

**ST 1 – FEMINISMOS DESCOLONIZADORES: FISSURANDO
TEMPORALIDADES COLONIAIS**

Travesti na lona: representações de uma “opção”

Crossdresser on canvas: representations of an “option”

Natalia Ferreira¹

Neste trabalho desenvolve-se uma breve Análise de Discurso conduzida por Eni Orlandi (2009), amparada por um dispositivo analítico que conta com contribuições de perspectivas ecofeministas e decoloniais. Sustento o uso de uma categoria de análise² capaz de universalizar sem generalizar, a fim de construir um desengajamento epistemológico nas formas de produção do conhecimento histórico (CURIEL, 2020). O texto escrito por Cristiane Miranda para o Jornal Zero³ da cidade de Florianópolis, presente na edição do mês de novembro de 1991, tem como título “Diário de *um* travesti” (grifo meu), e mais: está na seção “opção”. Esta associação estaria comunicando que travestir-se é uma opção? Chama atenção ao primeiro olhar que a fotografia sobre o título ocupa metade da página e não acompanha qualquer legenda; a foto é de Rogério Reis chamada “Carnaval na Lona, Travesti”, de 1988. Esta fotografia foi tirada em um carnaval de rua no Rio de Janeiro, evento onde homens cisgênero vestem-se como mulheres, o que não significa que aquela pessoa

¹ Mestrade em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Bolsista UNIEDU/FUMDES. Contato: nferreira1@ucs.br.

² Esta categoria é o que chamo “não-homem”, grupo plural que abrange mulheres cisgênero, pessoas gênero-dissidentes e homens cisgênero racializados e homossexuais, pois a todes estes é negada a posição social da hierarquia da colonialidade do poder, conferida somente ao homem branco, cisgênero e heterossexual.

³ Jornal-laboratório produzido pelos alunos da disciplina de mesmo nome, no curso de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente em formato digital na plataforma Issuu. Disponível em <https://issuu.com/zerojornal>. Acesso em 25 de outubro de 2021.

em específico naquela foto fosse realmente uma pessoa que se identifica como travesti. Miranda inicia o texto — que está bastante distante de ser um “diário” como o título sugere, a não ser pelas privacidades expostas — invocando o nome de registro da (para corrigir os pronomes) travesti de que fala.

A curiosidade sobre a vida sexual das pessoas gênero-dissidentes é evidenciada logo na primeira frase: “Rogério teve sua primeira relação sexual com um colega aos sete anos de idade, e foi pego em flagrante por sua mãe”. Não há contexto, não há uma história, não há um sujeito — há uma criança sendo iniciada em uma vida de promiscuidades, como é a representação da homoafetividade e da transitividade de gênero no imaginário popular. “Rose, seu *nome mulher*, conta que quando seus pais descobriram, lhe deram uma surra. Aos dezesseis anos, foi para as ruas ganhar a vida e hoje com vinte e sete anos ela quer encontrar alguém que a tire dessa” (grifo meu), escreve Miranda — a evocação de um “nome mulher” evoca um sujeito duplo, uma personificação, uma suposta “atuação”⁴. Quando Miranda diz que os pais de Rose “lhe deram uma surra”, evidencia a violência do adulto sobre a criança que funciona como ferramenta de domesticação, o que Rita Segato (2018) chamou de pedagogias da crueldade, sendo a surra muitas vezes entendida como parte de um processo civilizatório (o famoso apanhar para “virar gente”), ideia que parte de uma cultura cristã que tem em seu livro sagrado orientações aos pais que façam uso de

⁴ Talvez isso evidencie a confusão conceitual entre travesti e drag queen, este imaginário de que “por trás” da montagem, da maquiagem, dos saltos, vestidos, perucas e acessórios, travestis seriam apenas homens que se vestem como mulheres ocasionalmente.

“varas” para a educação de seus filhos⁵ — se neste mesmo livro as homossexualidades são consideradas pecaminosas, a violência sobre o corpo gênero-dissidente é automaticamente justificada.

Ao considerarmos que o binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória são construções culturais e sociais impostas através da cristianização dos povos racializados (CURIEL, 2020; LUGONES, 2020; OYÉWUMI, 2020; SEGATO, 2018), este processo de violência é entendido como uma forma de submeter sujeitos plurais à padronização que exige a colonialidade do ser. As identidades desviantes que se tentam reprimir são costumeiramente aquelas que encontram estratégias de resistência, que buscam meios de ser e estar num mundo onde não cabem(os) — são as identidades múltiplas, plurais, dotadas de uma inquietude pelas transformações, de uma esperança na utopia de um mundo em que sejamos quem somos e vivamos em paz, sem medo. O apagamento de tais identidades é, então, crucial para o projeto moderno/colonial e para a manutenção de sua estrutura de poder patriarcal; a simples existência do desviante representa, neste sentido, uma ameaça à colonialidade. Muites de nós evadimos das casas de nossos pais muito cedo, realidade que Rose evidencia quando diz que foi para as ruas aos dezesseis anos, e já há 11 anos vivia esta vida quando deu a entrevista. É por isso que o não-homem é o não-lugar: porque frequentemente *não há lugar* para pessoas gênero-dissidentes. Não há lugar na família, na escola, no trabalho; habitando esta fissura, o não-homem vive à margem. Não havendo outros meios de sobrevivência,

⁵ Encontram-se no livro de Provérbios, 22.15; 23.13-14; 29.15.

vender o próprio corpo torna-se a única forma de continuar comendo, vestindo, morando.

As violências sobre o corpo de Rose continuarão até que alguém “a tire dessa” — a permanente espera por um salvador, alguém que a ame por quem é, que cuide dela. A falta de conhecimento sobre identidades de gênero está evidenciada quando diz que “Rose gosta de ser mulher, mas não gostaria de mudar de sexo”, enunciando a representação de que a genitália definiria sua identidade de gênero. O dimorfismo biológico evidenciado nesta fala é o que estabelece a estrutura moderna/colonial binária de gênero (LUGONES, 2020); daí a impossibilidade de habitar um “entre-lugar”, e a conseqüente imposição do “não-lugar”. Mais uma vez, a invasão da intimidade e a sugestão da promiscuidade, que nutrem um imaginário sobre a comunidade LGBTQIAP+ como um todo: “Gosto de penetrar também. O travesti é afeminado, mas isso não quer dizer que ele é apenas comido”. Miranda continua: “Ela, ou ele, explica que existe o homossexual mais afeminado e o mais macho, mas na cama nem sempre o travesti faz só o papel da mulher” — esta fala reflete a imposição de um “papel” de gênero, estendidos à pessoa gênero-dissidente, cuja reprodução é constantemente cobrada como “condição” para integrar a sociedade cisheteronormativa. Este enredo segue e faz lembrar que o Brasil, ao mesmo tempo que lidera as buscas em site pornô por transexuais, também é o país onde se verifica o maior índice de crimes transfóbicos⁶, sendo a expectativa de vida de pessoas trans

⁶ GERMANO, Felipe. Brasil é o país que mais procura por transexuais no RedTube — e o que mais comete crimes transfóbicos nas ruas. Super Interessante, Abril. Publicado em 18 de fevereiro de 2016, atualizado em 8 de maio de 2018. Disponível em:

estimada pelo IBGE em trinta e cinco anos⁷. Ademais, essa violência das ruas transparece quando

Rose conta que uma vez estava caminhando com um parceiro na rua quando um grupo de rapazes passou por eles gozando e falando: 'Daqui a pouco você vai ser comida'. Quando estava no motel transando, ela lembrou do que havia acontecido e começou a rir, porque o que aconteceu foi exatamente o contrário. Ela havia 'comido' o cara (MIRANDA, 1991, p. 6).

Evidenciada através da metáfora que restaura o referente ausente, ocultando o significado original da palavra e inserindo-a em uma hierarquia de significado diferente — “ser comida” —, essa violência insere o não-homem neste mesmo ciclo de objetualização, fragmentação e consumo (ADAMS, 2012). O ato da penetração enunciado como “comer” torna ausente a comparação à carne — e não se come carne sem a morte de um animal; ao fetichizar e evidenciar a fantasia da travesti “comendo” o cara, Miranda mantém oculta a violência provocada pela própria abominação deste sentimento na subjetividade dos homens que matam pessoas transgênero e travestis. Estes crimes, assim como a violência sexual e o feminicídio, são crimes enunciativos, que têm a função de comunicar algo aos pares, aos outros homens (SEGATO, 2018) — comunicam uma repulsa que é imposta pelo mandato de masculinidade, que cobra constantemente tal postura dos homens cisgênero heterossexuais — as primeiras

<https://super.abril.com.br/comportamento/brasil-e-o-pais-que-mais-procura-por-transexuais-no-redtube-e-o-que-mais-comete-crimes-transfobicos-nas-ruas/> Acesso em 25 de outubro de 2021.

⁷ BORTONI, Larissa. Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. Especial Cidadania, Senado Notícias, 20 de junho de 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional>. Acesso em 25 de outubro de 2021.

vítimas deste mandato. Rose é atravessada por ele quando Miranda diz que ela “não gostaria de pôr um filho no mundo de hoje”, pois segundo Rose

[...] esse mundo está muito louco. E se eu tivesse um filho travesti, não aceitaria. Não gostaria que ele fosse homossexual, pois se sofre muito sendo um. Mesmo que se queira sair das ruas, não se consegue. Há muito preconceito. Ninguém quer dar emprego para um travesti” (MIRANDA, 1991, p. 6).

Rose comunica uma estrutura de desigualdade, evidencia a falta de escolha. Adiante, Miranda diz que quando Rose “não está nas ruas, tenta se virar como pode: costurando ou fazendo um bico como cabelereira” (sic) — vemos então que a pessoa prostituída que até então se evidenciava pode ter outras habilidades, e mesmo que ninguém dê emprego, se vira como pode: “Na noite, chega a conseguir até duas transas. ‘Com cinco a oito transas já dá pra garantir dois dias em casa comendo legal’.”. Rose precisa trabalhar de três a quatro noites, conseguindo duas transas por noite, para ter dois dias em casa “comendo legal”. Que tipo de comidas ela não conseguiria acessar sem “cinco a oito transas” em 1991? Nesta busca pelo “alguém que a tire dessa”, Miranda afirma que

[...] ela quer unir-se a alguém que a ame, mas não agora, diz não ter sorte. Rose quer encontrar o amor, mas para ela o sexo é mais importante. Ter tantos parceiros significa buscar uma pessoa diferente em relação ao sexo. Agora ela só transa com camisinha, e acha muito importante ter consciência disso, pois já pegou muitas doenças venéreas, como sífilis e gonorréia. “Não vale a pena correr o risco”. Entretanto, disse já ter até transado com um parceiro que tinha AIDS, pois ele omitiu o fato (MIRANDA, 1991, p. 6).

A imagem da travesti associada ao sexo e a ISTs também reverbera o imaginário construído pela mídia do período; neste jornal o HIV/Aids é tema recorrente

durante as décadas de 80 e 90, quase sempre associado à pobreza, à população de rua e “trabalhadores do sexo”, para usarmos o termo que o capital designou para a venda do corpo do não-homem. Conforme Maksud (2009, p. 350), “a bibliografia socioantropológica aponta vários exemplos que permitem aferir o potencial dos meios de comunicação como importantes agências de socialização, responsáveis em grande parte pela difusão do estigma em torno do HIV/Aids”, apelidada de peste gay e câncer gay pela mídia. Guimarães e Ferraz afirmam que a formação discursiva à que a mídia se vinculava em relação ao HIV entre os anos de 1980 era o discurso técnico de prevenção, cuja “preocupação básica era circunscrever os chamados ‘grupos de risco’ e seus comportamentos ‘desviantes’”; tais noções “compunham o discurso da ciência e passaram a ser destacados como ‘carro-chefe’ das matérias sensacionalistas da mídia” (GUIMARÃES; FERRAZ, 2001, p. 95). Em 1991 o Ministério da Saúde havia lançado a campanha educativa “Se você não se cuidar, a aids vai te pegar” (SANTOS, 2006, p. 3), fortemente criticada pelas ONGs e especialistas que estavam à frente do combate à epidemia no país — uma das razões para as críticas era de que a campanha não tratava o uso do preservativo como principal forma de prevenção (BARROS, 2018). A afirmação sobre não ter sorte no amor traz possibilidades interpretativas quando Miranda diz que

Rose só transou com mulheres quando era mais nova, mas não gosta, prefere homens. Admite porém a possibilidade de um dia vir a se apaixonar por uma mulher. “Nunca briguei com mona (travesti) ou com amapô (mulher) por causa de homem”, diz. Em relação às mulheres ela diz que jamais um travesti poderia competir com uma. “Se um homem vivesse com uma mulher e estivesse de baco (transa) com um travesti, se tivesse que escolher, ficaria com a mulher” (MIRANDA, 1991, p. 6).

Neste trecho evidencia-se uma linguagem própria da comunidade da qual Rose faz parte — “mona”, “amapô”, “baco” — uma forma de subversão e resistência linguística que sempre fez parte da comunidade LGBTQIAP+ e hoje se consolida através da construção de uma gramática de gênero neutro e de conceitos como “não binário”, que suprem a demanda da visibilização do desviante na linguagem. Quando Rose diz que se o homem tivesse que escolher, ficaria com a mulher, está comunicando o mandato de masculinidade, pois essa estrutura social que impõe a heterossexualidade compulsória é a mesma que nega o direito a este homem de casar-se, assumir família, ter filhas com uma travesti e continuar a ser socialmente aceito. A experiência de pessoas não binárias é historicamente a de exclusão, de ocultação — válidas para suprirem fetiches e fantasias sexuais, mas não para apresentar à família e assumir responsabilidades afetivas. Talvez por isso Rose diga:

“Já tentei o suicídio várias vezes, mas sempre fui socorrida a tempo. Todas as vezes que tentei isso estava sob o efeito de drogas. De cara não teria coragem”. A droga está sempre presente em sua vida: “É muito difícil resistir”. Muitas vezes ela aparece até na hora da transa. Mas não gosta de usar. “A cocaína, por exemplo, tira todo o prazer do sexo” (MIRANDA, 1991, p. 6)

A representação da travesti como uma pessoa promíscua e hiperssexualizada não poderia deixar de incluir o item “usuária” na lista; suas razões para haver tentado suicídio várias vezes não são expostas, nem a razão que faz ser “muito difícil resistir” às drogas. Esses silêncios, o “não dito”, abrem espaço para a interpretação da travesti como uma pessoa infeliz, deprimida, viciada, ao passo que não questionam as emoções causadas pelas dificuldades da vida que Rose levava. Ainda assim, “Rose tem esperança de dias melhores, um mundo melhor, onde haverá mais respeito pelas

peessoas. Ela quer se realizar como travesti e como pessoa”. Miranda separa a travesti da pessoa — seria essa uma forma de comunicar uma animalização da travesti? Uma “não-pessoa”? Ou uma sugestão de “travesti” como um ofício, profissão, ou mesmo uma persona/personagem? Talvez a intenção da autora fosse dar visibilidade (na lógica de “dar voz” ao subalterno?) a uma travesti, e possivelmente o tenha feito acreditando estar rompendo normas do patriarcado, evidenciando a diversidade.

Sem embargo, independentemente de suas vontades e intenções, o texto de Miranda é composto pelas formações discursivas, pelas ideologias, pelo contexto sócio-histórico em que está inserida como sujeito; estes aparecem através da metáfora, da falha na enunciação, das fissuras, dos silêncios, do não dito. Tensionar essas fissuras poderia então provocar rupturas na construção dos sentidos — ao passo que o texto de Miranda em 1991 transmitia os discursos aqui apontados, a paráfrase, a estabilização, o retorno aos mesmos espaços do dizer, a própria existência da temática no jornal possibilita efetivamente uma ruptura de processos de significação, uma polissemia, um deslocamento que joga com o equívoco (ORLANDI, 2009). Quando então proposta uma leitura outra deste texto, busca-se compreender a relação entre a paráfrase e a polissemia, entender como o político e o linguístico se interrelacionam na constituição dos sujeitos e na produção dos sentidos, ideologicamente assinalados (ORLANDI, 2009). Esta compreensão dialoga com a noção de que o pessoal é político (KHEEL, 2020), e sendo todo dizer ideologicamente marcado, expor as violências que a metáfora oculta, tornar novamente literal aquilo que foi removido de seu significado, deslocado e tornado simbólico, é também uma

forma de resistência à colonialidade. Rose também é um destes sujeitos “deslocados” que provoca a fissura, o desvio, o equívoco, e isso transparece na linguagem de Miranda — naquilo que disse tanto quanto no que não disse.

Fonte

MIRANDA, Cristiane. Diário de um travesti. Opção: Jornal Zero, Florianópolis. Curso de Jornalismo da UFSC. Ano 9, n. 4, 11 de Novembro de 1991. p. 6. Disponível em: <http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/zero/zerojornais/zero1991004.pdf> Acesso em: 25 de outubro de 2021.

Referências

ADAMS, Carol J. *A política Sexual da Carne: A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

BARROS, Sandra Garrido de. Evolução e consolidação da política nacional de luta contra a aids (1990-2001). In: *Política Nacional de Aids: construção da resposta governamental à epidemia HIV/aids no Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 122-189. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523220303.0005>. Acesso em 26 de abril de 2021.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020. p. 120-138.

GUIMARÃES, Rodrigo; FERRAZ, Aidê Ferreira. Os principais discursos circulantes relacionados à epidemia de HIV e Aids no Brasil. *Revista Mineira de Enfermagem*. UFMG, 5(1/2), 2001. p. 93-100.

KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Editora Ape’Ku, 2019. p. 29-42.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020. p. 52-83.

MAKSUD, Ivia. O discurso da prevenção da Aids frente às lógicas sexuais de casais sorodiscordantes: sobre normas e práticas. *Physis*. Rio de Janeiro, 19(2), 2009. p. 349-369.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, Editora Pontes, 8ª edição, 2009.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos; OLIVEIRA, Dora Lúcia. Gênero e risco de HIV/Aids nas campanhas de educação em saúde através da mídia. *Anais 29ª Reunião Anual da ANPEd*. Caxambu-MG, 2006. Disponível em: <http://29reuniao.anped.org.br/trabalhos/trabalho/GT23-2294--Int.pdf>. Acesso em 26 de abril de 2021.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

Os corpos femininos são históricos: apontamentos sobre raça, gênero e colonialidade do saber

Female bodies are historic: notes on race, gender and coloniality of knowledge

Victoria Carvalho Junqueira¹

Essa comunicação foi construída a partir da revisão bibliográfica para o referencial teórico do meu projeto de doutorado, intitulado “Corpos femininos em discurso uma história das disputas de poder nos periódicos médicos e na imprensa feminina no Rio de Janeiro e em Salvador (1850-1899)”. O esforço inicial consistiu numa tentativa de delimitar os principais problemas que circundam a ideia da existência de um “corpo feminino” que seria universal e regulado pelas suas funções reprodutivas, fundantes da categoria do sexo enquanto “natureza feminina”. Ressalta-se, ainda, que a naturalização do sexo foi um processo acompanhado pela naturalização da raça, produzidos pela mesma matriz ideológica europeia colonial, a partir do período pós-iluminista.

A natureza feminina é uma acepção que remonta às ideias de filósofos iluministas europeus, como Jean Jacques Rousseau, e encontra desdobramentos em concepções conservadoras até os dias de hoje. Ideias difundidas tanto pelo senso comum, quanto em representações ficcionais, bem como no meio político traçam a relação entre o feminino e o destino último da maternidade, ditam que a capacidade intelectual feminina é limitada em razão de funções reprodutivas, ou que mulheres são dotadas de um estado emocional mais passivo.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade de Brasília.

Para a filósofa neozelandesa Susan Okin (1992), a herança filosófica deixada por pensadores ocidentais como os filósofos iluministas foi justamente o que possibilitou que tenhamos, ainda hoje, um sistema de pensamento que não viabiliza a plena inclusão das mulheres como sujeitos de pensamento e, portanto, de plenos direitos. Afirmando que tal herança filosófica continua sendo relevante, ela argumenta que a desigualdade de gênero nos dias de hoje é tributária dos seus pressupostos e conclusões.

A filosofia política ocidental tradicional consiste, geralmente, de escritos feitos por homens, sobre os homens e para os homens - e muitos deles justificam a existência de uma diferença sexual e uma necessária desigualdade entre sexos. Nos *Discursos sobre a Desigualdade* (1754), Rousseau afirmou falar sobre o homem, e torna-se claro que sua investigação trata de sujeitos masculinos (OKIN, 1992). Alguns filósofos da tradição se utilizavam de palavras que tratam do “ser humano”, mas ainda assim seu pensamento excluiu as mulheres. Kant é um exemplo, pois se utiliza de termos como “todos os seres racionais”, o que em tese incluiria até outros animais, mas não necessariamente inclui as mulheres (OKIN, 1992). Segundo Laqueur, é o período iluminista que marca a ascensão do modelo de “dois sexos opostos”. Em textos pré-iluministas, o discurso dominante enxergava os corpos femininos e masculinos como versões de um único sexo ordenadas numa hierarquia vertical e, num momento posterior, passou-se a enxergar os corpos dentro de uma estrutura horizontal de dois opostos.

Pretendo mapear uma disputa intelectual entre esse ideário circulado principalmente dentro do campo da medicina, que se difundiu junto à sociedade para fundamentar a existência de uma natureza feminina no senso comum, e as contestações femininas e feministas veiculadas concomitantemente. Os feminismos representam movimentos sociais e políticos heterogêneos, mas suas variadas correntes assumiram a função de questionar a naturalização da função reprodutora da mulher tal qual feita pela medicina, especialmente a partir da fundação das disciplinas de Obstetrícia e Ginecologia, cujas cadeiras remontam ao final do século XVIII na Europa, e começam no Brasil na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1872.

Laqueur (1992: 10) observa que, por volta de 1850, os cientistas europeus e estadunidenses já haviam descoberto que os órgãos reprodutivos dividiam uma origem embrionária comum: pênis e clitóris, lábios e escroto, testes e ovários. Laqueur questiona em que medida tais descobertas científicas revelaram que havia a existência de dois sexos opostos, ou buscou-se aplicar a tais descobertas uma divisão entre os sexos em função de uma “política de poder de gênero”:

“[...] ninguém estava muito interessado em procurar uma evidência de que havia dois sexos distintos, ou buscar pelas diferenças fisiológicas e anatômicas concretas entre homem e mulher, até que tais diferenças se tornaram politicamente relevantes. Foi apenas em 1759 que surgiu uma reprodução detalhada do esqueleto feminino num livro de anatomia para ilustrar sua diferença com relação ao esqueleto masculino. Até então houvera apenas uma estrutura básica para o corpo humano, e essa estrutura era a masculina. Quando as diferenças foram descobertas elas já estavam profundamente marcadas, na sua própria forma de representação, pela política de poder do gênero” (LAQUEUR, 1992: 10).

O objeto de pesquisa e as fontes documentais não são inéditas nem inovadoras. Pretendo, porém, acompanhar a disseminação das ideias que construíram e desconstruíram a existência da natureza feminina e encerraram-na nas funções reprodutivas do “corpo feminino”, bem como rastrear as rupturas nos sistemas de pensamento, acompanhando como certas ideias foram apropriadas por grupos sociais em diferentes momentos de inflexão no último século. O foco é a disputa de poder entre o conservadorismo e o feminismo.

Em 1792, a filósofa inglesa Mary Wollstonecraft (2017) respondeu aos Discursos de Rousseau, questionando a dependência das mulheres com relação aos homens e defendendo a educação de mulheres para que essas pudessem se desenvolver intelectualmente. A Wollstonecraft é atribuída algum tipo de “fundação” do pensamento feminista ocidental de cunho liberal, pensamento que também se fundou com base numa lógica colonialista. A disputa entre os discursos a favor da ampliação dos direitos das mulheres, portanto, também remonta ao fim do século XVIII.

De todo modo, Okin (1992) também apontou que os argumentos da filosofia política europeia tradicional que falavam de mulheres estão conectados à família. Wollstonecraft não fugiu a essa lógica: argumentou em seu tratado que as mulheres, uma vez que tivessem acesso à educação, tornariam-se melhores mães e esposas. Okin (1992:99) identificou no discurso de Rousseau parte fundamental da nossa atual cultura patriarcal, argumentando que o filósofo iluminista francês defendeu todas as afirmações mais comuns que racionalizaram a separação e a opressão das mulheres

ao longo da história do Ocidente. Por exemplo, Rousseau justificou a dominação masculina com base em diferentes padrões de moralidade para os sexos, uma vez que uma mulher promíscua representava um problema para a determinação da paternidade da prole. Além disso, ele justificava a necessidade de um controle masculino dentro da família porque as mulheres, por vezes, viam-se incapacitadas da tomada de decisões por causa de suas funções reprodutivas. Ainda, de acordo com Lange (2002: 34), o lugar da mulher na filosofia política de Rousseau é focado em dois temas principais: o primeiro é que a necessidade da existência da família e seus laços são base natural para o advento do “amor à pátria”; o segundo, que a certeza acerca de uma paternidade é conectada diretamente com o requerido para se instituir a propriedade privada. A desigualdade entre os sexos era fundada na razão e num ordenamento necessário da sociedade, visto que Rousseau atribuía às mulheres a culpa pela corrupção moral de uma sociedade (OKIN, 1992: 102-103).

Com o desenvolvimento da sociedade, fundava-se uma família patriarcal em que a mulher devia cumprir um papel específico: ser boa esposa e boa mãe, casta e subordinada ao seu marido. Ao tratar da educação de Sofia, em *Emílio*, Rousseau reconhece que em tudo que não depende do sexo, a mulher é igual ao homem, tem os mesmos órgãos, as mesmas necessidades e as mesmas capacidades (OKIN, 1992: 115-116). Contudo, as mulheres diferenciavam-se justamente pelo sexo, e pelo fato de que o seu sexo e suas capacidades reprodutivas as tornavam irracionais. Sofia devia se tornar uma fêmea desejável, casta e obediente, mãe devota e inquestionavelmente fiel (OKIN, 1992: 119).

Percebemos na crítica de Okin a Rousseau várias concepções problemáticas acerca da função da mulher na sociedade, que são prevaletentes no senso comum contemporâneo e que seguem embasando práticas sexistas ao redor do globo. Tal crítica é valiosa, mas deve ser localizada. A autora nigeriana Oyèrónkè Oyěwùmí (2021) observou que as feministas ocidentais, enquanto grupo, transformaram as "questões particulares" das mulheres em questões públicas, de forma necessária e bem sucedida. Contudo, universalizaram sua experiência para o resto do mundo: muitos conceitos feministas estariam enraizados na família nuclear ocidental, generificada por excelência: há o homem-provedor e a mulher-dona-de casa.² Como raça e classe não variam nesse modelo de família, o feminismo branco, preso no interior dessa família, não enxerga raça e classe.

Conforme elaborado por Sueli Carneiro (2005), ocorre que, em países de herança colonial, houve a construção da negritude enquanto uma alteridade do não-ser humano. Nas palavras da autora, "é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não-ocidental ao seu grupo específico. É nossa compreensão que, ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro" (CARNEIRO, 2005: 28).

Há, ainda, filósofas contemporâneas no norte que criticam a universalização de categorias do pensamento ocidental para o Sul Global, como em momentos anteriores

² Esse modelo não é por acaso. Como apontou Pateman (1990: 188), foi o princípio orientador das políticas de welfare no mundo anglossaxão ao longo do século XX, que concediam auxílios sociais às mulheres desde que fossem mães ou esposas, excluindo outras mulheres pobres solteiras e sem filhos.

já o fizeram, no Brasil, Lélia González e Sueli Carneiro. É o caso de Judith Butler (2003: 33), que chamou a atenção para “gestos totalizantes do feminismo” que são também colonizadores, afirmando que a lógica colonial não é exclusivamente masculina.³ O racismo epistêmico ainda impera em nossas universidades, centros de produção de conhecimento científico importantes para a sociedade. E no caso brasileiro, trata-se de uma sociedade fundada num pacto colonial racista e patriarcal. Da mesma maneira, as universidades também foram fundadas com base na episteme europeia desenvolvida na época moderna, e são justamente as pensadoras e os pensadores do Sul Global que atacam a episteme sexista, racista e colonialista com mais veemência, embora seja verdade que, eventualmente, encontrem aliadas no Norte, como as pensadoras supracitadas.

Segundo Elsa Dorlin (2021: 16-18), os anos 1970, na França, trouxeram a transformação da consciência de si das mulheres, transformando a categoria “mulheres” em sujeito político através da desindividualização de experiências individuais, revelando uma condição social e experiência histórica comum. Ainda, Dorlin (2021: 16) atribui à organização política das mulheres em torno do feminismo uma transformação epistêmica:

³ Soma-se à Butler a crítica da filósofa estadunidense Susan Buck-Morss (2011), que também aponta para problemas no universalismo da filosofia política ocidental em termos raciais, quando analisa o uso da “metáfora da escravidão” no iluminismo filosófico europeu, artifício retórico caro aos iluministas durante o auge da exploração da mão-de-obra africana escravizada. Sueli Carneiro (2005: 29) vai mais além e, a partir das categorias heideggerianas de “ser ôntico” e “ser ontológico”, mostra como tal exclusão aprisiona as pessoas racializadas às suas “particularidades”, impondo a raça como um aspecto particular e o branco como o universal. Similarmente, o sistema colonial produziu tal separação entre o masculino branco e o feminino branco e não branco, de formas distintas.

Ao causar um curto-circuito no saber dominante, e, mais particularmente, no ginecológico ou sexológico, as mulheres produziram saberes sobre sua sexualidade e sua saúde, reapropriaram-se de seu corpo, inventando ou experimentando técnicas de prazer e de cuidado (DORLIN, 2021: 16).

A autora se refere, no contexto francês, ao que foi chamado de “expertises selvagens”. Meu projeto busca tensionar as transformações que os movimentos de mulheres trouxeram no ideário dominante acerca do “funcionamento” do corpo feminino e como ele limita a existência das mulheres.

Ainda segundo Dorlin (2021: 18), o saber feminista pode ser definido como uma genealogia no sentido foucaultiano:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para desassujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico.

Essa pesquisa também está embebida da concepção da “epistemologia do standpoint”, que visa produzir uma “ciência melhor”, valorizando determinados aspectos das experiências das mulheres e esclarecendo as posições/visões de todo sujeito cognoscente (DORLIN, 2021: 23). Pretendo jogar com a seguinte tensão desenvolvida por Dorlin:

[...] o desenvolvimento da epistemologia feminista marca certa ruptura com as tentações e as tentativas de algumas feministas de contrabalancear o patriarcado 'estrutural' das sociedades mediante a investigação de sociedades matriarcais: o desafio aqui está em que esses contraexemplos poderiam invalidar a crença em uma opressão das mulheres trans-histórica e transversal a toda forma de sociedade. Porém, a questão das estruturas patriarcais das sociedades é, antes de tudo, uma questão epistemológica: a maioria das sociedades observadas e declaradas patriarcais remete a uma

metodologia distorcida. Ora, ao objetivar a situação/visão generificada [genrée] dos sujeitos cognoscentes, chega-se a uma compreensão melhor, a uma observação mais rigorosa de seus objetos.

As autoras escolhidas para confrontar a construção do modelo binário de gênero, tal como articulado por intelectuais desde o período iluminista, em especial no discurso médico, colocam em cheque o “corpo feminino” sob diversos aspectos. Butler (1993, 2019), questiona a materialidade do corpo e a materialidade do “sexo”, bem como a diferenciação sexo/gênero elaborada por feministas de gerações anteriores, notadamente Simone de Beauvoir. Oyěwùmí (2021) põe em cheque a universalidade do gênero ao expor os efeitos que a colonização britânica produziu na concepção de “diferença sexual” entre os iorubás desde o século XIX, acusando também a impossibilidade de se enxergar mulheres brancas e negras, europeias e africanas, enquanto possuidoras de um corpo cujos signos são interpretados da mesma maneira. Vergès (2017, 2020), por sua vez, demonstra a pluralidade de corpos femininos no mundo contemporâneo global, ainda sob o prisma da crítica decolonial, acusando também disputas entre feministas europeias e mulheres de terceiro mundo.

De todo modo, ainda que levando em consideração a teoria interseccional, nos dias de hoje, será que as mulheres ainda possuem um elo em comum que as unem enquanto classe política, em razão da opressão do gênero? Feministas do Norte Global como Okin e Pateman (1990) apontam que, mesmo que tenham conquistado a cidadania em grande parte do mundo, as mulheres ainda não alcançaram igualdade econômica e social em relação aos homens. Porém, Bhattacharya (2019) racializa

essa crítica no contexto norte-americano para demonstrar que mulheres brancas não estão em desvantagem econômica com relação a homens racializados.

No século XXI, a tríade raça-classe-gênero foi consagrada dentro dos estudos das ciências humanas e sociais, que tentam lidar com tais apagamentos históricos. Apesar da crítica de uma esquerda marxista mais tradicional a uma esquerda contemporânea “fragmentada” demasiado focada em “políticas identitárias” ou num “identitarismo” individualizante, a teoria feminista, os estudos de sexualidade, de raça e cultura forneceram uma nova profundidade ao marxismo, tornando-o mais plural. Como afirmou Bhattacharya (2019: 101-102), “o marxismo, apesar de tropeços históricos realizados em seu nome, permanece sendo a melhor maneira de entender a opressão sob o capitalismo e oferece pistas de como acabar com ela”. Resta acrescentar ao marxismo uma chave de compreensão do patriarcado e da opressão racial.

Collins e Bilge (2021: 19) lembram que "o uso da interseccionalidade enquanto categoria analítica significa que ela pode assumir diferentes formas, pois atende a uma gama de problemas sociais". Surgirá mais adiante, nessa pesquisa, as relações articuladas entre distintas categorias como classe, raça, gênero e sexualidade, através da interseccionalidade. Em um primeiro momento, percebe-se que a Ginecologia e a Obstetrícia produzem dispositivos de controle sobre o corpo feminino branco de classe superior e também sobre o corpo feminino negro e escravizado, ainda que de formas distintas. Mas como afirmam Collins e Bilge (2021: 47), o foco da interseccionalidade é ressaltar a “relacionalidade” entre as categorias, fornecendo

uma estrutura para elas. Segundo as autoras: "A relacionalidade abrange uma estrutura analítica que muda o foco da oposição entre as categorias (por exemplo, as diferenças entre raça e gênero) para o exame de suas interconexões".

São exemplos nas fontes históricas dos periódicos médicos trabalhados por mim: A mulher branca é frágil, histérica, tem de ser protegida. A mulher negra é insensível à dor, pode ser abusada – ideia de um "supercorpo negro" (OWENS, 2017). Muitas mulheres negras no meu período (século XIX) aparecem nos periódicos enquanto "escravas". De acordo com Roth (2020: 174),

Ao longo do século XIX os médicos brasileiros atribuíram à reprodução o papel de fundação nacional, enfatizando o papel "natural" das mulheres enquanto mães. Na primeira república, contudo, o campo médico brasileiro se aproveitou de um novo clima político para se introduzir enquanto ator político importante no campo da família.

Na fundação da República do Brasil, foi concedida às mulheres a participação dentro da família nuclear, enquanto mães e esposas. As ideologias que orientaram tal papel foram, principalmente, o maternismo e a eugenia veiculada pela imprensa e pelas teses médicas, a ser mais profundamente exploradas no decorrer da pesquisa.

Referências

BHATTACHARYA, Tithi. "O que é a teoria da reprodução social?", *Revista Outubro*, n. 32, 2019, pp. 101-113.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021, 285p.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 235p.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Suel. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DORLIN, Elsa. *Sexo, gênero e sexualidades: Introdução à teoria feminista*. São Paulo: Ubu, 2021.

LANGE, Lynda. *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. PSU University Press, 2002.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, 1992.

PATEMAN, Carole. *The disorder of women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford University Press, 1990.

OKIN, Susan. *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press, 1992.

OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, 323p.

OWENS, Deirdre Cooper. *Medical Bondage: Race, Gender and the Origins of American Gynecology*. The Georgia University Press, 2017, 182p.

ROTH, Cassia. (2020). *The Degenerating Sex: Female Sterilisation, Medical Authority and Racial Purity in Catholic Brazil*. *Medical History*, 64(2), 173–194. <https://doi.org/10.1017/mdh.2020.2>

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERGÈS, Françoise. *Les ventres des femmes: Capitalisme, racialisation, féminisme*. França: Éditions Albin Michel, 2017. 229p.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.