



A CRÍTICA FEMINISTA DA REPRESENTAÇÃO E DO GÊNERO COMO CATEGORIA UNIVERSAL: CAMPO DE DISPUTAS

 10.5935/2177-6644.20230012

FEMINIST CRITIQUE OF REPRESENTATION AND
GENDER AS A UNIVERSAL CATEGORY: FIELD OF
DISPUTES

CRÍTICA FEMINISTA A LA REPRESENTACIÓN Y AL
GÉNERO COMO CATEGORÍA UNIVERSAL: CAMPO
DE DISPUTAS

Valeska Bassi de Souza *

 <https://orcid.org/0000-0003-4323-6593>

Resumo: O objetivo desse artigo é estabelecer uma discussão bibliográfica acerca do feminismo nos contextos das teorias da modernidade e da pós-modernidade, com foco na crítica à homogeneização dos sujeitos do movimento feminista, como estratégia mobilizadora de força política. De forma não menos importante, estabeleço ainda uma discussão sobre gênero, questionando sua aplicabilidade irrestrita a todas as sociedades e grupos étnicos, além de fazer um comparativo entre mulheres racializadas e brancas com relação ao casamento e à maternidade, que se estabeleceram enquanto dois grandes mitos relacionados ao “destino biológico e social” das mulheres.


Palavras-Chave: Movimento Feminista. Estudos de Gênero. Raça. Classe.

Abstract: The purpose of this article is to establish a bibliographical discussion about feminism in the contexts of theories of modernity and postmodernity, focusing on the critique of the homogenization of the subjects of the feminist movement, as a strategy to mobilize political force. Not less important, I also establish a discussion about gender, questioning its unrestricted applicability to all societies and ethnic groups, in addition to making a comparison between racialized and white women in relation to marriage and motherhood, which have established themselves as two great myths related to the “biological and social destiny” of women.

Key-words: Feminist Movement. Gender Studies Race. Class.

Resumen: El propósito de este artículo es establecer una discusión bibliográfica sobre el feminismo en los contextos de las teorías de la modernidad y la posmodernidad, centrándose en la crítica a la homogeneización de los sujetos del movimiento feminista, como estrategia para movilizar la fuerza política. No menos importante, establezco también una discusión sobre género, cuestionando su aplicabilidad irrestricta a todas las sociedades y grupos étnicos, además de hacer una comparación entre mujeres racializadas y blancas en relación al matrimonio y la maternidad, que se han consolidado como dos grandes mitos relacionados al “destino biológico y social” de las mujeres.

Palabras-clave: Movimiento Feminista. Estudios de Género. Raza. Clase.

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES). 
<http://lattes.cnpq.br/2273260960558913> - E-mail: valeska.bassis@gmail.com.

Introdução

As mulheres enquanto sujeitos históricos estiveram por muito tempo ausentes, principalmente, na história tradicional. Isso deve-se a alguns fatores. Mulheres brancas e de classe média foram relegadas ao campo do privado (lar), enquanto as narrativas históricas privilegiavam o que acontecia no espaço público, especialmente no âmbito político e econômico. As mulheres negras e racializadas não eram vistas como mulheres, tampouco como seres humanos. Por tudo isso, as mulheres estavam fora do campo de produção de documentação oficial, que foi por muito tempo fonte para pesquisas históricas.

Mas ainda que apareçam, capturadas pelo Estado, não interessavam ao projeto de produção de conhecimento masculino. Duval Muniz de Albuquerque Jr. (2019, p. 39) afirma que os primeiros textos históricos “[...] nasceram para narrar, tentar entender e deixar como exemplos os feitos guerreiros realizados por homens engalfinhados nos campos de batalha”. A partir do entendimento da ausência das mulheres na narrativa historiográfica, revela-se urgente pensá-las enquanto sujeitos de pesquisa histórica. Além disso, faz-se necessário voltar a compreensão às categorias que indubitavelmente emergem juntamente com elas e que propiciaram espaço e visibilidade no campo da pesquisa.

Pretendo estabelecer aqui uma discussão sobre o movimento feminista e seus diálogos e enfrentamentos diante das teorias da modernidade e da pós-modernidade, principalmente com relação às discussões concernentes à representatividade, bem como os problemas e possibilidades levantadas por cada pensamento/vertente.

Em um segundo momento, discuto o problema de se aplicar o gênero enquanto categoria universal às mulheres. Estabeleço um recorte de classe e raça para investigar como as mulheres são impactadas de formas diferentes, com mais ou menos intensidade, a depender das camadas de opressão que as atingem. Além disso, traço uma discussão acerca do casamento e da maternidade, dois dos grandes mitos que se estabeleceram como “destino” das mulheres, tendo como referência uma feminilidade branca moderna do final do século XIX e início do século XX. A escrita está baseada apenas em fontes bibliográficas, e apesar de, em alguns momentos avançar ao século XXI ou recuar ao XIX, a maior parte da discussão se situa no século XX.

Feminismo e representação: modernidade e pós-modernidade

Existem muitos pontos de conflito e muitos debates entre autoras/es com relação a essas perspectivas de pensamento. Conforme Wagner Geminiano dos Santos (2012) às discussões que

orbitam a produção do saber histórico diante do dualismo entre os campos do moderno e pós-moderno foram colocadas em tal patamar que, além de terem sido construídos como antagônicos, parecem também incomunicáveis e irreconciliáveis (SANTOS, 2012, p. 137). Ele diz ainda que o debate parece ter ficado “[...] engessado e cristalizado em torno daquelas duas rubricas, que hora aparecem como conceitos, ora como objetos, ora como nomeadores de uma época, de um tempo, de uma condição histórica, quando não como delineadores do próprio fazer dos historiadores [...]” (SANTOS, 2012, p. 138).

As demandas feministas do início do século XX fizeram emergir promessas de reconstrução social ecoadas pela modernidade. No entanto, quando o movimento começa a questionar a sua perspectiva liberal moderna, pautado na conquista de direitos civis é que se passa a suspeitar da “[...] convivência harmônica entre modernidade e formas institucionalizadas ou espontâneas de discriminação sexual na sociedade” (SORJ, 2019, p. 103), e por isso há uma aproximação com a teoria pós-moderna. Para compreender o ponto de conflito, apresento autoras/es de definem e discutem a relação entre as teorias modernas e pós-modernas.

Os autores Rosalind O'Hanlon & David Washbrook (2006), utilizam a obra de Prakash (1990), intitulada *Escrevendo Histórias pós-orientalistas do terceiro mundo: perspectivas da Historiografia da Índia* [*Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*], para tecer uma crítica às teorias pós-modernas, pós-estruturalistas e pós-coloniais a partir de uma discussão sobre as políticas de representação. Segundo eles, as teorias pós-modernas e pós estruturalistas são muito utilizadas para estudar histórias e culturas não europeias, e que elas se pretendem despolitizadas e resistentes “[...] a toda teoria sistematizadora ou totalizadora e sua recusa em estabelecer novos fundamentos na história, cultura e conhecimento”¹ (O'HANLON; WASHBROOK, 1992, p. 249, *tradução nossa*).

No entanto, os autores advertem que é necessário cuidado com as tendências das “‘política da diferença’ e ênfases pós-modernistas no descentralizado e no heterogêneo”² (O'HANLON; WASHBROOK 1992, 246, *tradução nossa*). Argumentam ainda que é necessário pensar com mais atenção exatamente do que estariam se emancipando e alertam que essas abordagens podem estar criando dificuldades que envolvem as políticas de representação, principalmente por pensar as identidades descentralizadas.

¹ Original: “to all systematizing or totalizing theory and its refusal to set up ‘new foundations in history, culture and knowledge’”.

² Original: ‘politics of difference’, and postmodernist emphases on the decentered and the heterogeneous’.

Seguindo sua crítica, O'Hanlon & Washbrook (1992) elencam que Pakash (1990) quer rechaçar a universalidade por conta das ideias pós-modernas que ele defende, mas que, ao mesmo tempo, ele acredita no engajamento político como forma de emancipação. Ele tenta então achar uma resposta a esse problema e encontra impedimentos, porque a ideia da pós-modernidade é de implosão, em termos genéricos, das formas de sistematização universais.

A crítica não é tão somente historiográfica, no sentido de que essas perspectivas, na visão dos autores, não sustentam uma abordagem histórica, mas também de que elas dificultam a luta política, por proporcionar uma pulverização das identidades. Isso tudo gera um impasse na organização dos grupos, já que dentro das teorias pós-modernas, toda identidade, além de ser provisória, é fluida e única, gerando dificuldade em encontrar formas coletivas de emancipação.

O texto de O'Hanlon & Washbrook (1992) fala do contexto historiográfico da Índia, mas nada impede que pensemos a crítica a partir de uma perspectiva teórica geral. Segundo os autores:

Se desejamos manter alguma visão da luta política como potencialmente emancipatória, mas ao mesmo tempo nos recusamos a definir quais podem ser as estruturas e trajetórias mais amplas de tal luta, alegando que isso constituiria uma forma totalizante de análise, empurramos o fardo de representar tal política e suas trajetórias para aqueles que estão em luta. Isso não é apenas por padrão³ (O'HANLON; WASHBROOK 1992, p. 254, *tradução nossa*).

Para eles, esse problema gerado a partir da agenda pós-moderna de negação das categorias sistematizadoras e universalizantes levaria ao que se chama no texto de princípio da autorrepresentação. Ele consistiria no próprio meio de recuperar histórias e identidades suprimidas. Ou seja, a ideia de que sujeitos individuais são capazes de se emancipar, exclusivamente a partir de suas próprias experiências no mundo, de falar por si mesmos.

No entanto, para O'Hanlon & Washbrook (1992) à medida que os pós-modernos compreendem isso como autorrepresentação, eles esvaziam outros espaços de luta e de reconhecimento da ação política, inclusive a história, porque é uma forma universalista e essencialista que, em contrapartida, a teoria pós-moderna rechaça no pensamento humanista ocidental. Os autores defendem que “[...] argumentar que precisamos dessas categorias de alguma forma não implica de forma alguma um retorno às concepções indiferenciadas e estáticas do humanismo liberal do século XIX”⁴ (O'HANLON; WASHBROOK, 1992, p. 256, *tradução nossa*).

³ Original: ‘If we do wish to hold to some view of political struggle as potentially emancipatory, yet simultaneously refuse to define what the larger structures and trajectories of such struggle might be, on the grounds that this would constitute a totalizing form of analysis, we push the burden of representing such a politics and its trajectories onto those who are in struggle themselves. This is not just by default’.

⁴ Original: ‘To argue that we need these categories in some form does not at all imply a return to the undifferentiated and static conceptions of nineteenth-century liberal humanism’.

Diretamente sobre o feminismo, O'Hanlon & Washbrook (1992) alertam que, apesar do movimento questionar a categoria 'mulheres', é necessário que, em determinados momentos e para fins políticos específicos, continuem mantendo-a. Pois, caso se abandone a categoria 'mulheres' e se acate que todas tem uma trajetória e opressões diferentes, o movimento dissolveria seu próprio sujeito. Para eles:

O próprio pós-modernismo não pode fornecer uma teoria ou fazer o movimento para a agência, precisamente porque considera todo conhecimento como corrompido e cúmplice. Porque sua preocupação final é com a mudança social real, o feminismo pode e deve fazer esse movimento, o que também mantém aberta a possibilidade de que possa haver algumas formas de conhecimento que são emancipatórias ao invés de maculadas e cúmplices e que são medidas contra sua utilidade para propósitos feministas ao invés de do que contra os padrões positivistas invertidos da epistemologia pós-moderna⁵ (O'HANLON; WASHBROOK 1992, p. 257, tradução nossa).

Bila Sorj em seu texto intitulado *O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade* originalmente de 1992 e republicado em 2019, elenca três elementos centrais suscitados a partir da teoria feminista construída com base nas teorias sociais modernas. Um deles refere-se justamente à identificação de um sujeito histórico de transformação, ou seja, a questão levantada e discutida por O'Hanlon & Washbrook (1992). Para Sorj (2019), dentro da teoria moderna entende-se que se faz necessário um ator feminino coletivo, com interesses e identidades comuns e que compartilham da mesma posição em sociedades patriarcais. Se admitiria aqui que movimentos político-sociais precisam de uma unidade, de um agente coletivo para garantir força de ação. Na perspectiva da luta, a generalização de uma categoria seria estratégica no sentido de criar a ideia de um movimento com pautas em comum, porque isso auxiliaria na mobilização e na luta por direitos.

Para Judith Butler (2003), o termo "mulheres" não é estável, nem permanente, e seria excludente, tendo em vista que:

[...] há o problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo *mulheres* denote uma identidade comum. Ao invés de um significante estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende descrever e representar, *mulheres* - mesmo no plural - tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade (BUTTLER, 2003, p. 20).

Com relação à essa argumentação de que esse sujeito homogêneo do feminismo é evocado por medo de que a fragmentação operada pelas teorias pós-estruturalistas fizesse o movimento

⁵ Original: 'Postmodernism itself cannot provide a theory for or make the move to agency, precisely because it regards all knowledge as tainted and complicit. Because its ultimate concern is with real social change feminism can and must make this move, which also keeps open the possibility that there may be some forms of knowledge which are emancipatory rather than tainted and complicit and which are measured against their usefulness for feminist purposes rather than Against the inverted positivist standards of postmodernist epistemology'.

enfraquecer, perder legitimação política e fracassar, a autora é enfática em afirmar que “[...] fazer apelos à categoria das mulheres, em nome de propósitos meramente ‘estratégicos’, não resolve nada, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam” (BUTTLER, 2003, p. 22).

Angela Davis em *A liberdade é uma luta constante* (2018), conclama que, desde o final do século XX, aconteceram muitas discussões a respeito da categoria mulher e quem deveria ser incluída ou excluída dela. Tendo em vista que o movimento feminista difundido neste período era majoritariamente branco, liberal, elitista e excludente, fica evidenciada a resistência de mulheres de minorias étnicas ou brancas da classe trabalhadora a se declararem enquanto feministas, primeiro porque eram excluídas, e segundo, que não se identificavam com as pautas propostas pelo movimento nesse momento.

Davis (2018) diz que, por muito tempo acreditou-se que, repensar a categoria ‘mulher’ e resolver o problema de exclusividade de modo efetivo seria agregar os sujeitos femininos antes excluídos, mas “[...] o que nós não percebemos na época foi que teríamos que reescrever toda a categoria, não simplesmente incorporar mais mulheres em uma categoria inalterada do que significa ‘mulher’” (DAVIS, 2018, p. 93).

Diretamente sobre representação, Butler (2003, p. 1) diz que ela é “[...] a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres”. Mas, de que forma esse processo se dá? A filósofa é categórica quando defende que as instituições jurídicas as quais dizem representar os sujeitos são as mesmas que constroem esses sujeitos. Assim, “[...] os domínios da ‘representação’ política e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito” (BUTTLER, 2003, p. 18).

Pensando com Foucault, a partir da obra *História da sexualidade (Vol. 1)*, ela alega que “[...] os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (BUTTLER, 2003, p. 18). Ela diz que pode parecer que esses sistemas operem apenas no sentido de negar, limitar, proibir, regulamentar, controlar e, às vezes, até proteger esses grupos políticos. Se assim o é, qual sentido teria em afirmar que essas estruturas promovem os sujeitos a quem eles amparam? Porque é operando dessa forma que eles decidem quem será representado, a partir de quais códigos e normas, decidem quem são genuinamente as “mulheres” do feminismo como movimento político que serão legitimadas.

Se esta análise é correta, a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como ‘o sujeito’ do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional. E assim, o sujeito feminista se revela discursivamente constituído -, e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação, o que se tornaria politicamente problemático, se fosse possível demonstrar que esse sistema produza sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produza presumivelmente masculinos. Em tais casos, um apelo acrítico a esse sistema em nome da emancipação das ‘mulheres’ estaria inelutavelmente fadado ao fracasso (BUTTLER, 2003, p. 18-19).

Nesse sentido, essa política representacional acaba sendo, emprestando as palavras de Butler (2003), uma fábula, uma ficção, porque apenas reconhece como sujeitos aqueles que atendem às regras que eles mesmos impuseram. Isso acontece de forma a naturalizar esses processos, ocultando-os, fazendo parecer que os sujeitos são a-históricos. É nessa conjuntura que se forja essa necessidade “indispensável” de se criar um grupo homogêneo, que, com a desculpa de impulsionar a luta política, apaga as diferenças e promove a desigualdade. É por tudo isso que “[...] a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação” (BUTTLER, 2003, p. 19).

Nesse sentido, não há como recusar a política representacional, e nem acreditar que isso seja possível. Para Butler (2003), o movimento deveria agir no sentido de criticar “[...] as estruturas jurídicas da linguagem e da política que constituem o campo contemporâneo do poder”, porque são elas que criam discursivamente, engendram, naturalizam e fixam as categorias de identidade, sendo necessário repensá-las dentro da política feminista, no intuito de “[...] libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui” (BUTTLER, 2003, p. 23).

Bila Sorj (2019) argumenta que o movimento feminista, principalmente no contexto do Brasil pós-1960, nunca chegou perto de promover um discurso único ou uma identidade coletiva única, “[...] essa identidade uniforme pareceu sempre muito distante; e, paradoxalmente, quanto mais disseminado e forte se encontrava o movimento, mais prosperava identidades ‘sobrenomeadas’: mulheres rurais, mulheres sindicalistas, mulheres negras [...]” (SORJ, 2019, p. 102).

A pós-modernidade, entendida por Sorj (2019) como crítica da universalidade, forneceu elementos que favoreceram a proliferação de múltiplas identidades e a emergência de vozes anteriormente oprimidas pelos discursos que se pretendiam universais. Dessa forma a

pós-modernidade coloca em xeque a estratégia de universalizar os sujeitos em prol de fortalecer politicamente o movimento e garantir força e legitimidade.

Por tal efeito a crítica pós-moderna “[...] nega, então, ao feminismo sua alegação de ter descoberto alguma ‘verdade’ histórica geral da opressão da mulher” (SORJ, 2019, p. 105) e, por isso, todas as grandes narrativas serão questionadas. A base universal para o feminismo e a tentativa, por exemplo, de definir “patriarcado”⁶ também como universal, como se em todas as sociedades houvesse uma “[...] estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina” (SORJ, 2019, p. 105) será um grande alvo de crítica não só de Sorj, mas também de Butler.

Gênero: categoria universal ou inventada?

Muitas categorias foram e são criadas para distinguir os indivíduos. Diferentes grupos de diferentes nações e etnias estabeleceram os seus próprios critérios para tal. Assim, o gênero surge na sociedade ocidental baseado em como a diferença sexual biológica - anatômica - se expressa com relação à posição dos indivíduos de cada sexo social e culturalmente. Joan Scoot (1995) é uma das grandes referências com relação à definição de gênero. A autora o entende enquanto uma categoria de análise utilizada para teorizar as distribuições desiguais de poder, originadas da relação entre os gêneros e seus procedimentos de naturalização dessas desigualdades pretensamente “naturais”.

Conforme Adriana Piscitelli (2009), a partir da década de 1930 houve a difusão do conceito de papel social, que definiu os lugares destinados a cada um na sociedade ocidental baseada no gênero. No entanto, ela ressalva que esses papéis não são fixos e argumenta que em determinadas sociedades indígenas, por exemplo, havia variação das atividades que eram terminantemente masculinas ou femininas. O gênero teve impacto na teoria social do movimento feminista mais propriamente a partir de 1970.

Com o surgimento de novas teorias e categorias de análise, como a interseccionalidade, os estudos pós-coloniais e decoloniais, começa-se a rejeitar mais firmemente essa categoria de análise quando aplicadas a grupos e etnias não ocidentais.⁷

⁶ O artigo não tem como objetivo discutir o conceito de patriarcado. Ver mais em: DELPHY, 2009.

⁷ O pensamento pós-colonial foi um movimento teórico voltado ao desenvolvimento de trabalhos com conceituações e categorias com o objetivo de pensar o processo de colonização na África e Ásia entre os séculos XVIII e XX entendendo que as categorias do pensamento europeu não eram suficientes para explicar a colonialidade. Já a decolonialidade surge do movimento de radicalizar e relocalizar as correntes pós-coloniais elaboradas na Ásia e África promovendo um “giro decolonial”, defendendo a partir de então a elaboração de categorias e conceitos próprios, mais ligados ao contexto diferenciado da América Latina. Ver: LANDER, 2005.

A data da primeira publicação de *Problemas de Gênero* é da década de 1990, e nele Butler (2003, p. 20) afirma que essa teorização feminista do gênero e sua urgência de homogeneização já vinham sendo apontadas como equivocadas, “[...] por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe [...]” e pela tentativa de apagar e colonizar culturas não ocidentais, na iminência de confirmar noções ocidentais de opressão nessas culturas.

Oyèrónké Oyěwùmí (2021), professora e pesquisadora nigeriana, ao estudar um grupo dentre os povos iorubás, faz a crítica sobre a imposição das categorias de gênero ocidentais às sociedades não ocidentais, às quais essas categorias não cabem. Segundo ela, a categoria ‘mulher’ “[...] que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 15).

Oyěwùmí escancara a centralidade da biologia e do corpo físico na construção da diferença na cultura ocidental, de como existe um raciocínio corporal, uma interpretação biológica do mundo social. Ela diz que essa importância ao corpo no ocidente acontece porque aqui o mundo é percebido pela visão, o que ela vai chamar de “cosmovisão” ocidental. Diante disso, a autora defende que para povos não ocidentais, e mais especificamente os iorubás, o termo cosmopercepção seria mais adequado e inclusivo, visto que “[...] em culturas nas quais o sentido visual não é privilegiado, e o corpo não é lido como um modelo da sociedade, as invocações da biologia são menos prováveis de ocorrer [...]” logo, privilegiariam outros sentidos (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29).

Oyèrónké Oyěwùmí (2021) faz a crítica à noção preconcebida de gênero como uma categoria social universal. Ela defende que o surgimento da categoria gênero foi importante para o movimento feminista dos anos 1960, quando se acreditava que o sexo era biológico e o gênero socialmente construído. No entanto, ela adverte que se o gênero é socialmente construído:

[...] então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi ‘construído’ e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 39).

Segundo a autora, dizer que o gênero é socialmente e historicamente construído e que a subordinação das mulheres é universal são afirmações contraditórias, posto que se o gênero é cultural, ele pode variar conforme as diferentes sociedades, e nem mesmo ter surgido em todas as

sociedades universalmente. Sendo assim, em determinadas sociedades, poderia nem mesmo haver a categorização de ‘mulheres’ e muito menos a universalização da subordinação dessa classe. Tratando especificamente sobre a cultura Oyó, povo iorubá que é objeto de pesquisa de Oyěwùmí, ela diz que antes do século XIX:

[...] a sociedade era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras. Ou seja, a ‘fiscalidade’ da masculinidade ou feminilidade não possuía antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais. A hierarquia social era determinada pelas relações sociais. Como apontado anteriormente, a maneira como as pessoas estavam situadas nos relacionamentos mudava dependendo de quem estava envolvida e da situação particular. O princípio que determinava a organização social era a senioridade, baseada na idade cronológica. Os termos de parentesco iorubá não denotam gênero; e outras categorias sociais não familiares também não eram especificamente marcadas por gênero (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 43).

Segundo ela, independe de quem pesquisa, se esse indivíduo assumir uma posição etnocêntrica e imperialista e forçar as categorias de gênero em sua investigação, ele vai encontrá-las, independente delas existirem ali ou não.

Assim, é preciso destacar que a construção dos estereótipos de gênero de forma generalizada se deu em contexto ocidentalizado e branco. Enquanto as mulheres brancas foram descritas como frágeis e carentes de ajuda, as mulheres negras estavam passando pelo processo de desumanização, primeiro com a escravização e com tudo derivou desta condição perversa.

Além do gênero, outra categoria elaborada com o intuito de demarcar as diferenças foi a de raça. Em retrospecto histórico Kabengele Munanga (2003) diz que a classificação dos seres vivos por raça começou com a zoologia e a botânica. Posteriormente houve a utilização do conceito com base ideológica cristã num contexto de colonização, para que brancos europeus diferenciassem o “outro”, aquilo que é diferente dele. No século XVIII, o iluminismo se apropria da raça para explicá-la via ciências naturais e posteriormente a biologia e estabelecem uma hierarquia, e o critério foi a cor da pele. No século XIX, se adiciona outros critérios morfológicos e emerge com grande força o racismo científico que serviram de base para eugenia (STEPAN, 2005).

No século XX fica determinado cientificamente que raça não é uma realidade biológica, existindo apenas do ponto de vista social enquanto um marcador para teorizar hierarquia estabelecida historicamente, que forjou sobre si toda uma estrutura de dominação dos povos não brancos. Portanto, é a partir de Munanga (2003) que utilizado a definição de raça enquanto uma categoria ideológica que tem o intuito de se estabelecer enquanto um marcador da diferença capaz ocultar e naturalizar uma relação de exploração, submissão e dominação.

Nesse sentido, as mulheres negras escravizadas eram desprovidas de gênero quando lidas em relação ao trabalho. Trabalhavam nas lavouras incessantemente sem nenhuma distinção se

comparadas aos homens escravizados. Elas eram lidas como anomalias, objetos e animais, que nada tinham em comum com a ideologia de feminilidade do século XIX (DAVIS, 2016, p. 17-18). “No que diz respeito ao trabalho, a força é produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo” (DAVIS, 2016, p. 19). No entanto, quando se tratava de questões sexuais, eram reduzidas à figura da fêmea, sendo abusadas sexualmente.

Sojourner Truth, uma mulher negra, norte-americana que passou pela experiência desumana da escravização, discursou em 1852 em uma convenção dos Direitos da mulher em Akron, Ohio e proferiu seu famoso discurso *Não sou uma mulher?*, que inspirou bell hooks a escrever a obra *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo* (1981). Em seu discurso, Truth questiona os atos de cavalheirismo dos homens para com as mulheres brancas, ao afirmarem que elas necessitavam de auxílio em atividades muito banais, mas que ela como mulher negra foi escravizada e obrigada a trabalhar mais do que qualquer homem. bell hooks traz essa discussão para o século XX e denuncia como o movimento feminista branco romaneava a experiência de dupla opressão das mulheres negras (sexismo e racismo) e, como estratégia de contornar o fato, recorriam a destacar a “força” das mulheres negras. Segundo hooks:

Quando feministas reconhecem coletivamente que mulheres negras são vitimadas e, ao mesmo tempo, enfatizam a força delas, deixam implícito que, apesar de mulheres negras serem oprimidas, elas conseguem contornar o impacto prejudicial da opressão ao serem fortes – e isso simplesmente não é o caso. Em geral, quando pessoas falam sobre a ‘força’ de mulheres negras, referem-se à maneira como percebem que mulheres negras lidam com a opressão. Ignoram a realidade de que ser forte diante da opressão não é o mesmo que superá-la, que resistência não deve ser confundida com transformação (HOOKS, 1981, p. 19).

Esse discurso de desumanização com relação à força foi tão difundido, que Maria do Carmo Leal [et al.] (2017) elaboraram uma pesquisa que intitularam *A cor da dor*. Durante a investigação feita a partir de prontuários de 23.894 mulheres entre 2011 e 2012, foi apurado, dentre várias questões, o processo gestacional de mulheres brancas, pardas e negras que apontou que as mulheres pretas tiveram menos orientação durante o período pré-natal, e que elas chegaram a receber menos anestesia local do que mulheres brancas quando do parto natural (LEAL et al. 2017, p. 5).

A historiadora norte americana Julie Des Jardins, ao estudar sobre a passagem da história das mulheres (representacional) aos estudos de gênero (pensar as relações de poder), aponta que foram elaborados alguns modelos explicativos para as opressões das mulheres. Um deles foi o paradigma das esferas separadas, que seria a análise a partir da separação entre o espaço público, ocupado pelos homens, e o privado pelas mulheres. Como argumenta Des Jardins (2011, p. 146),

até certo ponto “A presunção de que homens e mulheres ocupavam esferas dicotômicas foi útil para organizar a experiência das mulheres e explicar seu status perpetuamente inferior”.

No entanto, esses modelos foram úteis apenas até certa medida, tendo em vista que essa rigidez não permitia pensar os sujeitos femininos para de sua redução ao papel de vítimas do patriarcado⁸. O paradigma das esferas separadas se limitava no sentido em que servia para explicar apenas as experiências das mulheres ocidentais abastadas. Des Jardins (2011) alerta que as mulheres da China imperial, por exemplo, se enquadravam apenas até certo ponto no modelo explicativo das esferas dicotômicas, isso porque os chineses obedeciam a uma dinâmica mais fluida daquilo que se entendia como "internas" (nei) e "externas" (wai). Além disso:

Outras mulheres históricas mostram as limitações de esferas separadas – tanto como modelos explicativos quanto prescritivos. Várias mulheres judias e indígenas viveram em sociedades nas quais os membros definiam esferas de influência de maneira diferente, pois as mulheres assumiam responsabilidades ‘fora’ de casa como provedoras, construtoras de casas, artesãos qualificados, líderes espirituais e chefes de estado. As mulheres das tribos indígenas norte-americanas acharam a imposição de esferas separadas, conforme definidas pelos missionários cristãos brancos, mais rígida do que natural. Em sua conversão às noções ocidentais de 'civildade', eles abriram mão de sua influência sobre a diplomacia e a produção agrícola – deveres que lhes conferiam grande poder político e econômico⁹ (DES JARDINS, 2011, p. 147, *tradução nossa*).

Com relação ao Brasil, Mônica Pimenta Velloso (2003) argumenta que, se no início do século XX as mulheres burguesas já eram incentivadas a ir às ruas e a ocupar espaços e cargos público, este trânsito não flui livremente, o espaço era codificado e deveria obedecer às normas estabelecidas para aquele grupo de mulheres as quais se esperava determinado comportamento, como o recato.

Entretanto, é necessário aqui assinalar que as mulheres pobres e negras já habitavam o espaço público, a maioria em trabalhos informais. No entanto, elas também não circulavam assim tão livremente. Se as mulheres burguesas eram controladas no espaço público para afastar o que Margareth Rago (1991) chama de fantasma da prostituição e da mulher pública, as mulheres pobres e negras sofreram do que Maria E. V. Santos & Flaviane S. Silva (2020) conceituam como

⁸ Original: ‘The presumption that men and women occupied dichotomous spheres was helpful for organizing women’s experience and explaining their perpetually lower status. But the model was rigid, leaving little room to imagine women as anything but victims of patriarchal forces’.

⁹ Original: ‘Other historical women show the limitations of separate spheres—both as explanatory and prescriptive models. Various Jewish and indigenous women have lived in societies in which members defined spheres of influence differently, as women assumed responsibilities ‘outside’ the home as breadwinners, house builders, skilled artisans, spiritual leaders, and heads of state. Women of North American Indian tribes found the imposition of separate spheres, as defined by white, Christian missionaries, more stifling than natural. In their conversion to Western notions of ‘civility’, they relinquished their influence over diplomacy and agricultural production—duties that afforded them great political and economic power’.

gentrificação, que é o movimento no intuito de separar e restringir a ocupação do espaço físico urbano a partir de critérios sociais e raciais. Segundo elas:

Desse modo, as mulheres negras que desde antes da Abolição já ocupavam as ruas com seus serviços de ‘porta a fora’, continuam a utilizar o espaço público como meio de conseguir o seu sustento. Com isso, o que se percebe é que muitas mulheres estiveram sujeitas a repressão e penalização da polícia e da justiça por estas ocuparem lugares tidos como inadequados para uma mulher higienizada e honrada. Levando muitas delas a serem enquadradas no crime de vadiagem e atentado à moral pública ao se moverem pelas cidades no desempenho de suas atividades cotidianas (SANTOS; SILVA, 2020, p. 420).

Assim, quando mulheres brancas e burguesas passaram ocupar espaços públicos de forma respeitável e tolerante, quando começaram negar esse lugar de “destino” que era o do casamento, do lar, da família, da maternidade compulsória e de objeto sexual, essas mulheres negras e pobres que eram hostilizadas e estavam expostas às mais variadas violências da rua, passam a ser:

[...] parabenizadas por sua especial dedicação à tarefa de ser mãe, por sua habilidade ‘nata’ de carregar fardos pesadíssimos e por sua disponibilidade cada vez maior como objeto sexual. Parecia que tínhamos sido eleitas por unanimidade para assumir o posto que as mulheres brancas estavam abandonando (HOOKS, 1981, p. 19-20).

Essa inversão que gerou o movimento de mulheres negras assumindo os papéis agora recusados pelas mulheres brancas, e isso causou ainda mais distanciamento entre elas. Enquanto mulheres brancas ansiavam pelo trabalho formal, mulheres negras lamentavam porque, historicamente, não puderam ser donas de casa e necessitavam trabalhar para ajudar no sustento do lar. hooks descreve:

Várias mulheres negras que em certo momento se sentiram orgulhosas da habilidade de trabalhar fora de casa e, ainda assim, serem boas donas de casa e mães, ficaram descontentes com seu destino. Queriam apenas ser donas de casa e expressaram abertamente a raiva que sentiam dos homens negros e a hostilidade contra eles – uma hostilidade que emergia porque elas estavam convencidas de que os homens negros não se esforçavam o suficiente para assumir o papel de único provedor econômico no lar, para que elas pudessem ser donas de casa (HOOKS, 2019 p. 205).

Mesmo que o campo das masculinidades não seja o foco desta pesquisa, é preciso destacar que essa expectativa das mulheres negras para com os homens negros se dava em função dos padrões patriarcais de homem provedor estabelecidos pelos homens brancos e que fazia com que elas almejassem essa feminilidade idealizada (HOOKS, 2019, 205).

Françoise Vergès (2020), versa sobre como, no mundo capitalista atual, o trabalho de limpeza e de cuidado é feito, em sua maioria, por mulheres racializadas. Segundo ela, a terceirização do trabalho doméstico se intensificou entre os anos 1960 e 1970 e se trata de um trabalho invisível e descartável, que produz o desgaste dos corpos, em sua maioria femininos e racializados, que não tem direito ao descanso, e que cria uma economia do esgotamento. Assim, a

vida confortável das mulheres brancas burguesas e toda a sua luta por emancipação, independência, sonhos e aspiração por cargos de liderança, só foi possível a partir da exploração do trabalho manual das mulheres negras, que limpam, cuidam, cozinham, (VERGÈS, 2020).

O casamento está para quem?

O casamento oficial, heterossexual e higienizado também não foi uma realidade aplicável às mulheres de cor. Pensando no início e meados do século XX, quem tinha acesso aos serviços de registros oficiais do estado? A quem interessava ou cabia um casamento na esfera civil? Conforme Lorena Cabnal (2021, p. 22) “A nível continental, as mulheres indígenas e negras são as mais empobrecidas, as que não têm acesso às políticas de estado”. Cabnal fala da contemporaneidade, mas, se na atualidade essa dificuldade ainda se apresenta, há um século ou há meio século não poderia ser melhor.

Saidiya Hartman (2022) escreve em *Vidas Rebeldes, belos experimentos* sobre a “informalidade” das relações conjugais no Sétimo Distrito, um gueto na Filadélfia, nos Estados Unidos. Para a autora, as famílias descritas pelo sociólogo Du Bois como constituídas por arranjos, relações casuais e casamentos transitórios, eram na verdade, reflexo da condição material em que viviam as pessoas negras e de baixa renda naquela localidade no final do século XIX. Havia uma grande rotatividade dos homens pelos lugares, em busca de emprego e de melhores condições (HARTMAN, 2022). Além disso, havia uma alta taxa de mortalidade desses mesmos homens, assim:

As mulheres assumiam os deveres dos homens, e os homens dependiam dos ganhos de suas irmãs, mães e esposas para sustentar a família. Homens à procura de trabalho deixavam companheiras e filhos para trás, começavam novas famílias em outro lugar e agiam como substitutos de outros que haviam desaparecido (HARTMAN, 2022, p. 108).

Ela descreve essas relações informais e flexíveis muito mais como “[...] um recurso da sobrevivência negra, uma prática que documentava a generosidade e a reciprocidade dos pobres” (HARTMAN, 2022, p. 108) do que propriamente do desejo genuíno de promiscuidade. Nessa localidade, o índice de mulheres solteiras, viúvas ou separadas era alto, muito em função das circunstâncias do ambiente, do estado de abandono, exclusão e violência, que produziam instabilidade e sofrimento a essa população.

Conforme hooks, as leis promulgadas nos estados dos EUA não foram suficientes para impedir casamentos inter-raciais, por isso, apelaram para mitos e estereótipos da mulher negra com sexualidade exacerbada e do homem negro estuprador. Ela alerta ainda que homens negros foram

mais perseguidos por supremacistas brancos porque tinham “[...] mais probabilidade de buscar a legalização do relacionamento por meio de casamento com mulheres brancas [...]”. Ou seja, mulheres negras foram mais mantidas em relações informais.

No caso de mulheres negras e homens brancos, sexo inter-racial era tanto incentivado quanto tolerado, desde que não resultasse em casamento. Ao sustentar o mito de que mulheres negras eram incapazes de serem fiéis e eram sexualmente desinibidas, os brancos esperavam desvalorizá-las a tal ponto que nenhum homem branco se casasse com uma mulher negra (HOOKS, 2019, p. 80).

Além disso, os homens brancos sempre tiveram acesso livre e ilimitado ao corpo das mulheres negras, que foram historicamente desumanizadas, objetificadas, hiperssexualizadas, violentadas, estupradas e exploradas sexualmente por eles, logo, não haveria motivação para oficializar essa relação.

Se tratando mais propriamente do Brasil, no final do século XIX e início do século XX, o casamento burguês surge com discurso este intitulado como lugar de destino para as mulheres, e instituiu a ideia do amor romântico. Nesse cenário, os noivos não deveriam ser escolhidos por suas famílias, mas por si mesmos. No entanto, essa ideia da não interferência parental e da escolha individual estava limitada, porque deveria responder aos padrões e ao controle eugênico do Estado com relação às famílias, e esse controle vai esbarrar fortemente com questões como idade, classe social e racial.

É necessário pontuar o que estava em questão nos discursos de autoridade do Estado com relação aos matrimônios. Assim, além da pressão sobre as mulheres e seus atributos para um “bom” casamento, o objetivo era também “[...] assegurar os casamentos infra-classe e intrarraciais - endogamia -, já que a preocupação do projeto burguês do período não era somente a constituição de famílias conjugais, mas principalmente com a descendência, ou seja, filhos brancos e sadios que o casal daria ao Estado” (MAIA, 2011, p. 128).

A eugenia matrimonial, termo cunhado por Nancy Leys Stepan, veio para garantir o “aprimoramento da raça” a partir do controle dos casamentos e, principalmente, das mulheres, já que elas eram condicionadas ao papel social reprodutivo-maternal (STEPAN, 2005, p. 116). Mas, como as mulheres não eram uma categoria homogênea, as políticas de eugenia vão atuar de formas também não homogêneas. Obviamente a raça e o racismo vão ser um dos marcadores para essa diferenciação. Assim, a distância entre grupos étnicos e raciais era “recomendada”.

Entre querer ou não ser mãe, quem consegue ser?

A maternidade compulsória, a relação entre maternidade e opressão, as desigualdades em comparação à paternidade e o julgamento social inferido às mães estão muito em pauta pelo movimento feminista contemporaneamente. Esse movimento de olhar para a maternidade a partir do gênero e pensando as relações de poder é infindavelmente importante e demonstra como o trabalho reprodutivo e o trabalho de cuidado incidem sobre as mulheres de forma injusta e desumana. No entanto, essa análise não pode ser sob uma perspectiva apenas da maternidade branca ou elitizada, que é a que comumente tem espaço para ser debatida e o privilégio de ser ouvida. Campanhas publicitárias dos dias das mães denotam a invisibilidade da maternidade negra. Por isso, é necessário reconhecer a multiplicidade de vivências diferentes de maternidade para pensar nas suas múltiplas demandas.

A pauta pelos direitos reprodutivos, por exemplo, foi uma questão conflitante e não abrangente do movimento feminista e que incidiu de formas diferentes sobre as mulheres. Ainda no século XIX se começa a reivindicar o que Davis (2016) chamou de “maternidade voluntária”, isso significa que as mulheres estavam defendendo que ter filhos deveria ser uma escolha individual, diferindo da “maternidade compulsória”, que parte do pressuposto que o destino das mulheres é, impreterivelmente, o de casar e ter filhos. Essa reivindicação vinha do lugar das mulheres em querer seguir uma carreira profissional ou alcançar o ensino superior, logo, o ponto de desacordo se dá porque:

[...] essa visão estava rigidamente associada ao estilo de vida de que gozavam as classes médias e a burguesia. As aspirações por trás da reivindicação da ‘maternidade voluntária’ não refletiam as condições das mulheres da classe trabalhadora, engajadas em uma luta muito mais fundamental pela sobrevivência econômica. Uma vez que essa primeira reivindicação pelo controle da natalidade foi associada a objetivos que só poderiam ser atingidos por mulheres com riqueza material, um grande número de mulheres pobres e da classe trabalhadora teve certa dificuldade em se identificar com o embrionário movimento pelo controle de natalidade (DAVIS, 2016, p. 211).

Discutir a questão do aborto de forma racializada é entender que as pautas não podem partir de uma única leitura e justificativa de opressão e emancipação. Davis (2016), ao abordar a maternidade durante o período da escravidão, cita o caso mundialmente conhecido de Margaret Garner, que inspirou livro *Amada*, de Toni Morrison, que é quando uma mulher negra escravizada fugitiva é encontrada por seus sequestradores e mata sua própria filha para que ela não fosse escravizada, assim como ela havia sido. Nesse período da história;

[...] abortos e infanticídios eram atos de desespero, motivados não pelo processo biológico do nascimento, mas pelas condições opressoras da escravidão. A maioria dessas mulheres, sem dúvida, teriam expressado o seu ressentimento mais profundo caso alguém saudasse seus abortos como um passo rumo à liberdade (DAVIS, 2016, p. 208).

O aborto foi declarado legal nos Estados Unidos na década de 1970 e pareceu um grande passo para a libertação feminina, porque diminuiu as mortes das mulheres de minorias étnicas e da classe trabalhadora, que antes eram 80% das vítimas fatais de abortos ilegais nos EUA. No entanto, Davis (2016, p. 207) alerta que “[...] quando números tão grandes de mulheres negras e latinas recorrem a abortos, as histórias que relatam não são tanto sobre o desejo de ficar livres da gravidez, mas sobre as condições sociais miseráveis que as levam a desistir de trazer novas vidas ao mundo”.

A questão é que, enquanto mulheres brancas reivindicam o direito da escolha individual de ter ou não filhos, seja baseado no direito de escolha individual ou obrigadas pela nova ordem social de trabalho, as mulheres negras foram e são historicamente destituídas do seu direito à maternidade. A emergência histórica da negação desse direito tem origem na escravidão, quando mulheres negras foram transformadas em reprodutoras e tinham seus filhos expropriados de si e vendidos como mercadoria. Ou, se ainda conseguissem mantê-los por perto, dificilmente conseguiriam maternar, visto que o tempo era expropriado delas para ser explorado pelo trabalho de servidão. Conforme Davis (2019, p. 19-20):

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX - não se estendia às escravas. Elas eram ‘reprodutoras’ - animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. Uma vez que as escravas eram classificadas como ‘reprodutoras’, e não como ‘mães’, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como Bezerros separados das vacas.

A negação da maternidade está historicamente ligada à barbárie, à essa lógica perversa da herança da escravidão. Enquanto Jean Jacques Rousseau, em meados de 1700, escrevia a obra *Emílio*, em que construía Sophie, uma personagem feminina educada para a maternidade, imersa totalmente na ideologia do destino biológico da maternidade e da missão do cuidado com sua prole, Sojourner Truth, um século depois, em seu discurso já mencionado aqui anteriormente, denuncia “Pari cinco crianças e vi a maioria delas ser vendida para a escravidão, e quando chorei meu luto de mãe, ninguém além de Jesus me ouviu – e eu não sou uma mulher?” (HOOKS, 2019, p. 186).

Contemporaneamente, a história se repete. A mulher não branca é “[...] normalmente castrada do direito de exercer a maternidade dos próprios filhos para ter que assumir os cuidados de uma prole que não a sua” (RONCADOR, 2008, p. 148). Trabalhadoras domésticas, em sua maioria racializadas, foram estereotipadas por novelas brasileiras, que utilizaram – e ainda utilizam – muito do recurso da *Mammy*, ou mãe preta. Elas eram figuras de empregadas domésticas, babás, que se personificaram no imaginário popular. É sempre uma mulher preta estereotipada, gorda, pouca ou nenhuma vaidade, assexuada – para não chamar a atenção masculina – em uma posição de subserviência, “Eles enxergavam nela a encarnação da mulher como uma cuidadora passiva, uma

figura de mãe que dava tudo sem esperar nada em troca, que não somente reconhecia sua inferioridade em relação aos brancos, mas que os amava” (HOOKS, 2019, p. 104-105). Não importa se faz jus à realidade, a cultura da servidão continua existindo, e mulheres negras continuam renunciando ao cuidado com seus filhos, para cuidar de outras crianças, às quais elas são “quase da família”.

Conforme dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (2018) O Brasil é o país que mais possui empregadas domésticas no mundo, chegando a cerca de sete milhões¹⁰. Isso ocorre em função do servilismo existente no país, que tem como pano de fundo um passado de escravidão, que firmou as relações sociais e econômicas no país que geram a desvalorização de determinados tipos de trabalho, incentivada pela desigualdade que assola a nação, baseada em uma hierarquia que favorece a exploração pelo capitalismo.

É dentro desse contexto de condições materiais da classe trabalhadora que Mirtes Renata, uma mulher negra, periférica, empregada doméstica, no dia 02 de junho de 2020, em meio à pandemia da Covid-19 no Brasil, teve que levar Miguel, seu único filho, de cinco anos de idade, ao trabalho. Mediante ao fechamento de escolas e creches, mas ao mesmo tempo frente à necessidade de trabalhar – visto que o trabalho doméstico foi considerado serviço essencial – não havia outra escolha. Mirtes teve que sair para levar o cachorro da família em que trabalhava para passear, e deixou seu filho sob os cuidados de sua empregadora – uma mulher loira, não ironicamente de sobrenome Corte Real – que estava a fazer as unhas. Diante da vontade de Miguel em procurar a mãe, a mulher deixou que o menino embarcasse sozinho no elevador do prédio e ainda apertou o botão para que ele transitasse sozinho. Miguel caiu do 9º andar do prédio e não resistiu (SANTOS, 2021). Mirtes perdeu assim seu único filho, vítima da perversidade do racismo aliado ao capitalismo.

Múltiplas são as formas de negação da maternidade de mulheres negras, mas talvez uma das mais cruéis se dê por meio da violência direta perpetrada pelo estado à juventude negra, que a estabelece enquanto seus alvos, pelas mãos da polícia. Assim, ao passo que mães brancas se preocupam com mil e uma questões que podem afetar a vida seus filhos, mães negras se preocupam em manter seus filhos vivos, diante da ameaça uma política de genocídio e de extermínio dos seus (AKOTIRENE, 2019, p. 16).

Considerações finais

¹⁰ Ver: [International Labour Organization](#).

Por tudo isso, há que se reconhecer que os modelos de explicação universalizantes da opressão das mulheres não foram suficientes para dar conta das desigualdades de gênero, pelo menos não sem pensá-los atrelado aos marcadores sociais da diferença, principalmente, raça e classe. O movimento feminista branco liberal tentou negar direitos às mulheres negras quando entenderam que, se incluíssem pautas raciais em suas lutas, como a do sufrágio, também estariam apoiando o direito civil de votar aos homens negros.

Buttler (2003) alega que, se essa universalização do patriarcado perdeu a credibilidade com mais facilidade, o mesmo não acontece com o termo genérico ‘mulheres’, que se mostra mais difícil de ser rompido. Segundo ela, o problema dessa categorização homogênea é porque desconsidera o contexto “[...] de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a ‘identidade’ como tornam equívoca a noção singular de identidade” (BUTTLER, 2003, p. 21).

Tendências totalizantes que insistem em apagar as diferenças contribuem para o apagamento, e aí sim perdem força. Muitas mulheres racializadas tiveram e ainda tem dificuldades em se identificar enquanto feministas por causa da não representatividade deste movimento que se negou a pensar e incorporar as diferenças. É necessário admitir que o movimento feminista se segmentou e ampliou partir do feminismo negro, ecofeminismo, transfeminismo, feminismo decolonial, dentre muitos outros, que partem de uma construção teórica contra hegemônica. Assim, essa ideia de que a divisão faz perder força na luta política já foi em muito superada.

Não há mais como aceitar narrativas, teorias e metodologias científicas, nem conceitos tradicionais e únicos. O debate é tão antigo quanto a linguagem, que precisa ser percebida enquanto constructo e questionada. Movimentos sociais, como o feminismo, nunca foram homogêneos em seus integrantes. Além disso, há relutância em admitir e incorporar novas pensadoras do gênero, porque isso causa mudança na ordem social, medo da perda de privilégios e espaço nas narrativas.

Seja qual for questão pautada, ela não pode ser discutida sem uma leitura de raça, classe, etnia, etarismo, e vários outros marcadores que potencializam as violências a cada camada a mais de opressão às quais os sujeitos femininos pertencem, pois, como conclamou Audre Lorde (2019, p. 166) “Não sou livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas”.

Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da História**. São Paulo: Intermeios, 2019.

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidades**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- BUTTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da intimidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. 1. Ed. - São Paulo: Boitempo, 2018.
- DELPHY, Christine. Patriarcado (teoria do). *In*: HIRATA, Helena [et al.] (Orgs). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo. Editora UNESP, 2009.
- DES JARDINS, Julie. Women's and gender history. *In*: SCHENEIDER, Axel; WOOLF, Daniel. **The Oxford of historical weiting**. 1945 to the presente. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 136-158.
- DOS SANTOS, Wagner Geminiano. A invenção da crítica historiográfica brasileira pós década de 1980: um campo de batalhas para modernos e pós-modernos. **Revista de Teoria da História**, n. 7, 2012.
- HARTMAN, SAIDIYA. **Vidas rebeldes, belos experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais**. Trad. Floresta. São Paulo, SP: Fósforo, 2022.
- HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Trad. Bhuvi Libanio. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- KOROL, Claudia. Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala: Diálogos com Lorena Cabnal. **Revista Hawò**, v.1, 2021
- LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LEAL, Maria do Carmo et al. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde pública**, v. 33, n. 13, p. 1-17, 2017.
- LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Trad. Stephanie Borges. 1. Ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação. [Portal Geledés](#), Rio de Janeiro - PENESB-RJ, 05/11/03.
- O'HONLON, Catherine; WASHBROOK, David. After Orientalism. Culture criticism and politics in the third world. *In*: BURNS, Robert (Ed). **Historiography**. Critical Concepts in Historical Studies. v. 5. London; New York: Routledge, 2006. p. 246-272.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. 1ª Ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PRAKASH, Gyan. Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. **Comparative Studies in Society and History**, v. 32, n. 2, 1990, 383-408.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWACO, José Eduardo (Org.). **Diferenças, igualdades**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite**: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890 – 1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RONCADOR, Sonia. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31, 2008, p. 129-152.

SANTOS, Cristina. Proibida de ser mãe e proibida de não ser: sobre mulheres negras, maternidade e aborto. 2021. [Esquerda Diário](#) [online], 2021.

SANTOS, Maria Emilia Vasconcelos dos; SILVA, Flaviane Soares da. Mulheres negras, espaço urbano e sobrenomes em Recife na década de 1890: notas de pesquisa. **Temporalidades – Revista de História**, v. 12, n. 2, 2020, p. 409-424.

SCOTT, Joan. Gênero: uma Categoria Útil de Análise Histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p.71-99, 1995.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia**: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

VELLOSO, Monica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no rio de janeiro. In: SÜSSEKIND, Flora; DIAS, Tânia. **Vozes femininas**: gênero, mediações e práticas de escrita. Rio de Janeiro: 7 Letras, Fundação Casa Rui Barbosa, 2003.

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

Recebido em: 10 de março de 2023.

Aprovado em: 16 de junho de 2023.