deflorada, repetindo o ofensor as promessas que lhe fazia sobre o casamento; que no mês de março do corrente ano, achando já neste povoado, tanto a declarante como a sua mãe, apareceu um dia em sua casa Rita Dutra [...] [a] convidá-la para ir a Belém, a fim de trazerem o resto do enxoval que faltava; que tendo acompanhado, em viagem adoeceu em companhia de Rita e tendo permanecendo uns dias em Espírito Santo do Tauá, [...] pois já se encontrava em estado de gravidez; que o seu pai, sabendo do estado em que achava a declarante, foi ter com Manoel Costa a fim de abreviar o casamento devido ao seu estado, sendo respondido por Manoel que precisava de mais dois meses de prazo. [...] Seu pai não se conformou com o pedido do prazo e resolveu levar a queixa à polícia (ASCA, 1939, pp. 9-10).

A classe social das partes é algo que se destaca nesse depoimento de Irene, pois é evidente que o réu desfrutava de um poder aquisitivo maior do que a família da ofendida, sendo a mesma filha de uma costureira e de um lavrador. Isso se evidencia quando Manoel Soares se dispõe a preparar o enxoval do casamento, sendo que de praxe era a família da noiva que realizava esse procedimento. De fato, por um longo período da história, o casamento significou mais um tratado de interesses entre as

famílias do que uma relação sentimental, assim, o enxoval, quando preparado pela família da mulher, deixava comprovado que eles detinham posses (Abranches, 2010). Todavia, como Irene advinha de uma classe inferior à do acusado, isso justificaria o fato dele ter mandado preparar o enxoval em Belém.

Outro ponto que demarca a posição social do acusado é quando ele presenteia a ofendida com uma máquina de costura, confirmando que Manoel detinha posses, pois dificilmente um lavrador ou pescador teria recursos para dar algo dessa importância como presente. Ainda, chama atenção a máquina de costura como presente, porque reafirma os lugares sociais demarcados às mulheres, voltadas para atividades ligadas ao cenário doméstico, ou seja, ao âmbito privado.

É interessante compreender na fala da ofendida (ASCA, 1939), que ela já se encontrava grávida quando foi com a mãe do acusado, Rita, preparar o restante do enxoval em Belém. A questão da gravidez era um elemento que confirmava o desvirginamento de Irene e que acabava por ser um complicador na vida da ofendida, pois ser mãe solo na década de 1930 representava o imaginário de mulher perdida, ainda mais no caso de Irene, que era pobre. Então, utilizar-se dos aparelhos do judiciário era o único meio de dignificar sua imagem perante a sociedade, após a negativa do casamento pelo réu.

Em dezesseis de outubro de 1939, foi juntado ao processo o registro civil do nascimento do filho de Irene Dantas, sendo este solicitado nos autos pelo réu como prova a vir compor sua defesa.

[...] Foi registrado, no dia seis de setembro de 1939, o assunto de Raimundo Dantas Soares, nascido aos sete de agosto de mil novecentos e trinta e nove, às dezessete horas, em domicílio nesta vila, do sexo masculino de cor Branca, filho ilegítimo de Manoel Costa Soares, Parense, comerciante, viúvo, e de Irene Rodrigues Dantas, paraense, de prendas domésticas, solteira. [...] Foi declarante a própria mãe (ASCA, 1939, p. 78).

No documento desenvolvido a partir das declarações de Irene, percebe-se a manutenção da sua narrativa apresentada na abertura do inquérito de postular a Manoel Soares a responsabilidade de seu defloramento e consequentemente da sua gravidez, pois ela declara que o seu filho é fruto de uma relação ilegítima dela com o

acusado, ou seja, concebido antes do casamento. Manoel Soares contesta a alegação da paternidade utilizando para tal esse mesmo documento, e questiona que não há lógica para essa afirmação tendo em vista que há uma incoerência nas datas que marcam o período da relação entre os envolvidos e o nascimento da criança, um total de dez meses de diferença, que, segundo o réu, comprovariam não ser ele o pai do filho de Irene: “[...] as relações amorosas [...] datam de novembro do ano passado [...] e pela certidão que juntamos [...] se verá ter a ofendida tido a sua delivrança no dia 7 de agosto do corrente ano” (ASCA, 1939, p. 92). A paternidade ou não paternidade toma um papel coadjuvante, aparecendo somente nesse momento do processo, mas o que chama atenção é agência de Irene em não deixar seu filho sem a representação paterna em seu registro de nascimento, ainda que judicialmente houvesse uma disputa sobre a “verdade” do fato do defloramento, ela, por conta própria, faz o registro civil do seu primogênito, o que de regra era uma obrigação que cabia a uma figura paterna – masculina.

Na análise realizada nessa peça documental, compreendemos seu desenvolvimento em dois momentos distintos. O primeiro momento é aquele onde se tem o réu assumindo o papel de seu próprio defensor, assinando todas as matérias de sua defesa, como anteriormente, na contestação da paternidade. E o segundo é onde já se tem a presença assídua do advogado de defesa, que acaba transformando totalmente o curso do processo.

No momento em que o réu se defendeu pessoalmente da acusação, não houve nenhum efeito favorável perante a Justiça das justificativas e interpelações feitas por ele, pedindo a anulação da sentença. Em um dos recursos apresentados, o representante do Ministério Público é enfático ao dizer que: “[...] opinou pelo não recebimento do dito recurso em vista de não ter sido assinado por advogado, como determina o art. 229 do decreto estadual nº 1352” (ASCA, 1939, p. 105). O fato do réu, até esse momento, ainda estar advogando por si próprio, acabava por dificultar o aceite de qualquer recurso, tanto que o juiz conclui que “[...] pelo exposto, julgo improcedente a prescrição do delegado pelo réu e mandou que o processo siga seu curso legal” (ASCA, 1939, p. 107).

No andamento do processo, foi expedida prisão do acusado em vinte e dois de agosto de 1940, ficando preso até janeiro de 1941 com a conclusão do processo, o que

será discutido posteriormente. Do auto de prisão consta que: “[...] sendo eu oficial de justiça, [...] encontrei o réu Manoel Costa Soares, [...] li o mandado, [...] apreendi e [o] convidei [a] me acompanhar, o que obedeceu. [...] Recolhi [Manoel] a um dos xadrezes da cadeia pública” (ASCA, 1939, p. 211). É a partir do momento da prisão que o processo começa a ganhar novos desdobramentos, pois, em 17 de setembro de 1940, aparece pela primeira vez, por indicação do réu a presença do advogado de defesa, Dr. Floriano Waldeck, que concentra seu trabalho na procura de subverter, como já esperado, a imagem de Irene à de uma moça desonrosa. Tanto que nos seis requisitos que se propõe a provar durante o andamento do processo, todos têm na figura moral da ofendida o foco principal. De tal forma que as narrativas vislumbram atacar fortemente a sua honra por meio de representações estigmatizantes e depreciativas: “pseudovítima”, sedutora, a que sentia “prazer no coito anal” (ASCA, 1939). Vejamos os requisitos propostos pelo advogado:

Provará:

- 1º que IRENE RODRIGUES DANTAS, quando teve relações sexuais com o acusado, já não era mais virgem;
- 2º que a pseudo vítima foi quem iludiu a boa-fé do acusado, procurando passar por virgem, quando já não o era;
- 3º que os antecedentes de IRENE RODRIGUES DANTAS, assim como o seu comportamento, posterior ao fato que criminosamente pretende inculcar ao acusado, são convincentes para inocentá-lo do crime que lhe imputam;
- 4º que a premeditação, o abuso de confiança e a embriaguez de que trata o Libelo apresentado pela Promotoria Pública não passam de fantasia, não merecendo, portanto, fé em matéria de direito penal;
- 5º que as testemunhas que depuseram no processo são inimigas do acusado, na sua quase totalidade e, finalmente,
- 6º que IRENE RODRIGUES DANTAS é, além do mais que se provará, uma invertida sexual, que, com frequência, se dava ao prazer (!) do coito anal, conforme já faz prova exuberante, o exame legal de fls. Consequentemente, espera-se a absolvição do acusado evitando-se, dessa forma, a efetivação de uma condenação injusta (ASCA, 1939, p. 209).

Em suma, o advogado se dispõe a provar a conduta desonesta e irregular de Irene como forma de desconstruir a sua imagem honrosa, assim desqualificando a denúncia, pois era necessário a todo custo comprovar a corrupção moral da vida dessa ofendida e, em contrapartida, transformar o réu em injustiçado dentro do processo pois, segundo o advogado, foi Irene “[...] quem iludiu a boa-fé do acusado [e] [...] os



antecedentes de Irene Rodrigues Dantas, assim como o seu comportamento posterior ao fato, [...] são convincentes para inocentá-lo do crime” (ASCA, 1939, p. 209). Desse modo, “a descrença na palavra da vítima, no nível dos advogados, era peça central nas argumentações que buscavam desqualificar as denúncias e proteger os denunciados” (Ribas Filho; Sochodolak, 2022, p. 19).

Pelo fato de o crime de defloração pairar para além da perda da virgindade, os discursos arraigados pelo advogado cumprem o papel de desvirtuar totalmente a imagem de Irene, sendo o grande objetivo dessas das falas da defesa “[...] demonstrar que as ofendidas não possuíam os valores merecedores do apoio e proteção da justiça. Genericamente, em qualquer crime, eram elas apontadas como desonestas e imorais” (Esteves, 2024, p. 71).

Desse modo, a conduta moral das mulheres era fundamental para atestar sua honra, particularmente no que se refere ao comportamento sexual e ao tamanho do controle exercido pela família sobre tais comportamentos. Essa preocupação com a moralidade feminina estava alinhada tanto com certos princípios da “filosofia positivista do direito como também com o contexto mais amplo da formação da nação republicana” (Vieira, 2007, p. 109).

Para conseguir provar o que se propõe, o defensor utilizou principalmente das narrativas das testemunhas de defesa, três no total: Joaquim Alves, de 45 anos de idade, Manoel Torres, de 33 anos, e Luciano Corrêa, de 50 anos. O primeiro, sendo compadre dos pais de Irene, foi enfático ao pontuar a má conduta da ofendida, e como era amigo próximo da família atribuiu “[...] o fracasso moral de Irene, a falta de zelo e cuidado de seus compadres, por não terem tido cuidado preciso com sua filha” (ASCA, 1939, p. 285).

Isso se deu pelo fato do depoente em sua narrativa dizer que, por várias vezes, avistou Irene tarde da noite fora de sua residência. A conduta dos responsáveis no controle da vida das suas filhas, principalmente no que tange a relações de namoro, é enfatizada na trama dos processos, como sendo algo determinante para a ocorrência do defloração. Recai sobre a figura da mãe a responsabilidade pela vigilância das suas filhas, pois, assim como os comportamentos das ofendidas, sejam eles fatos recentes ou passados, é também importante para caracterizar sua honradez o meio onde viviam (Cancela, 2021). Por isso, no caso da jovem Bibiana (ASCA, 1933), o réu

postulou a imoralidade não somente à ofendida, mas também à sua mãe ao explicar que era ela a própria cafetina das filhas. Logo, esse fato só reafirma o aspecto de subalternização sobre a condição social das mulheres. Não importava se esses argumentos iriam expor essas mulheres ao ridículo, a julgamentos, a retaliações em sociedade, utilizava-se deles como portfólio no descrédito da imagem delas sem nenhuma hesitação.

A segunda testemunha, Luciano Correa, traz aos autos elementos que se entrecruzam com as declarações do réu e dos outros dois depoentes. A narrativa, evidenciando uma vida desonesta de Irene, continuava. O que mudava de depoimento para depoimento era o contexto: no seu relato aponta uma conduta incorreta de uma moça honesta que em um certo dia “[...] viu o seu namorado Manoel Lopes Garcia, por várias vezes, ir à procura do igarapé, em companhia de Irene, sozinhos, refrescar o corpo, tal fogo devorador que lhes avassalava a carne” (ASCA, 1939, p. 285). O depoente, além de apontar comportamentos imorais da ofendida, testifica o discurso do réu, que diz que Irene teve relações íntimas com outro Manoel, a quem a defesa postula a responsabilidade do crime.

Por fim, e não menos importante, destacamos a fala de Manoel Torres, que traz em seu depoimento elementos mais incisivos e desmoralizantes sobre a imagem Irene. A priori, Manoel diz ter conhecido Irene na capital, Belém, pois ela estava passando uns dias na casa de um parente e, posteriormente, afirma que, ao se encontrar com a ofendida em determinado dia, “[...] a levou para um quarto onde teve com ela conjunção carnal, que Irene confessou ao depoente ter sido deflorada por um caixeiro de uma casa comercial” (ASCA, 1939, p. 286).

Dois elementos chamam atenção, primeiramente quando o depoente, Manoel Torres, corrobora com a fala do ofensor, Manoel Soares, ao direcionar a autoria do defloramento a outro indivíduo. O segundo elemento é a demonstração da suposta vida desregrada e desonrosa levada por Irene, pois quando Manoel afirma que se relacionou sexualmente com ela sem que eles tivessem algum tipo de compromisso firmado, coloca à prova a honestidade daquela que procurava, na justiça, salvaguardar sua honra depois de ter sido deflorada.

O fato de as mulheres serem supostamente vistas, tarde da noite, circulando sozinhas pela cidade, muitas vezes desacompanhadas, são fatores utilizados na

propagação dessa mentalidade que as aproximam das “mulheres da vida”, como no caso de Irene, no qual a testemunha Manoel Torres enfatiza que “[...] via por diversas vezes a jovem desacompanhada [...] e altas horas da noite fora de sua residência” (ASCA, 1939, p. 86). Sendo que em nenhum momento é levado em consideração que são moças advindas de famílias pobres que viviam uma realidade social diferente das moças da elite, onde algumas precisavam sair das suas residências para trabalhar como costureiras e empregadas domésticas em prol da sua subsistência, fugindo ao padrão cristalizado da figura da mulher direcionada somente ao espaço do lar. Nas palavras de Margareth Rago:

Assim, o retrato de mulher pública é construído em oposição ao da mulher honesta, casada e boa mãe, laboriosa, fiel e dessexualizada. A prostituta construída pelo discurso médico simboliza a negação dos valores dominantes, “pária da sociedade” que ameaça subverter a boa ordem do mundo masculino (Rago, 1985, p. 90).

Margareth Rago, ao analisar a dinâmica das mulheres públicas, traz ao debate como a questão da prostituição era difundida como sendo a degradação da mulher honesta, uma mancha de sua honra. Esse discurso era disseminado a fim de separar as donzelas das depravadas que foram tornadas o centro das atenções da medicina sanitarista da época, já que, de acordo com uma política de modernização, era necessário afastar hábitos que manchassem a imagem das cidades. Assim, inicia-se a marginalização das prostitutas, retirando-as das vielas dos grandes centros e enclausurando-as em lugares como bordéis e cabarés, pois limpar a imoralidade era essencial (Rago, 1985).

A aproximação dos discursos da imagem da ofendida com os modos de vida das prostitutas é fruto principalmente do controle da sexualidade. Maria Izilda de Matos, ao trazer o debate sobre as representações da medicina sobre a figura do masculino e do feminino, ressalta que, no que tange a sexualidade em meados do século XX, o controle e a “demonização” eram mais intensas sobre as mulheres, as quais eram diferenciadas em dois modelos: “a passiva e sexualmente inocente e a mulher perigosa sexualmente, identificada com a prostituta” (Matos, 2002, p. 385). Ao homem, ainda que fosse recomendável serem castos antes do casamento, suas fugas sexuais eram toleradas, além de haver uma valorização exacerbada da aptidão física masculina.

No processo-crime de Irene, outra particularidade destaca-se na apelação final feita pelo advogado de defesa, que tem como pauta o casamento da ofendida com outro sujeito, em onze de junho de 1940: “Ainda para dar a última cal ao assunto, juntamos a certidão de casamento Religioso de Irene Rodrigues Dantas com Antônio Leovigildo Figueiredo Monteiro [...] escrivão de casamento da povoação de Santo Antônio do Tauá” (ASCA, 1939, p. 287). De acordo com a mentalidade da sociedade do período, arraigada em rígidas normas comportamentais, era quase impossível uma mulher que foi deflorada se casar com outro homem que não fosse o seu próprio deflorador. Irene foge à regra quando se casa religiosamente com Antônio Leovigildo, o que acaba assegurando a ela uma vida digna, levando em conta que, além de desvirginada, ela acabou se tornando mãe, o que a colocava na “escória” da sociedade no que tange ao padrão da mulher ideal definido na época.

Por mais que Irene tenha se casado no decurso do processo, isso não extinguiu<sup>5</sup> a ação, pois, segundo o código penal de 1890, isso só aconteceria se ela se casasse com o acusado do seu defloramento. Entretanto, ainda que o seu casamento religioso não tenha encerrado o processo, poderia este ter sido arquivado pela própria ofendida se ela o tivesse solicitado, sendo que já se encontrava constituindo família com outro homem. Mas isso não ocorreu, o que dá a entender que Irene queria a condenação do acusado perante a Justiça, levando em conta que, por mais que ela estivesse casada, sua honestidade, no caso do seu defloramento, ainda continuava à prova, e ela pedir a extinção do processo só beneficiaria o acusado.

Dessa forma, a ação judicial perdurou até janeiro de 1941, quando a sentença deliberada pelo juiz foi de absolvição do réu. Seguiu-se a mesma narrativa da sentença no processo de Leonardo Meireles, sendo enfatizado que as provas apresentadas comprovavam o defloramento, mas eram inconclusas sobre a autoria do réu. Isso demonstra que o objetivo da defesa em transformar o papel da ofendida dentro do processo foi alcançado. O advogado não conseguiu provar de fato todas as suas alegações propostas, mas garantiu que a veracidade das informações prestadas por Irene se tornasse o centro das atenções e fossem postas em dúvida, tanto que na

---

<sup>5</sup> Extinção da pena a respeito do casamento no Código Penal de 1890: VII - pelo casamento do agente com a vítima, nos crimes contra os costumes, definidos nos capítulos I, II, III do título VI da parte especial deste código.

leitura da sentença sobre as provas apresentada pela defesa é dito “[...] que, assim sendo a honestidade e virgindade da ofendida ficaram diluídas diante dessas provas, podendo mesmo dizer que - parodiando - o vento levou” (ASCA, 1939, p. 302).

Outra questão elencada na sentença é o fato da ofendida não ter esperado a conclusão do processo unindo-se religiosamente com Antônio Leovigildo, sendo posto pelo juiz que se a ofendida “[...] tinha certeza do seu defloramento pelo denunciado, devia confiar e esperar a ação da justiça para então deliberar sobre a sua vida e não apressar-se num casamento que a lei não reconhece, embora nele esteja o seu amparo” (ASCA, 1939, p. 306). Ainda que o casamento de Irene não tenha encerrado o processo, o estabelecimento dessa união foi utilizado nos autos de conclusão como uma crítica a certa falta de respeito da ofendida para com a justiça, por ela não ter esperado que esse dispositivo tomasse as rédeas de sua vida.

Um elemento importante a ser observado é que apesar de Irene ter recorrido à justiça de forma a ter o mal que lhe foi causado reparado, ela foge ao padrão do restante das documentações analisadas nesta monografia, rompendo com o papel de subserviência que se esperava dela, burlando de certa forma as normas sociais impostas, uma vez que conjuntamente com a procura do aparato judicial na tentativa de obter a reparação da sua honra, ela consegue arranjar um casamento, algo que, na situação na qual se encontrava engendradora, de desvirginada e mãe, acabava por se tornar um porto seguro e um meio de voltar a ser considerada uma mulher respeitável.

Especificamente nesse processo, percebemos que o fator que baliza o encerramento favorável ao acusado é a presença do advogado, que manipula os argumentos sobre a conduta moral de Irene Dantas a partir da lei, tendo em vista que o defensor advinha de um lugar de domínio dos aparelhos legais, algo que possibilitou a ele conseguir, a partir das brechas da acusação, fazer com que o comportamento da jovem fosse questionado. Na leitura do parecer, é pressuposta uma representação duvidosa do papel moral da ofendida partindo das colocações da defesa, que em seus destaques dá ênfase a pontos das declarações da ofendida, “[...] com ele volta alta madrugada e dele aceita presentes custosos, com ele namorava” (ASCA, 1939, pp. 302-303), com a finalidade de induzir uma representação criticável da mulher,

considerando ela a própria responsável por corromper sua imagem diante dos princípios arraigados no corpo social na década de 1930.

Nesse contexto, a partir das narrativas que compõem o “espetáculo” dos processos-crime de defloramento, não era difícil a inversão dos papéis das moças ofendidas. Eram elas o grande centro das atenções, seus comportamentos estavam a todo momento em vigilância. No papel da mulher frágil, é sobreposto agora o discurso da mulher sedutora, desonesta. A dúvida é lançada na intenção de demonstrar ao dispositivo legal que essa jovem não era merecedora da sua proteção.

Vale ressaltar que, nos crimes de amor, as ofendidas se tornavam, mais que os acusados, o centro de análise dos julgamentos. Os Juristas avaliavam se mereciam, ou não, sofrer o crime; se os comportamentos e os atos facilitavam e justificavam a ocorrência de uma agressão. A transformação da ofendida em possível culpada correspondia à posição da mulher como principal alvo da política sexual: sua conduta tornou-se objeto de conhecimento científico (médico e jurídico) e construíram-se verdades universais em relação a ela (Esteves, 2024, p. 74).

A Justiça e a medicina cumpriram seus papéis de instituições que normatizavam as ações da população civil, monitorando e regulamentando os corpos das mulheres na sociedade. Utilizavam-se das diferenças sociais e biológicas de gênero na construção de representações e de “verdades absolutas”.

Isto posto, apesar de se ter o conhecimento de que os crimes de defloramento ocorriam com o consentimento da ofendida, caracterizando-se como um ataque à moral das famílias, a reflexão até aqui feita não foi de postular que moças ofendidas eram sujeitos passivos, tão pouco de afirmar que haveria intencionalidades na ação delas na justiça para seu uso próprio, mas, sim, demonstrar que analisando os processos-crime de defloramento, independentemente dos arranjos por detrás, os corpos dessas moças eram sempre utilizados como mecanismo de inversão dos papéis no decorrer dos processos. Era na sexualidade, nos comportamentos e na honestidade que recaiam os argumentos mais estereotipados, envolvendo as mulheres em representações que deturpavam seu papel na sociedade. De uma promessa de casamento eram elencadas as mais diversas formas de exposição, e a ação da Justiça, que deveria ser o instrumento de proteção, acabava por contribuir na estereotipação das moças ofendidas.

## **Considerações Finais**

Das páginas que seguem os processos-crime de defloração é possível extrair diversas informações que permitem a análise da sociedade na década de 1930. Quando aprofundamos a leitura desses documentos judiciais, mais especificamente a aplicação do código de 1890, por meio da Justiça, notamos como as mulheres estavam presentes e claramente engendradas dentro de um sistema fortemente patriarcal, reproduzindo um ideal de comportamento. Assim, esse artigo procurou refletir sobre o passado como ferramenta que auxilia na compreensão do presente, pois, embora reconheçamos as mudanças, muitos dos debates por nós levantados são assuntos recorrentes na atualidade.

Nos processos-crime, foi possível encontrar não somente informações de identificação como também relatos do cotidiano dos sujeitos envolvidos. Ao todo, foram 13 processos, datados entre 1930 e 1939, que juntos somaram 1.368 páginas, onde a grande maioria encontrava-se em bom estado, com somente algumas páginas ilegíveis. A identificação das ocupações dos pais das ofendidas nos auxiliou a compreender e a condição social de classe dessas moças, onde o casamento com o réu possibilitaria, além da manutenção da sua honra, a segurança para viver em sociedade, uma vez que cabia ao homem a proteção da sua esposa, bem como da mãe, das irmãs e das filhas. Desse modo, o casamento era o meio mais viável para as jovens ascenderem socialmente, ainda que o homem não dispusesse de grandes fortunas, o título de esposa era o almejado.

Tendo por base a longa duração dos acontecimentos, assim como quando, nos processos-crime, os advogados de defesa alegavam que as jovens ofendidas não se portavam como mulheres honestas – quando vistas desacompanhadas ou em companhia de homens que não eram seus familiares –, percebe-se a permanência dessa mentalidade e das ações sendo reproduzidas na sociedade atual do século XXI. Tomando, por exemplo, o caso de Mariana Ferrer, que foi vítima de violência sexual e, durante o julgamento do caso em 2020, o advogado do réu, André de Camargo Aranha, apresentou como provas fotos pessoais da jovem, que não tinham ligação alguma com o crime, com clara intenção de apontar que ela não tinha postura de uma mulher “correta”, ao descrevê-las como “fotos ginecológicas” (Alves, 2020). É como se

disse que as fotos eram um convite sexual. Nota-se, na fala do advogado, que Mariana Ferrer não segue um ideal de comportamento adequado, e que, assim como nas peças judiciais por nós analisadas, procura responsabilizar a mulher sobre o acontecimento.

Nos processos judiciais, tanto das ofendidas quanto da jovem Mariana Ferrer, passam pelo julgamento da Justiça e da sociedade, onde a todo momento as ações das mulheres são avaliadas, seus corpos subjugados, e são sentenciadas à aprovação masculina. São lutas diárias, que estão registradas em jornais, programas de televisão, revistas, livros, processos judiciais e ao vivo, nas ruas, nas casas e nos hospitais. Em todos os espaços, principalmente naqueles dominados por homens e, para sermos francos, é difícil pensar em um que não seja. Escrever sobre as mulheres é apresentar à sociedade vozes que foram silenciadas, reconhecendo a luta histórica que ainda está sendo trilhada. É preciso romper com estruturas que ainda hoje procuram subverter a mulher estuprada, agredida, assediada à responsabilidade do ato por elas sofrido.

### **Referência bibliográficas**

ALVES, Schirlei. *Julgamento de influencer Mariana Ferrer termina com tese inédita de 'estupro culposo' e advogado humilhando jovem*. Intercept Brasil. 2020. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/11/03/influencer-mariana-ferrer-estupro-culposo/>>.

Acesso em: 25 jan. 2024.

BRASIL. *Decreto No 847, DE 11 de Outubro de 1890*. Promulga o código penal. Brasília: Diário Oficial da União, 2002. Disponível em:

<[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D847.htmimpressao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htmimpressao.htm)>. Acesso em: 19 jan. 2023.

BESSA, Karla Adriana Martins. *O Crime de Sedução e as Relações de Gênero*. Cadernos Pagu, n. 2, p. 175-196, 1994.

CANCELA, Cristina Donza. *Adoráveis e dissimuladas: as relações amorosas e sexuais de mulheres pobres de Belém do final do século XIX e início do XX*. São Paulo: Livraria da Física, 2021.

CAULFIELD, Sueann. *Em Defesa da Honra: Moralidade, Modernidade e Nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2000.



ESTEVEES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Segunda edição: Campinas, UNICAMP/IFCH/CECULT, 2024.

GAVRON, Eva Lúcia. *Seduções e defloramentos: O controle normativo das práticas sexuais em Florianópolis - 1930/1940*. 2002. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

GINZBURG, Carlos. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2020.

MARCH, Kety Carla de. *Entre promessas e reparações: processos-crime de defloramento em Guarapuava (1932-1941)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, 2010.

MATOS, Maria Izilda de. *Corpos Numa Paulicéia Desvairada: mulheres, homens e médicos, São Paulo, 1890- 1930*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 25, 2002.

PULCINO, Rachel. *Repensando as identidades de gênero: uma análise da teoria de Joan Scott e Judith Butler*. 11º Encontro Regional de Educação da Região Sudeste. São João Del-Rei/MG. Eixo 5: Pesquisa, Educação, Diversidade e Culturas, 2014.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 50-100, 1985.

RIBAS FILHO, Marcelo Douglas Nascimento; SOCHODOLAK, Hélio. *Os defensores dos acusados: argumentos de advogados nos crimes sexuais (Irati-PR, 1931-1950)*. Diálogos, v. 26, n. 2, 2022.

SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade, vol. 20, n. 2, Porto Alegre, p. 71–99, 1995.

VIEIRA, Miriam Steffen. *Concepções de violência sexual e direitos das mulheres: do “defloramento” ao “estupro”*. Cadernos do LEPAARQ (UFPel), p. 103-122, 2007.

### **Fontes documentais**

Acervo da Sociedade Literária e Beneficente “Cinco de Agosto” (ASCA), Vigia, Pará.

Autos crimes de defloração da menor Bibiana Rodrigues da Costa, 1930. Comarca de Vigia - ASCA. Réu: José Balbino.

Autos crimes de defloração da menor Sebastiana Cordeiro Barbosa, 1931. Comarca de Vigia - ASCA. Réu: Romualdo Cardoso Pinheiro.

Autos crimes de defloração da menor Izaura Nazareth dos Santos, 1931. Comarca de Vigia - ASCA. Réu: Manoel Raimundo de Moraes.

Autos crimes de defloração da menor Maria Lucila Marques da Silva, 1933. Comarca de Vigia - ASCA. Réu: Leonardo Pereira de Meireles.

Autos crimes de defloração da menor Irene Rodrigues, 1939. Comarca de Vigia - ASCA. Réu: Manoel Soares.

# TABLE OF CONTENTS

## Presentation 6

### | : (D Ê) F O R M A : |

brunøvaes | body-door-everything: symbiosis **7**

Dora Longo Bahia | Fuga **11**

### | : ARTICLES : |

Cultural Resistance and Indigenous Modernity | Susana de Castro **15**

Coloniality of Power and Coloniality of Gender: A Dialogue between María Lugones and Aníbal Quijano | Juliana Aggio **24**

A Marxist-Feminist Symptomatic Reading of *Capital* through Federici:  
Marxism Facing Reproduction and Domestic Labor | Emerson dos Santos Pirola **41**

Between Abya Yala and Latin America: Family Genealogy Beyond the Desire for a European Passport | Bárbara de Pina Cabral **63**

The Child and Its Mythical Body: Metamorphoses and Monstrosities in the Fabulation of Worlds | brunøvaes **79**

Woman, Nature, and Culture: A Decolonial Ecofeminist Perspective | Paloma Stratz Carvalho **95**

Social Gender Relations in the Role Reversals in Defloration Crime Cases in the Judicial District of Vigia, PA (1930-1939) | Marcelo Costa Dias and Natália Priscila dos Anjos Lameira **117**