

Priscilla Bezerra Barbosa



A maternidade e o lugar social das mulheres

Uma perspectiva decolonial

©2025 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Todos os direitos da publicação reservados. O conteúdo dos artigos aqui publicados, no que diz respeito à linguagem e ao conteúdo, é de inteira responsabilidade de seus autores, não representando a posição oficial do Instituto Federal do Pará, da Editora IFPA ou das instituições parceiras. Esta publicação foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora IFPA no sistema fluxo contínuo.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

B238 Barbosa, Priscilla Bezerra.
 A maternidade e o lugar social das mulheres: uma
 perspectiva decolonial [livro eletrônico] / Priscilla Bezerra
 Barbosa. — Belém: IFPA, 2025.

Disponível em formato PDF
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-87415-83-3

1. Maternidade. 2. Decolonial. 3. Mulheres. I. Título.

CDD:306.8743

Ficha elaborada pela Bibliotecária Gisela Fernanda Monteiro Danin
CRB -2/1287

Editora IFPA
Av. João Paulo II, nº 514 - Castanheira
Prédio Reitoria, 1º andar.
CEP: 66645-240
Belém - PA

editora.ifpa@ifpa.edu.br

Priscilla Bezerra Barbosa

A maternidade e o lugar social das mulheres
Uma perspectiva decolonial

Belém
2025

Presidente da República Federativa do Brasil

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação

Camilo Sobreira de Santana

Secretario de Educação Profissional e Tecnológica

Getulio Marques Ferreira

Reitora

Ana Paula Palheta Santana

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação – PROPPG

Saulo Rafael Silva e Silva

Presidente do Conselho Editorial

Saulo Rafael Silva e Silva

Conselho Editorial

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Kauana de Carvalho Penalva

Laísa Maria de Resende Castro

Lidineusa Machado Araújo

Maria José Souza dos Santos

Nelson de Lima Ribeiro Filho

Priscilla Bezerra Barbosa

Raimundo Adalberto Pacheco de Pinho

Rejane de Barros Araújo

Rosinaldo Fonseca daSilveira

Silvana Gomes dos Santos

Suezilde da Conceição Amaral Ribeiro

Walery Costa dos Reis

Projeto gráfico, diagramação e ilustrações da capa

Ana Carolina Chagas Marçal

Revisão de texto

Gleice do S. Bittencourt dos Reis

Jéssica Rejane Lima

Agradecimentos

Sou uma mulher de muita fé, portanto, agradeço em primeiro lugar à espiritualidade que me sustenta e protege. A Deus, que, em minha crença, é a força suprema que rege o universo; aos donos do meu Orí, meu pai Oxóssi e minha mãe Iansã; aos exus, à malandragem e às Marias, que guardam a minha porteira e guiam meus passos mundo afora; aos ciganos, pela sede de liberdade que nunca sacio; ao povo da mata, que traz o conhecimento, a cura e a força; aos amados pretos velhos, que ensinam a importância da resiliência e o grande valor das coisas simples; aos erês, que trazem a disposição para a alegria sempre.

Agradeço aos meus pais por todo o apoio. Agradeço à minha ancestralidade e a todas que muito antes de mim resistiram, como foi possível, aos esmagamentos impostos, seja por nossa pele, gênero, condição de classe ou qualquer outro marcador de diferença inventado pelo colonizador. Nós (re)existimos! Em especial, agradeço à minha avó materna Joana Bezerra (in memoriam) e à minha mãe Rosa Maria Bezerra, que eu possa ser o elo que se rompe nas amarras que a todas de nossa linhagem, até aqui, aprisionaram. Não vamos esmorecer, pois Angela Davis nos ensinou que “a liberdade é uma luta constante”.

Agradeço aos meus filhos. Vocês são a certeza da continuidade da vida que hoje passa por mim. Saibam que nada será rompimento entre nós. Jo, que hoje se reconhece Lian, você é uma fortaleza. Tenha sempre a coragem de ser quem é, pois, como disse Clara Rohen,

“não se pode existir longe do que se é”. Amor e proteção nunca te faltarão, tenha certeza disso. Ao Vicente, agradeço a ternura e a força oportunas. Agradeço ainda pela resiliência diante dos afastamentos físicos que a vida, por vezes, nos impõe. Sinto-me fortalecida quando vocês estão por perto. Vocês são minha inspiração para o que é discutido neste trabalho. Que a mãe possível que eu sou seja suficiente para o que vocês precisarem nesta vida. Ao Samir e ao Santiago, desejo que sejam bem-vindos a essa loucura de mundo e aos braços dessa mãe eternamente em processo de descolonização. Amo vocês.

Agradeço aos amigos de sempre, pois são grande fonte de força e equilíbrio emocional. Em especial, agradeço a “aqueles cinco lá” por sempre estenderem as mãos, ofertarem a escuta e o colo necessários desde o nosso encontro em terras amazônicas. A vida seria mais rude sem vocês por perto. No vácuo que é a ausência dos meus filhos, vocês me desamassam por dentro. Obrigada!

Agradeço aos companheiros do Grupo Multidisciplinar de Pesquisas e Estudos Decoloniais de Gênero e Raça – DECOLGERA por todo o conhecimento compartilhado ao longo de nossas discussões.

Ao IFPA, agradeço por ser a casa que me acolheu profissionalmente. À Editora IFPA, agradeço o trabalho de publicação desta obra.

Às leitoras e aos leitores, desejo que este diálogo seja profícuo e libertador.

Apresentação

Pela segunda vez, sou convocada por Priscilla ao desafio de escrever sobre seu trabalho. Conheci a Priscilla quando uma amiga me indicou o livro *O filho é da mãe?*, fruto da dissertação da autora. Minha amiga disse: “*Gabi, se tu queres falar de maternidade na tua tese, tens que ler esse livro*”. Ela estava certa! E foi após a leitura do livro que entrei em contato e a convidei para participar de uma reunião do Coletivo de Mães do grupo de pesquisa do qual eu faço parte (grupo F3PEFICE da ESEFID UFRGS), e, desde então, nasceu uma parceria e amizade. O primeiro desafio foi participar da banca de doutoramento de Priscilla. Uma honra enorme compor a banca daquela que é referência na minha própria tese, uma honra e um desafio imenso. Na ocasião, falei: “*O que eu vou dizer dessa tese? Só que eu estou amando, que sou fã da autora e que já quero comprar o livro?!*”. Mal sabia eu que iria fazer a apresentação da obra algum tempo depois.

O que posso adiantar à leitora e ao leitor é que o livro, fruto da tese de doutorado, é muito bom, traz discussões marcantes para o campo dos estudos da maternidade, oferecendo uma perspectiva crítica para esta nossa sociedade tão cruel com muitas; e muitas bem específicos (mulheres, negros, pobres, indígenas, pessoas LGBTQIAPN+; ou seja, todes que fogem do padrão homem branco hetero cis). O livro é de uma leitura fácil, que vai envolvendo a leitora e o leitor, e mesmo quando traz conceitos tão complexos como os da autora Oyèrónké Oyěwùmí, faz isso de uma forma leve e compreensível.

Começo destacando alguns pontos que achei de suma importância para o debate acerca da maternidade. Pontos que foram me desacomodando e algumas dúvidas que a leitura foi plantando no meu ser.

Destaco o aprofundamento teórico que Priscilla foi construindo, mergulhando no referencial decolonial para nos fazer refletir sobre que maternidades são essas que nos cercam. No capítulo 1, “O projeto colonial moderno – situando a discussão”, a autora faz a leitora e o leitor realmente se situarem com a perspectiva decolonial, apresentando as ideias do grupo Modernidade e Colonialidade e colocando o holofote para o “debate acerca da categoria de gênero que deu origem às noções hegemônicas ocidentais de mulher e maternidade” (nas palavras da autora). O capítulo apresenta os principais pontos de autores como Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres e Walter Dignolo. Mas o ponto alto desse capítulo, na minha perspectiva, é quando a autora discute a categoria gênero através dos escritos de María Lugones e Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Analisar as costuras entre raça e gênero é fundamental para entendermos as maternidades.

A centralidade do corpo como lócus de construção da opressão e de formas de hierarquização é muito importante. Priscilla traz, ancorada em Oyěwùmí, a ideia de que focalizar o corpo como local a partir de onde as hierarquias são constituídas está intimamente relacionado ao fato de o ocidente perceber o mundo pelo sentido da visão, o que justifica também as dicotomias corpo e mente que nossa sociedade constrói. Sendo assim, a autora afirma que racializar e gendrar foi a forma de sustentar a MCP (Matriz Colonial de Poder).

Essa colocação, assim como toda a discussão que é tecida nesse capítulo, são discussões densas que foram realizadas de forma muito didática e vão mostrando à leitora e ao leitor que gênero é tão estruturante da colonialidade como raça, o que torna a interseccionalidade uma perspectiva muito relevante para podermos entender as maternidades e seus reflexos em nossas vidas.

O capítulo 2 “Família nuclear patriarcal: dinâmicas entre mulher, casamento e maternidade a partir do projeto colonial moderno” é o momento da leitura em que a leitora e o leitor parecem levar um soco no estômago e se veem confrontados com a distância em que estamos de nos decolonizar. Confesso que me tocou particularmente. Alguns conceitos trazidos por Priscilla a partir de Zanello são muito interessantes e significativos, entre eles, a ideia da pedagogia afetiva, a prateleira do amor e a teoria dos dispositivos que nos subjetivam.

Outro elemento importante que o livro traz para o debate é a discussão sobre família nuclear patriarcal, sobre heteronormatividade, sobre o amor romântico como “propaganda de sedução” para o casamento e sobre a maternidade e a monogamia. Pensar acerca disso e de como toda essa relação e seus desdobramentos se ligam às estruturas opressoras que mantêm uma sociedade capitalista é algo complexo, mas necessário.

Nesse capítulo, o livro nos apresenta o diálogo com a pesquisadora indígena Guarani Kaiowá Geni Núñez. Trazer autoras e autores indígenas não só para a academia, mas para as reflexões sobre a maternidade é de suma importância, especialmente para pensarmos

nas maternidades no plural. A autora afirma trazer o pensamento indígena por crer que seja importante para compreendermos o conceito de anarquia relacional em consonância com o conceito de não monogamia política. E esses conceitos nos ajudam a pensar sobre o que sustenta outras formas de matinar. Concordo com a autora quando ela afirma ser possível pensar a não monogamia como uma das formas de desestruturar as bases da colonialidade.

Ao trazer as reflexões de Geni Núñez, Priscilla nos faz pensar mais uma vez, e sob outra perspectiva, sobre a forma violenta como a sociedade moderna e sua colonialidade constroem as formas de relação ainda nos dias atuais. E com os estudos de Oyěwùmí, a autora nos mostra como o olhar da sociedade iorubana, pré-colonização, corrobora com a vivência indígena.

No capítulo 3, “Maternidades profanas ou profanadas”, Priscilla nos aponta a mudança de rumo que a pesquisa tomou, passando da ideia de maternidade profana (aquela que rompe com a ideia da maternidade sacralizada) para uma maternidade profanada. A perspectiva das maternidades profanadas em vez de profanas foi uma grande virada. Acredito que seja importante frisar como essas maternidades, essas mulheres e esses corpos vêm sendo profanados pelo Estado e pela sociedade. É um momento crucial de denúncia, que demarca uma condição de muitas mães e maternidades por esse país afora. Nesse capítulo, a autora aprofunda a discussão teórica para sustentar seu argumento de que essas maternidades são profanadas e o faz com excelência. Recheia esses argumentos com dados estatísticos que vão delineando essa profanação.

Para refletir sobre o Estado enquanto profanador das maternidades, Priscilla nos brinda com a pesquisa de Aline Silva e seus achados sobre as mães ofensoras em um Centro de Referência Especializado em Assistência Social – Creas. Através do diálogo com essa pesquisa, a autora vai nos mostrando o quanto somos patologizadas quando não nos enquadrados nas performances esperadas de nós, apontando também a omissão do Estado perante essas mães.

Então, chegamos a um dos pontos mais marcantes do livro, o subcapítulo “Maternidades e pandemia: a violação contida na ausência do Estado e a busca por redes de apoio”, que é onde surge o diálogo com outras mães. Nesse subcapítulo, a autora vai costurando as conversas com essas outras mulheres e o referencial teórico.

O livro suscita o debate que nos possibilita refletir acerca do lugar social da maternidade e as principais implicações que esse lugar traz à vida daquelas atravessadas pelas múltiplas e distintas experiências advindas dessa vivência. Apresenta, também, uma reflexão densa, bem fundamentada e coerente com a perspectiva da decolonialidade.

As reflexões finais fazem um apanhado geral das discussões do livro, reforçando os argumentos apresentados e reafirmando o desejo da autora: “ser mais uma ferramenta a auxiliar no processo de compreensão histórica do que somos, estamos e sentimos [...] com a finalidade de fortalecermos uma ação-reflexão que incida sobre as estruturas que nos organizam, classificam e hierarquizam socialmente”. E, com certeza, este livro é essa ferramenta. Estes escritos incidiram em mim e me fizeram refletir sobre a minha colonialida-

de e as amarras que, mesmo eu, que constantemente aprendo a desaperder, ainda me prendem. Concordo com a autora que, “para pensar numa maternidade que seja coletiva, precisamos, antes, coletivizar todo o restante da vida”. Por isso, para mim, têm sido cruciais as redes de relações e de apoio que vamos construindo. São elas que mantêm a minha sanidade e a esperança de que possamos construir um mundo melhor, de mais afetos e justiça! Este livro fez parte dessa rede de relações e apoio para mim, espero que ele possa ser o mesmo para muitas outras mães!

Gabriela Nobre Bins

Sumário

Introdução	21
Quando a pesquisadora encontra a pesquisa	
Capítulo 1	35
O projeto colonial moderno - situando a discussão	
Capítulo 2	69
Família nuclear patriarcal: dinâmicas entre mulher, casamento e maternidade a partir do projeto colonial moderno	
Capítulo 3	151
Maternidades profanas ou profanadas?	
Reflexões e questões para a finalização deste texto	227
Referências	257

Introdução

Quando a pesquisadora
encontra a pesquisa

Este trabalho tem por objetivo suscitar um debate que nos possibilite refletir acerca do lugar social da maternidade e das principais implicações que esse lugar traz à vida daquelas atravessadas pelas múltiplas e distintas experiências advindas dessa vivência. Visto que não considerarei¹ mulher e maternidade como categorias universais que se constituem de forma consoante e homogênea, buscarei tecer diálogos que considerem a pergunta: Sobre quais mulheres e maternidades refletiremos?

A proposta acima referenciada passa a ser pensada a partir de um trabalho que está sendo desenvolvido desde o ano de 2015, quando teve início a minha trajetória de pesquisa na temática da maternidade. Tais estudos – desenvolvidos no contexto de uma dissertação de mestrado² – me levaram a perceber que a maternidade, como um lugar social que é historicamente concebido, se delineou como uma poderosa ferramenta de opressão contra as mulheres em sociedades ocidentalizadas.

1 - Acredito ser importante, neste momento, fazer uma breve consideração sobre a oscilação do uso das pessoas do discurso. A escrita deste livro, quando apresenta os verbos conjugados na primeira pessoa do plural, refere-se a uma coletividade relacionada às mulheres que são mães, na qual me incluo. Além disso, representa o meu distanciamento enquanto pesquisadora diante do “objeto” de pesquisa, seria um olhar de fora, simbolizando, assim, minha inclusão no grupo de pesquisadores. Em outros momentos, utilizo a primeira pessoa do singular por acreditar ser importante e necessário frisar a subjetividade desta pesquisa e da realidade enquanto pesquisadora. A questão da pessoalidade em produções acadêmicas e teóricas é abordada por Grada Kilomba em *Memórias da plantação*, ao apontar que a neutralidade acadêmica é um mito. Segundo Kilomba, “falar sobre posições marginais evoca dor, decepção e raiva. [...] Tal realidade deve ser falada e teorizada. Deve ter um lugar dentro do discurso [...]. Sendo assim, demandando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um lugar específico, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros” (Kilomba, 2019, p. 57-58).

2 - Dissertação intitulada *O filho é da mãe?*, construída e defendida ao longo do curso de mestrado em Educação, por meio do PPGEduc/UFRJ, entre os anos de 2015 e 2016. O trabalho recebeu da banca avaliadora a sugestão para que fosse publicado em formato de livro. Dessa maneira, nasceu o meu primeiro livro, que foi publicado no ano de 2017 pela Editora Substância, localizada na cidade de Fortaleza, Ceará.

A ideia de trazer a maternidade como temática de uma pesquisa começou a ser pensada por mim a partir, primeiro, da minha própria experiência no exercício da maternidade, somando-se a isso, em seguida, a minha observação e interlocução com mulheres que estavam no meu entorno, vivenciando também, cada qual a seu modo e em seus contextos, o papel de mãe, executando tarefas de cuidado.

Ao começar a sistematizar as minhas reflexões acerca da maternidade, compreendi que tal vivência estava pesando sobre mim e sobre a minha forma de ser e estar no mundo como eu jamais teria imaginado. Em contrapartida, me perguntava o tempo todo se aquelas dificuldades não seriam uma inadequação exclusivamente minha, já que ao meu redor, sempre ouvia as expressões: “é assim mesmo”, “vai passar”, “maternidade é isso ou aquilo”, entre outras falas que me doíam e faziam calar, afogada numa profunda sensação de fracasso.

Ouvir as pessoas dizendo que o *filho é da mãe*, ou *quem pariu aos seus que os embale*, era algo inaceitável para mim. O que eu compreendia, toda vez que alguém sussurrava ou berrava essas frases, era que eu não tinha o direito de me sentir cansada ou, menos ainda, que eu não tinha o direito de verbalizar tal sensação. Questionar era algo que uma mulher não deveria fazer. Se mãe, menos ainda. Quem opta por ter filhos, deve, de acordo com tal lógica, se calar diante do mundo e aceitar a missão sagrada da maternidade como a experiência máxima de sua vida.

Dessa forma, comecei a pensar por que razão a ideia de maternidade que eu construí, antes de exercitá-la efetivamente, passava a

longa distância das sensações e percepções que a realidade dela me oferecia. A partir disso, passei a perceber de forma nítida os mecanismos incutidos no pacote da opressão baseada no gênero, preparados para esmagar aquelas que assumem o lugar social da mulher que é mãe.

As consequências íntimas de tal processo logo vieram à baila. Estas suscitaram modos de pensar diversos daqueles que, para mim, até aquele momento, haviam sido travestidos de naturais pelo senso comum sobre o entendimento do que é a maternidade, e o que é ser uma mulher ocupando o lugar de mãe.

Desse modo, a maternidade possibilitou que eu percebesse mudanças muito significativas na maneira que o mundo ao redor permitia – ou tolerava – a minha existência teimosa e insistente em ocupar um lugar de sujeita de direitos. Por isso, posso afirmar que os questionamentos decorrentes dessa vivência se atualizam diariamente em tempo, espaço e intensidade. Logo, penso ser relevante mencionar que me encontrar no lugar de uma mulher que vivencia a maternidade tem sido essencial para a minha formação política e social e, principalmente, para a decisão de trazer essa vivência como temática para o âmbito de uma pesquisa acadêmica.

Assim, podemos pontuar que a pesquisa a respeito da temática da maternidade começou com um trabalho de campo enraizado em minha experiência de mulher que é mãe, porém, com o amadurecimento do trabalho intelectual, senti a necessidade de aprofundar teoricamente as reflexões almejadas.

Até o momento, nada me suscitou tantos questionamentos, tan-

tas reflexões e tanta capacidade de resistência e transgressão do que a chegada da minha primeira filha e tudo que com ela toma lugar em minha caminhada. Nada me ensinou tanto, nem havia me feito compreender com tanta clareza o significado do termo opressão, quanto me ver mulher em pleno exercício da maternidade. Não quero dizer com isso que não tenha vivido opressões anteriormente, pelo contrário, foram muitas e de forma entrelaçada. No entanto, de alguma forma, me mantive alienada da capacidade de percebê-las, até que me vi no referido lugar social da maternidade, onde, de alguma maneira, se tornou possível adquirir certa capacidade para uma leitura mais crítica do mundo.

Interpreto que a experiência da maternidade tem sido, para mim, uma espécie de pedagogia crítica dos afetos que culmina em um letramento crítico político e social. Por isso, acho importante articular que, ao afirmar que só me compreendi e me construí política e socialmente mulher após ter me enxergado como uma mulher que é mãe, de forma alguma tenho a pretensão de reforçar um discurso, a meu ver, vazio, porém concebido de desdobramentos históricos e com delineada função política, de que só nos tornamos plenamente mulheres através da maternidade. Definitivamente, não. O que afirmo é que, sendo seres socialmente constituídos, precisamos sempre dar importância ao fato de que nossas subjetividades são constantemente atravessadas por nossas experiências sociais e, no meu caso, foi no exercício da maternidade, conseguindo deslocá-la para o campo político, que construí um certo grau de letramento crítico, entendido como político e social, que me capacitou a interpretar o

mundo de forma diversa daquela interpretação que eu trazia até o nascimento da minha primeira filha.

Logo, deixo explícito que, a meu ver, há muito mais na construção do ser mulher do que apenas definição biológica e capacidade de gerar indivíduos, e esse fato será discutido nesta pesquisa, uma vez que tal construção passa ideologicamente pela cultura, pelos estudos transculturais e tem cada vez mais denunciado isso ao ocidente. Se fizermos o exercício de olhar para culturas diversas às ocidentalizadas, (re)conheceremos que há, de fato, muito mais complexidade acerca disso do que imaginamos e, assim sendo, as generalizações não deveriam ter lugar em nossos debates.

Ao iniciar minhas reflexões em 2015, estabeleci um questionamento ao dito popular que apregoa que o filho é da mãe. Tomando isso como uma pergunta – O filho é da mãe? – desenvolvi todo o meu trabalho de pesquisa durante o curso de mestrado. A finalidade de tal questão não foi fomentar uma tensão ou disputa entre mulheres e homens e, consequentemente, o que se convencionou como suas performances de gênero. Não se tratou de questionar o fato aparentemente óbvio de que um filho é responsabilidade tanto da mulher quanto do homem que, em colaboração, o geraram. Mas, sim, de uma forma mais específica, o objetivo foi denunciar e propor que repensássemos como funciona e de quais formas as estruturas de nossa sociedade acabam naturalizando, por meio da maternidade, experiências sociais e culturais das mulheres, o que atropela suas possibilidades de ser e estar no mundo.

Dessa forma, mediante múltiplas e repetidas experiências de

maternidades que integraram minha pesquisa anterior, tornou-se possível desnudar o quanto de implicações cerceadoras foram impostas à vida de mulheres que têm filhos e desejavam seguir em planejamentos pessoais ligados à formação intelectual, profissional e ao simples desejo de seguir se considerando sujeitas de importância primeira em suas ações e reflexões.

Com o passar do tempo, comecei a organizar nos meus pensamentos e narrativas que a maternidade em si não me pesava. A relação com a criança e o cotidiano não era algo de muitas dificuldades. Os problemas surgiam quando eu tentava me colocar em lugares e espaços, físicos ou subjetivos, fora dos muros da maternidade e do lar. Sentir-me cansada não era uma questão, mas a problemática surgia quando eu tentava expor isso a alguém. Pensar em trabalhar, estudar e ter lazer era algo que passava a me atar a um lugar de muitas barreiras. Como já dito, parecia que se fazia necessário ter a autorização externa para, depois da maternidade, ser e estar no mundo. Qualquer decisão tomada sem a autorização social soava como um ato de rebeldia que, certamente seria visto como algo nocivo aos filhos e um desserviço à ideia predominante do papel de mãe. Hoje, percebo que, além de tudo já dito, as insatisfações com relação à vivência da maternidade são, inclusive, patologizadas a título de justificativa dessa inadequação. Estabelece-se, assim, a decisão de trazer uma teórica da psicologia clínica para enriquecer nossas perspectivas. Afinal, o que pode/deve uma mulher que é mãe?

Com base em tais reflexões, constatei que não era mais uma sujeita de direitos e desejos, se é que o era antes. Era uma sujeita uni-

camente voltada para os deveres com a filha e a família. Toda a vida e todas as decisões deveriam considerar, em primeiro lugar, ambos. A mulher já não existia. Ela sequer coexistia com a mãe, como se isso fosse caso de incompatibilidade. A figura da mãe é trabalhada para substituir a da mulher. Em nossa cultura, esses papéis se fundem de tal forma que trazem grandes dificuldades de serem considerados com independência, o que faz com que seja uma crença comum que a maternidade, mais do que o casamento heteronormativo, garanta nossa mulheridade perante a sociedade.

Ao dialogarmos sobre maternidade e as percepções que se têm dela, de modo geral, fica evidente a existência de uma suposta ideia de sacralidade em torno da figura materna. Tal ideia só vai até onde é possível construir uma imagem que, em primeira hora, dessexualiza a mulher, em um esforço de travesti-la de uma capa social de fragilidade e infantilização que, consequentemente, a torna incapaz de determinado senso de decisão e ação, o que faz com que haja a necessidade de cuidado e proteção de um homem, do masculino, no interior de seu lar.

O anteriormente exposto faz parte de uma retórica que ainda se encontra com bastante facilidade no imaginário da sociedade brasileira. Basta uma conversa com nossos familiares para encontrarmos tais discursos ou, ao menos, traços bastante fortes dele. Além disso, é comum que ainda vejamos a mídia reforçando esse imaginário, vide tudo o que ainda permeia as peças publicitárias apresentadas em larga escala no período de comemoração do dia das mães aqui no Brasil. Entretanto, tais percepções me trazem questionamentos

sobre os quais me proponho a pensar ao longo deste trabalho.

Ouvir e ver o discurso ainda proferido da “Mãe”, entre os indivíduos de minha sociedade, não condiz com o que percebo e recebo deles desde o momento que passei a ocupar essa função. Nada disso se ajeitava em mim e naquelas que estavam cotidianamente ao meu redor, o que pode ser visto no livro *O filho é da mãe?*, onde apresento algumas histórias para repensarmos a maternidade e as formas que ela atravessa a vida de muitas mulheres.

Ainda, seguiam me dizendo que eu já não poderia isso e aquilo, que eu deveria escolher entre a maternidade e meus desejos, sonhos, planos e vontades. Faziam acreditar que há escolha para uma mulher, mas não há. Diziam que eu era a mãezinha e deveria sentir imensa felicidade por tal honra. Carinhosamente, não mais teria nome ou RG. Ser a mãe era o bastante e se configuraria como meu maior prazer.

Por consequência, quanto mais eu sentia, mais era incapaz de me adequar ao que minhas avós, tias e mãe viveram e ainda vivem. Eu desejava intensamente a minha filha, o cotidiano com ela compartilhado, os aprendizados mútuos, mas eu também desejava o mundo, a universidade, os grupos de discussão política, o mercado de trabalho menos degradante, o lazer, o direito de usufruto do meu tempo e sexualidade. Eu desejava seguir, como planejado antes da maternidade, experimentando a vida em tudo o quanto eu pudesse, mas a impressão era que não deveria mais nada além das funções esperadas de mim na maternidade.

Depois das dores e frustrações acumuladas, passei a ferventar

raiva, muita raiva. Era como um bicho acuado. Da raiva veio a força, a necessidade de pensar em estratégias para burlar aquela sacralidade indesejada e que, na verdade, nem existia de fato, era ilusória. Em um determinado momento, após muitos embates internos, aceitei que eu queria isso e aquilo. Queria a maternidade e todo o resto, e decidi que assim seria. Daquele momento em diante, eu dedicaria o máximo possível de mim para dialogar com outras mulheres sobre a construção de possibilidades de descolonização das nossas formas de ser e estar no mundo, compreendendo a transgressão ao modo de existir que muitas de nós tinham conhecido até aquele momento, como o caminho mais viável nesse processo.

Em virtude disso, a nova perspectiva da vida me levava a pensar que eu não vivenciava uma experiência no âmbito pessoal, somente, mas ainda e de maneira muito mais forte, uma experiência social, visto que havia regras abstratas, socialmente instituídas, do que eu deveria ser/fazer/sentir e onde estar, a partir do papel da mãe. Ou seja, a maternidade que eu vivia e os (não) lugares aos quais ela me levava, pouco tinha a ver com meus desejos e planos, mas sim com uma certa determinação da sociedade acerca das maneiras como eu deveria ser e estar no mundo enquanto mãe. Era o lugar social da maternidade começando a se concretizar diante da minha (in)existência.

Dessa maneira, ao começar a perceber que a maternidade atravessava a minha vida, determinando onde eu (não) poderia ir e o que eu (não) deveria ser, compreendi que seria esse o meu lugar de politização da vida, o lugar de onde eu partiria numa tentativa mais am-

pla possível de transgredir a ordem socialmente estabelecida. Pensei que, se entendia a maternidade como uma poderosa ferramenta de opressão, logo, estava diante de uma possibilidade de revertê-la e/pervertê-la, de forma que pudesse fazer sentido para a minha realidade, visto que sou mulher e já estou nesse lugar social da mãe e não vejo forma de desfazer isso.

A maternidade e o seu papel socialmente construído têm conquistado um status de discussão que se desempenha de forma politizada, e não mais como um assunto desimportante que se dê somente em conversas informais, muitas vezes consideradas meras reclamações de mulheres inadequadas à tal experiência.

Ao tratar sobre o assunto, bell hooks³ (2019, p. 195-196) esclarece, em “Parentalidade revolucionária”, que maternidade sempre foi um assunto presente no movimento feminista desde suas origens. Entretanto, mostra-nos a existência de uma disparidade nas formas como tal questão é abordada. De um lado, o feminismo hegemônico branco-burguês aponta a maternidade como obstáculo ao desenvolvimento de uma vida para além do mundo privado, envolvendo um árduo e penoso trabalho de cuidado a ser executado pelas mulheres, por outro, nos movimentos de mulheres negras e racializadas, a maternidade nunca pôde ser vista de tal maneira, visto que essas mulheres sempre estiveram atuantes no trabalho fora de casa, razão pela qual suas vivências e construção de vínculos familiares mais

3 - bell hooks foi professora, filósofa e intelectual negra americana. Seu nome de nascimento era Gloria Jean Watkins, e seu pseudônimo, inspirado no nome de sua bisavó materna, é escrito em letras minúsculas com a finalidade de transferir a atenção da figura autoral para as ideias de seus textos. Infelizmente, em tempos de concluir este trabalho, a mulher em letras minúsculas, mas com ideias revolucionárias, faleceu, nos deixando um valioso legado intelectual. Que sua luta possa nos orientar e fortalecer diariamente!

atenciosos foram dificultados. Enquanto aquelas desejavam sair do lar para trabalhar sem precisar se ocupar exclusivamente da família e da casa, as últimas desejavam ter o privilégio de não ter alijada de suas vivências a possibilidade de dedicação aos cuidados afetivos com sua família e seu próprio lar.

Assim, a conquista da liberdade para muitas mulheres perpassa também, mas não somente, por uma resignificação da maternidade e de seu papel social, mesmo que tal resignificação se dê de maneira diametralmente oposta para grupos diferentes de mulheres e, somente sob um olhar histórico mais atento, poderemos pensar tais diferenças. De toda forma, o que hooks (2019, p. 199) nos diz, ainda em “Parentalidade revolucionária”, entre outras coisas, é que a natureza da maternidade precisa ser discutida de forma séria e comprometida, tendo toda a sua complexidade pensada a partir dos contextos vários em que se estabelece, nos levando, assim, a não mais aceitá-la como obrigatoriedade do gênero feminino, destino de todas as mulheres nem como ferramenta de opressão e exploração sobre aquelas que a exercitam.

Com isso, os debates têm se estabelecido entre muitos indivíduos que compõem a sociedade, mas, em especial, entre as mulheres que exercem tal papel. Expor e pensar a maternidade a partir das sujeitas que a vivem é de suma importância para a evolução dos debates apresentados nos campos do feminismo enquanto teoria que discute, questiona e desconstrói não somente aquilo que chamamos papel de gênero, mas ainda o papel de uma classificação racial nesse processo.

Nota-se, então, que é de grande urgência ressaltar a importância das batalhas que nós mulheres travamos há tanto pelo direito à descriminalização do aborto e da não maternidade, inclusive, essas bandeiras também são parte da minha vida. Entretanto, o foco deste trabalho busca ser voz acerca dos muitos cotidianos já instituídos na maternidade por mulheres que, como eu, são parte da grande massa pauperizada na sociedade brasileira, o que, por si só, traz a marca de um violento processo de racialização que nos classificou ao longo de um projeto de colonização.

Por fim, a pretensão é refletir sobre as maternidades existentes e sobre como as múltiplas mulheres que a vivenciam podem partir dessa experiência para iniciarem um processo de descolonização da vida. Assim sendo, me coloco como uma mulher que exerce a função de mãe e que, de forma alguma, deseja romantizar as experiências vividas nesse lugar e, muito menos, reivindicar ser reconhecida como a mãe sagrada, pois historicamente esse lugar nunca foi reservado a mim e às minhas ancestrais, como veremos. O meu desejo é que minha voz, sendo apenas uma e minúscula dentre tantas outras e contra tantas forças, possa ter potência de convocação para aqueles que tenham alguma inclinação a refletir e discutir de forma mais profunda as implicações sociais do ser mulher e mãe em nossa sociedade.

Capítulo 1

O projeto colonial moderno
– situando a discussão

Afinal este país teve gente assim e nós nem sabíamos. Despojados que fomos da nossa história por séculos de obscurantismo, muitas vezes nos sonhando iguais aos outros, mas sempre temerosos da comparação. Nada igualava as tradições da Europa a que tínhamos que ficar para sempre agradecidos porque das trevas nos tirou, quando afinal, as trevas vinham de lá e nos escondiam de nós próprios, órfãos de um passado [...].

(Pepetela)

Como já fora apresentado, o presente trabalho busca o estabelecimento de uma discussão acerca do lugar social da maternidade. Como consequência, desejamos que tal debate possa suscitar reflexões sobre a maternidade e suas implicações nas trajetórias de vida das mulheres. E, se nos dispomos a refletir maternidade e mulher, precisamos antes passar por uma discussão acerca de quais mulheres e maternidades pensamos e como suas ideias se constituíram no tempo-espaço histórico e cultural.

Logo, buscaremos tecer nosso debate acerca da categoria de gênero que deu origem às noções hegemônicas ocidentais de mulher e maternidade. Afirmo isso com o objetivo de demarcar aqui que trabalharei com o pressuposto de que o gênero, e tudo que dele advém, foi construído em um determinado tempo-espaço histórico. Assim, buscando um olhar, para a categoria de gênero, que seja anterior à sua constituição, percorrerei caminhos que possam evidenciar como se deu o processo de construção desta como categoria colonial moderna. Para pautar a discussão, tomarei partido das teorias

da construção histórica do gênero de Oyěwùmí e da teoria da matriz colonial de gênero da filósofa argentina María Lugones, bem como de alguns pensadores que se propõem a pensar a decolonialidade.

Dessa maneira, bebendo da fonte dos estudos do grupo denominado Modernidade/Colonialidade, apresentarei um breve panorama que permita elucidar do que se trata o pensamento decolonial. Segundo Mignolo,

o pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e suas colônias. (Mignolo, 2017, p. 6).

A busca que faço, por um pensar que seja decolonial, compreendo que seja uma dentre tantas outras possibilidades de reação ao pensamento moderno colonial a considerar a história da Europa como global e linear, universalizando conceitos e sujeitos. Neste momento, pretendo fazer um mergulho pelos lugares históricos onde a colonização e a colonialidade passaram a tecer e determinar as subjetividades, os padrões de existência e convivência daqueles que foram submetidos ao mito da Europa e da modernidade.

O ponto de partida das discussões do referido grupo se dá, como visto na citação anterior, no esforço teórico de apontar que a Europa e a modernidade por ela apresentada são construções ideológicas necessárias para o estabelecimento de uma hegemonia política no

mundo que se construía. Dussel (2005) traz essa ideia de construção conceitual sobre o que é a modernidade e aponta que essa conceitualização acaba sendo um elemento que se soma à formação de outra narrativa que dá origem ao mito Europa. Ligado a esse processo, traz o eurocentrismo como fator que fez com que ocorrências intra-europeias, como a ilustração e a Revolução Francesa, fossem o ponto de partida para a construção da ideia de modernidade que acabou sendo imposta ao mundo colonial como um fator global.

Dussel segue pontuando que a modernidade deveria ser considerada um evento regional, se não, provincial, mas, jamais, global. Ou seja, propõe a construção de um conceito outro de modernidade, que se dê a partir de uma perspectiva mundial, em que fatos ocorridos não somente na Europa – e que se anunciaram como a base do mundo dito moderno – na realidade, sejam considerados como consequência, e não como ponto de partida desse referido processo. Aponta a urgência de um conceito outro que se estabeleça na complexidade de histórias que coexistiram em tempo e espaço nos diversos impérios e sociedades do mundo. Dussel e os demais teóricos do grupo Modernidade/Colonialidade, propõem, portanto, uma epistemologia outra, uma espécie de giro decolonial.

Ainda segundo Dussel, a superioridade da Europa só se torna possível a partir da conquista da América Latina, e foi por meio de um processo de invasões, dominação, exploração e violações que se deu o acúmulo de riquezas, conhecimentos e experiências dos colonizadores europeus. Dessa forma, projetaram e disseminaram a ideia de modernidade ao mundo novo da América Latina como algo

que elevaria toda e qualquer sociedade a processos de evolução e civilização, pois se anunciava como um elemento coberto de racionalidade, portanto, libertador. Compreendemos, então, que o projeto colonial moderno se institui para atender à necessidade de expansão do capitalismo, transformando-o em um projeto global.

Assim, foram justamente as ideias contidas no conceito de modernidade, construído pelos europeus e impostos à América Latina, que serviram como justificativa para uma práxis irracional e violenta que perdura até hoje, embora de forma diferente da inicial, mediante o que se conceituou como colonialidade.

Para Aníbal Quijano (1992), a colonialidade pode ser interpretada como as sequelas deixadas pelo fim dos processos de colonização concreta, prática e oficial, que atuam diretamente nos processos de subjetivação dos colonizados, determinando como devem ser delineados os seus modos de ser, estar e se reconhecer no mundo. Walter Mignolo (2017), em seu texto “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”, dispõe que esse é o fator que permeia a lógica circundante dos mitos que deram origem à sociedade ocidental moderna. Para o autor, a colonialidade é compreendida como a pauta oculta da modernidade, ela “é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 94).

Quijano (1992) aponta que o colonialismo – forma de dominação empírica, política e oficial – começa a se dismantelar com os processos de independência nos territórios colonizados: América Latina, Ásia e África. A partir desse dismantelamento e da instauração do imperialismo, inicia-se uma nova forma de dominação, o neo-

colonialismo. Segundo o autor, a estrutura de dominação colonial criou desigualdades que determinam uma classificação humana de acordo com uma escala de poder, em que os explorados e negados são alocados na base do sistema. Era a invenção do “outro”. Assim, reprimiram-se os modos de vida, de produção, de relação, organização social e exercício do poder daqueles que foram violentamente dominados.

Sistematicamente, os modos de vida europeus foram apresentados aos dominados como o topo do processo evolutivo e civilizatório. Observamos que tais modos foram postos, intencionalmente, fora do alcance dos colonizados. O acesso de alguns dominados aos modos europeus, que levariam à civilização máxima, se deu como algo bastante restrito, com base no raciocínio de que os dominados, ao alcançarem algum nível mínimo de poder, serviriam de instrumento para a reprodução da dominação europeia entre os colonizados. Para que tal processo se efetivasse e mantivesse, houve/há o papel fundamental da colonialidade, visto que esta se mascara como um fenômeno natural, escondendo, assim, sua origem como construção histórica que é parte de um projeto ideológico de poder. Quijano (1992) aponta ainda que, assim sendo, as relações coloniais europeias serviram de base para o poder hoje instituído.

Ainda com base nos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade acerca do processo de colonização e colonialidade impostos ao continente hoje denominado pela América, por meio da construção de uma ideia de modernidade, encontramos o conceito de Matriz Colonial de Poder – MCP, apresentado por Quijano. Tal conceito

aponta para as engrenagens de um mecanismo de colonização ao qual os povos da América foram submetidos por parte dos europeus. Era a instituição de uma colonialidade do poder.

Em Mignolo (2017), a teoria da MCP de Quijano é apresentada como um monstro de duas pernas, que seriam os fundamentos da matriz – racial e patriarcal – responsáveis pelo sustento de quatro cabeças, as áreas de alcance e controle – economia; autoridade; gênero e sexualidade; conhecimento e subjetividade. Assim, o fundamento histórico da MCP e da fundação da civilização ocidental seria a teologia cristã que deu início a um processo de classificação racial quando passou a distinguir cristãos, judeus e mouros, em 1492. Tal processo de diferenciação se deu ao longo da história ocorrida antes do ano de 1492, porém, foi a partir desse período que essa classificação foi reconfigurada e passou a delinear o “outro”. Isto é, passou a ordenar hierarquicamente a partir da diferenciação. Dessa forma, a classificação racial ganha contornos e passa de uma marca antes registrada no sangue, para uma marca registrada na pele. Essa marca diferenciava espanhóis, povos originários da América, Caribe e África.

Compreendendo o que Mignolo (2017) dispõe acerca da teoria de Quijano, entre os séculos XVI e XVII, quando a base ideológica da MCP era produzida, as regras sobre seu funcionamento e validade eram determinadas por aqueles que a controlavam e administravam. Logo, os colonizados – o outro – estavam fora das estruturas de poder. Teólogos e seculares europeus disputavam um espaço central dentro dessa matriz. Estes compartilhavam os privilégios do

lugar que ocupavam de homens europeus e brancos, o que tornava a disputa entre eles algo que se dava entre semelhantes. Tal fato levou ao estabelecimento de uma classificação do mundo e suas instituições, que, além de racial, se dava também, com base na teologia cristã que a fundamentava, no âmbito da sexualidade e do gênero, visto que estabelecia o poder masculino e a heteronormatividade trazida dos modos de vida europeus como padrão de mensuração da existência dos colonizados. Portanto, a estrutura narrativa que sustentou a MCP trouxe o cristianismo, como fundamento teológico, e a razão, como fundamento epistemológico, suprimindo toda e qualquer outra forma de Deus e de conhecimento praticadas por aqueles “outros” encontrados no Novo Mundo e África.

Após apresentar a MCP como estrutura essencial para a fundação da civilização ocidental, Mignolo (2017), ainda com base nas teorias de Quijano, apresenta a existência do que ele chama de nós histórico-estruturais como nós que estão, inevitavelmente, inter-relacionados e que produzem hierarquias que se ligam. A MCP opera sobre esses nós lançando mão da lógica da colonialidade. Sobre isso,

lembre-se de que a matriz colonial (que se manifesta na retórica da modernidade, que esconde a lógica da colonialidade) é equivalente à civilização ocidental como tem sido construída nos últimos 500 anos, originando-se no Atlântico e depois expandindo-se e invadindo outras civilizações, justificada pelas diferenças coloniais e imperiais. Assim, a matriz colonial é construída e opera uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos, ligados pela “/” (barra) que divide e une a modernidade/colonialidade, as leis imperiais/regras coloniais e o centro/periferias, que são as consequências do pensamento linear global no fundamento do mundo moderno/colonial (Mignolo, 2017, p. 10).

Embora a MCP tenha tido sua base no século XVI e, sendo ela um mecanismo equivalente à colonialidade, sabemos que ela persiste e opera sobre todos nós até hoje através de nossas subjetividades. Portanto, ninguém pode se alocar fora dessa matriz, nem mesmo os atores que a conceberam. É por essa razão, o pensamento/ação descolonial aponta caminhos para que possamos romper, ao menos, com a lógica da matriz. Para tanto, “a analítica da colonialidade (o pensamento descolonial) consiste no trabalho inexorável de desvendar como a matriz funciona, e a opção descolonial é o projeto inexorável de tirar todos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 10).

A título de exemplificação, Mignolo (2017) nos apresenta alguns nós histórico- estruturais sobre os quais a MCP opera. Dentre eles temos: uma classificação racial global; uma ideia global de classe; uma divisão internacional do trabalho entre centro/periferia; uma hierarquia epistêmica e, também, linguística; uma hierarquia de gênero/sexo global; uma concepção particular de sujeito moderno entre outros nós.

Dentre os nós apresentados, traz grande interesse a este trabalho um foco mais acentuado nas hierarquias constituídas com base no gênero/sexo. Este privilegia, com base no patriarcado europeu imposto pelo colonizador aos colonizados, os homens em detrimento das mulheres. Reforço ainda que será possível observar, ao longo deste trabalho, ideias que apontem que homem, mulher, homossexual e heterossexual foram categorias criadas pelos europeus e impostas aos colonizados, ignorando toda a complexidade com a qual

estes pensavam em si e em seus pares com relação ao sexo e as formas de se relacionar e organizar.

Entretanto, não podemos deixar de ressaltar que, dentro de uma perspectiva decolonial, há um complexo de teias a serem considerados nas análises a que nos propomos a fazer. Assim, como já apontado por teóricos do grupo Modernidade/Colonialidade, os nós histórico-estruturais são sempre interligados ao menos de duas formas diferentes. Logo, pensar hierarquias estipuladas a partir de uma classificação baseada em gênero/sexo não é algo que possa ser dissociado do nó histórico-estrutural racial, por exemplo, assim como, no caso desta pesquisa, daquele de classe. No mínimo, precisaremos considerar a ligação entre esses três nós para que o referido trabalho alcance algum sentido diante de uma perspectiva que almeja um pensar/agir decolonial.

A Mulher e o Ocidente – gendrar⁴ a matriz é preciso

Optei por iniciar a apresentação do aporte teórico-metodológico deste trabalho por um breve passeio pelos estudos do grupo Modernidade/Colonialidade, compreendendo que a discussão de gênero que contemplaremos aqui tem sua pedra fundamental nesses estudos. Logo, entender o que foi o projeto colonial moderno implementado por aqueles que se inventaram como europeus, com base na

4 - Considerar a construção e a manutenção de algo a partir de uma perspectiva de gênero que, no caso ocidental, é binária, dicotômica, estabelecendo as ideias de feminino e masculino como opostos complementares que influenciam no ordenamento e performances sociais determinado indivíduos e lugares a serem por eles ocupados.

invenção daquilo que conhecemos como modernidade e Europa, é de grande importância para a proposta aqui pensada.

María Lugones constrói sua teoria da matriz colônia de gênero a partir de uma observação à teoria da MCP de Quijano. Como vimos, a MCP seria uma espécie de sistema mundo ou padrão de poder global que fundamenta e ordena a organização do mundo moderno e da civilização ocidental por intermédio de um sistema linear de classificação que constituiu hierarquias.

Assim sendo,

na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. [...] O que sustenta as quatro “cabeças” ou âmbitos inter-relacionados de administração e controle (ordem mundial), são as duas “pernas”, ou seja, o fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada) (Grosfoguel, 2008, p. 5).

Partindo de Quijano, Lugones (2020, p. 55) se propõe a tornar mais complexas as análises que o autor nos fornece sobre a lógica dos eixos estruturantes da MCP brevemente descrita anteriormente. A autora compreende que, dessa forma, teremos uma base mais sólida para esclarecer os processos resultantes das costuras entre raça e gênero, devido à importância destes para a manutenção de um padrão de dominação moderno.

A teoria da MCP compreende uma estrutura de dominação sobre a qual a lógica do projeto colonial moderno foi estabelecida. Nesse mecanismo, ficou desenhada a forma como o ocidente seria não só

constituído, mas mantido, reproduzido e imposto como o mundo novo. Assim, a criação da raça como categoria política e ideológica permitiu a ordenação do mundo hierarquizando os indivíduos a partir da diferença.

Sobre a questão da diferença, Oyěwùmí (2021) apresenta a forma como o pensamento ocidental é esquematizado sobre a *bio-lógica* tomando como referência o corpo. Ele é o fundamento central do processo de estabelecimento da ordem social. Tal concepção leva à crença de que corpos formam a sociedade, dessa forma, exemplifica, afirmando que os sentidos carregados por expressões como “‘corpo social’ e ‘corpo político’ não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente” (Oyěwùmí, 2021, p. 28). O que explica para nós, no Brasil, toda a violência até hoje e, cada vez mais crescente, perpetrada sobre os corpos negros, corpos femininos e corpos negros femininos, por exemplo.

Com base no estudo de Oyěwùmí, a ideia de focalizar o corpo como local a partir de onde as hierarquias são constituídas se liga ao fato de o ocidente perceber o mundo pelo sentido da visão, “a diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ‘ver’” (Oyěwùmí, 2021, p. 28-29). Por isso, os corpos que constituem as sociedades estão sempre visíveis e isso faz com que sejam abordados pelo olhar para aquilo que os diferencia.

Nesse esquema, que privilegia a visão, ou aquele que vê, em detrimento daquele que é visto, se assume um lugar de privilégio que é o do sujeito da ação olhar, visualizar. Está dado, portanto, o concei-

to de “cosmovisão”⁵, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade e captar o privilégio ocidental do visual” (Oyěwùmí, 2021, p. 29). Ou seja, há o que olha e aquele que é, de maneira não ativa, olhado, visto. Sendo assim, aquele que tem o poder de olhar identifica as diferenças e faz uso político e ideológico delas para definir as impossibilidades de acesso ao poder daquele que é olhado. Logo, fica fácil compreender o motivo pelo qual racializar e gendrar foi a forma de sustentar a MCP. A visão permite ler as diferenças evidentes no corpo e as transforma em desigualdades.

Entende-se que centralizar no corpo a fundamentação da categorização dos seres, o que permitirá a ordenação social, passa pelo fato desses corpos terem suas diferenças vistas como desvio de algo que seria o padrão. Parte-se da ideia de que os corpos são degenerados a partir de suas diferenças biológicas. O corpo é o oposto da mente. Nesse sentido, fundamenta-se o pensamento dualista cartesiano, instituindo a separação entre corpos degenerados e mentes racionais, ou seja, cria-se o pensamento dicotômico e a oposição binária a fim de hierarquização. Assim,

até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os

5 - Oyěwùmí faz um apontamento de suma importância para descolonizarmos epistemologias. Ao passo que a filósofa aborda que a cosmovisão se fundamenta no corpo e na percepção visual, faz com que possamos compreender que tal pensamento é construído e localizado no/pelo ocidente. Assim, universalizá-lo, utilizando como categoria de análise para outras culturas, é uma atitude ainda colonial e imperialista, eurocêntrica. Portanto, desconsidera o fato de que em outras sociedades, a lógica de pensamento pode não ser fundamentada no sentido da visão e traz a sociedade Iorubá pré-colonial como exemplo. Dessa maneira, ela constrói, não só o conceito de “cosmopercepção” por considerar que é o mais adequado e respeitoso para tratar a diversidade de possibilidades nas formas, como cada sociedade organiza suas formas de pensar, ser e estar.

corpos aparecem, eles são articulados com o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido a mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início da história ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar (Oyěwùmí, 2021, p. 29).

Nota-se que ser mente e razão é não ser um corpo que é, antes de tudo, degenerado, e isso coloca o primeiro em relação de superioridade ao segundo. Na lógica binária ocidental que se instituiu, “‘não possuir um corpo’ era estar em situação de privilégio, é a ‘precondição do pensamento racional’” (Oyěwùmí, 2021, p. 29). Assim, a mente não tem corpo, em consequência, não tem marcas biológicas ou anatômicas que a coloque em situação de diferença, como a raça, por exemplo. Dessa forma, cabe um processo de (des)racialização da branquitude.

Logo, a mente é a representação da razão e apta, portanto, ao domínio político sobre os corpos degenerados que carregam, de forma evidente, as marcas da diferença. A mulher e os racializados são corpos com diferenças visíveis que confirmam sua inferioridade em relação ao homem branco hétero e cristão, denominado europeu. Esse homem é destituído das marcas raciais e sexuais. Não tendo raça, a diferença com relação a isso categorizou os machos e as fêmeas colonizados. É importante ressaltar que ele também não tem sexo, quem tem a marca da diferença sexual é a mulher, portanto a branca europeia hétero e cristã. Dessa forma, “eles são o Outro, e o Outro é um corpo” (Oyěwùmí, 2021, p. 30). Logo, a mente racional é o sujeito, e o corpo degenerado pela diferença é o seu outro.

Quando os estudos coloniais destrincham a elaboração de todo o projeto colonial moderno por meio da MCP identificada e esquematizada por Quijano, fica evidente que a invenção da categoria raça estrutura esse projeto. Lugones (2020) reafirma que seu embasamento parte da teoria de Quijano, ao afirmar que compreende o lugar central da raça na MCP.

Nas teorias decoloniais, raça é conceito fundamental para que seja possível compreender como o processo de classificação da população mundial entre superiores e subalternos. Lugones (2020) aponta que o conceito de ‘colonialidade do poder’ de Quijano “é central em sua análise do padrão de poder global capitalista”. Porém, para Lugones, a falha de Quijano está no fato de ele não dar ao gênero o lugar de estruturante do sistema colonial moderno, assim como faz com a raça. Quijano coloca o sexo/gênero como uma dimensão a ser disputada no cerne da instituição colonial da família nuclear patriarcal e o dissocia por completo da categoria raça.

Para Lugones, ao dar ao sexo/gênero o lugar de apenas uma das dimensões a ser controlada no interior dessa MCP, Quijano simplesmente aceita uma noção acerca do gênero como categoria universalizante, estabelecida a partir de dicotomias e binarismos, tais como, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade, constituídos e impostos pelo sistema moderno colonial, que têm por objetivo o acesso do homem – o macho humano – ao poder. Sobre isso,

O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e

global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico (Lugones, 2020, p. 56) .

Portanto, para Lugones, Quijano lê o gênero como determinado pelo sexo biológico e se apresenta como parte daquilo que ele chama de áreas básicas da existência sobre a qual a colonialidade do poder atua exercendo o controle. Dessa forma, o autor acaba por não colocar sob suspeição, em instante algum, a concepção de gênero adotada para as suas análises. Ao contrário, Quijano aceita e concebe o gênero sob uma lógica já estabelecida e pautada na heteronormatividade e no sexo dimórfico, cedendo, assim, ao padrão patriarcal instituído.

Ao perceber a falta que Quijano apresenta na concepção da sua teoria da MCP, que analisa o sexo em separado da raça, Lugones percebe a importância da interseccionalidade, prática encontrada nos movimentos das mulheres negras e racializadas, como ferramenta de análise para considerar sexo e gênero em consonância com raça. Logo, foi de extrema importância para a autora que os marcos analíticos apresentados, tanto pelo feminismo interseccional de mulheres de cor como pela teoria da MCP de Quijano, fossem juntamente trabalhados para que tornassem possível a formulação da teoria da matriz colonial de gênero, compreendendo, a partir disso, que o gênero é tão estruturante do sistema colonial moderno quanto a raça.

Sobre a interseccionalidade, Patrícia Hill Collins afirma que as categorias de raça, classe e gênero “não se manifestam como en-

tidades distintas e mutuamente excludentes”, mas, sim, “se sobrepõem e funcionam de maneira unificada” atravessando “todos os aspectos do convívio social” (Bilge; Collins, 2021, p. 16). Em Bilge e Collins (2021) , compreendemos ainda que a interseccionalidade é muito mais que um conceito, é, ainda, principalmente na aplicabilidade que se faz dessa categoria em trabalhos no sul global, uma ferramenta analítica, uma espécie de método de análise. Por isso, tal característica da interseccionalidade traz possibilidades mais amplas para tratarmos questões que sejam implicadas por estruturas de opressão atuando mutuamente e, assim, levando a formas peculiares de experiência de violências.

Seguindo a conversa acerca da interseccionalidade e a sua importância para uma perspectiva que se quer decolonial, Grada Kilomba (2019), em consonância com o que Collins nos apontou, alerta para a diferença entre interseccionalidade e sobreposição de opressões. A teórica argumenta que adotar uma metodologia de análise que seja interseccional não é considerar o acúmulo de formas várias de violência, mas compreender que todo esse processo de entrelaçamento entre elas acaba por dar origem a formas bastante peculiares de se manifestarem. A exemplo, a autora afirma que, no caso das mulheres negras e racializadas, o entrelaçamento das opressões raciais e sexistas faz com que elas experienciem uma espécie de “racismo genderizado” que se estrutura a partir de “percepções racistas de papéis de gênero” que somente mulheres negras e racializadas podem vivenciar (Kilomba, 2019, p. 98-99).

Consequentemente, as autoras referenciadas nos permitem en-

tender que racializar o sexo e gendrar a raça é a melhor forma de tornar mais complexas e profundas as análises a respeito do funcionamento do projeto colonial moderno e os sujeitos que nele foram constituídos.

A partir dessa perspectiva de Lugones, do gênero como categoria que, juntamente com a raça, classificou e hierarquizou vidas no interior de uma lógica colonial moderna, entendemos como se deu o processo de desumanização dos corpos colonizados e a introdução das dicotomias homem/macho, mulher/fêmea por meio da matriz colonial de gênero.

Lugones (2020) aponta que ao início do estabelecimento do projeto colonial moderno e seu processo de organização social, o valor atribuído ao sexo e ao *gênero* foi tomado em correspondência entre *não humano* e *humano*. Portanto, esse é o ponto-chave sobre o qual se estabelece toda a teorização de gênero de Lugones.

Assim, aos colonizadores, o gênero e, portanto, a humanidade e a dominação. Aos colonizados, o sexo e, portanto, a não humanidade e a submissão. Evidenciava-se, então, que o gênero era uma categoria estruturante do sistema e que dicotomizava os indivíduos entre humanos e não humanos, sendo, os primeiros, representantes da racionalidade e passíveis de acessar o poder que permitia o domínio do outro; e estes só eram um corpo, logo, não detentores de racionalidade e visivelmente marcados pela diferença do sexo e da raça que os fazia naturalmente aptos a serem dominados.

A partir das perspectivas decoloniais, podemos inferir que a construção e imposição da raça e do gênero como categorias que classifi-

cariam, mediante diferenças visíveis, foi uma prática extremamente violenta com relação aos colonizados. Toda a mitologia criada e disseminada a partir da ideia de modernidade e Europa simplesmente esmagou conhecimentos outros e outras formas de organização social e constituição de laços quando do desprezo às maneiras de ser, estar e se compreender dos povos, em toda sua diversidade, submetidos à matriz de poder do sistema colonial moderno.

Portanto, compreender a categoria *mulher* como um todo universal esvazia as possíveis análises da interseccionalidade necessária com a categoria raça, pois de modo contrário, o que se estabelece é uma perspectiva que desconsidera, mais uma vez violentamente, formas mais completas e mais complexas de compreensão de um mundo que não era eurocentrado até determinado momento histórico. O que se tem, dessa forma, é uma análise que parte desde a lógica imposta do sistema colonial moderno.

Com base nisso, para ir além desse lugar, suscito a crítica bastante pertinente, feita por Oyèwùmí, que aponta para a constituição da categoria mulher como algo universal. Para tecer tal observação, a autora percorre um caminho que parte, na realidade, de uma crítica ao movimento feminista hegemônico organizado inicialmente com base na ideia de que existe um patriarcado universal, no qual a mulher universal é universalmente oprimida pelo homem, que também é universal. Embora repetitiva a utilização que faço do termo universal anteriormente, o faço para tornar a denúncia do absurdo ainda mais explícita.

Isto posto, o feminismo hegemônico organiza sua história divi-

dindo o movimento em ondas. É sobre a segunda onda desse movimento que Oyěwùmí (2021) estabeleceu seus argumentos contrariando as supostas universalizações da ideia de gênero, mulher e homem. É a partir da segunda onda feminista que o gênero passa a ser considerado um constructo social. A partir de então, ao compreender que o gênero se estabelecia para além do sexo, sendo feito na prática das relações sociais, estava sendo posta a dissociação das concepções de sexo e gênero. A autora pontua que “essa descoberta foi, compreensivelmente, considerada radical em uma cultura em que a diferença, particularmente a diferença de gênero, foi sempre articulada como natural e, portanto, biologicamente determinada” (Oyěwùmí, 2021, p. 36).

O discurso que se apresentava naquele contexto era de que as diferenças não eram assentadas na biologia, no corpo biológico, como se acreditava até ali. Dessa forma, passava a ser concebida a noção de que as diferenças e hierarquias não partiriam da diferença “natural”. Logo, tendo o social como lugar de construção, o gênero e tudo que a ele se atribui, pode ser transformado no tempo-espço histórico acompanhando e produzindo mudanças culturais, sociais e políticas. É justamente nesse ponto que Oyěwùmí assenta toda a assertividade de sua crítica, desmantelando a noção de que o ocidente e seus saberes passavam a considerar o gênero como construção social que se opunha à noção da diferença a partir do sexo biológico. Para a autora, “tal apresentação dicotômica é infundada” (Oyěwùmí, 2021, p. 36).

Dessa forma, pontua que

a preocupação ocidental com a biologia continua a gerar construções de “novas biologias”, mesmo quando alguns dos antigos pressupostos biológicos são desalojados [...] na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

As explicações com base na biologia sempre estiveram presentes nos processos sociais do ocidente, assim, dificilmente nos afastaremos delas. Conforme uma base fundamentada no biológico para a constituição de hierarquias sociais cai por terra, outra biologia será encontrada ou mesmo construída para sustentar um novo ordenamento social possível. Em suma, social e biológico não se excluem, mas, não só convivem, como sustentam a ideia de gênero ocidental.

Após argumentar no sentido de mostrar que o ocidente não dissocia o natural do social, Oyěwùmí faz uma afirmação extremamente importante para que possamos fazer análises que partam de um olhar não ocidentalizado – na epistemologia que ela nos apresenta, que não adota uma percepção *ocidentocêntrica* – e seja mais próximo de um olhar que se quer decolonial. A filósofa aponta que “a biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, universal” (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

Compreendo a partir das problematizações apresentadas por Oyěwùmí que não é um problema ou um erro partirmos de uma noção de gênero que esteja embasada na diferença sexual marcada no corpo para elucidações sobre a organização da nossa sociedade. Para tal, observamos que

o debate feminista sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem sentido em uma cultura na qual as categorias sociais são concebidas como não tendo uma lógica própria independente. Este debate, certamente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; portanto, é lógico que em sociedades nas quais tais problemas não existem não deveria haver tal debate (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

Partir desse lugar para análise das questões de gênero no ocidente e, mais especificamente, no Brasil, é de grande valia, visto que faz sentido para a forma como nós organizamos os papéis sociais a partir da divisão sexual do trabalho, por exemplo. O que não devemos é tomar como universal um esquema de avaliação que é local. Isto é, devemos considerar que nem todas as culturas ou sociedades, atuais e anteriores, partem dos mesmos princípios de organização da ordem social e da distribuição do poder. Então, se o gênero se constitui no espaço-tempo histórico, logo, inferimos que ele não teve como ser construído da mesma forma em todas as sociedades, visto que as culturas existentes são múltiplas ao longo da existência da espécie humana e, talvez, nem tenha existido em outras.

Assim, Oyěwùmí argumenta que a categoria *mulher* não poderia ter o mesmo sentido em todas as culturas. Logo, a insistência do feminismo hegemônico em considerar que ser mulher tem um sentido único em todo o globo, assim como a existência do patriarcado, enquanto sistema universal que nos oprime e subalterniza, torna-se um paradoxo, pois, no ocidente, tanto gênero como sexo têm suas noções socialmente construídas evidenciando sua inseparabilidade.

Universalizar a categoria mulher seria universalizar a categoria sexo e a categoria gênero, bem como as concepções que dicotomizam homens e mulheres, tanto em uma quanto em outra, no entanto, elas não existiram desde sempre em todas as sociedades. Logo, a única semelhança que poderia universalizar a categoria mulher se encontra no fato da semelhança anatômica e, consequentemente, fisiológica no que alcança a possibilidade reprodutiva. Isto é, ou o ocidente assume que sua concepção dissocia sexo e gênero, sendo que, somente este se assenta no social para ser constituído e, dessa forma, é uma perspectiva *local*, fazendo com que não haja sentido impor de forma bastante colonizadora e imperialista sua noção a outras sociedades; ou assume de vez que, sim, sexo e gênero são para nós categorias inseparáveis que determinam lugares sociais em todo o mundo, visto que trazemos no corpo, na biologia, semelhanças que nos categorizam universalmente enquanto espécie, assumindo-se, assim, como um feminismo *ocidentocêntrico*⁶ e civilizatório⁷.

Ao problematizar que as categorias gênero e sexo, como base da organização social, não tem sentido universal e, portanto, não de-

6 - Assim como uma forma de descolonizar o conceito ocidental de cosmovisão, criando a categoria cosmo percepção, Oyèwùmí descoloniza a ideia de eurocentrismo, construindo a categoria *ocidentocentrismo*.

7 - A cientista política Françoise Vergès disserta acerca do que seriam os feminismos civilizatórios, em seu livro *Um feminismo decolonial*. Suas reflexões se dão a partir do feminismo hegemônico situado na França atual e é ilustrado na missão de que tais feministas acreditam estar incumbidas de exercer a fim de salvar as mulheres islâmicas com relação à opressão do uso do véu como uma imposição do patriarcado, do homem sobre as mulheres islâmicas. Ela pontua ainda que para a afirmação desse feminismo salvacionista, esvazia-se de sentido todas as lutas implementadas pelos movimentos de mulheres no terceiro mundo e a luta das mulheres de cor. Esse tipo de feminismo civilizatório conta com a universalização da ideia de gênero, mulher, homem e patriarcado, reduzindo o mundo a culturas abertas à igualdade das mulheres e culturas hostis a essa igualdade.

vem servir de base analítica para estudos acerca de toda e qualquer sociedade, Oyěwùmí (2021) traz para o centro do seu trabalho a sociedade Iorubá, em seu contexto pré-colonial, para exemplificar sua afirmação. Na referida sociedade, a organização social esteve pautada, de fato, nas relações sociais, a partir do princípio da senioridade, em que o poder era atribuído de acordo com a idade cronológica dos sujeitos. A ordem determinada nas relações implicava que

a maneira como as pessoas estavam situadas nos relacionamentos mudava dependendo de quem estava envolvida e da situação particular [...] 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).

Assim, ao contrário da noção dicotômica e binária ocidental que produz hierarquias fixas e imutáveis, a sociedade iorubana pré-colonização inglesa produzia hierarquias fluidas, contextuais e relativas. Ser homem e ser mulher para essa sociedade não era algo que pudesse fazer algum sentido, sequer próximo, ao sentido ocidental.

O que fica entendido a partir da crítica de Oyěwùmí, acerca da universalização da ideia de gênero como categoria que hierarquiza e ordena o social, é a importância de se resgatar a historiografia dos povos e sociedades a partir de uma lógica e uma perspectiva locais, focalizando em cada esfera e em cada dimensão que tenha sido dominada pela lógica do projeto colonial moderno. Então, voltar-se para essas fontes e evidências, com o objetivo de que possam conduzir o nosso pensar e nosso sentir para as prováveis formas de existência anteriores à colonização, parece ser o primeiro passo

para descolonizarmos as estruturas desse sistema que perdura até os dias de hoje.

Nessa mesma linha de abordagem, Lugones (2020) nos apresenta em suas reflexões e teorias que, em um processo de pensar-fazer que se queira decolonial, devemos começar nos conscientizando, enquanto sujeitos constituídos, a partir de uma situação colonial, sobre como um sistema mundo se impôs a determinar as vidas e modos de existir, causando estrategicamente a fragmentação da vida humana como forma de viabilizar a constituição e manutenção de hierarquias de poder que organizam a sociedade determinando os lugares possíveis a cada um de nós.

Quando adotamos perspectivas decoloniais de análise e reflexão, estamos considerando ainda um fazer/ser que também seja decolonial, visto que as práticas assim pretendidas não se limitam ao campo das teorias, mas antes, partem das vivências cotidianas daqueles que, mesmo em situação de subalternização, resistem.

Assim, estudos nos mostram que antes da imposição de um projeto moderno colonial às sociedades e povos da América, Caribe e países da África, não havia de forma homogênea para estes a construção do ser homem ou ser mulher aos moldes da modernidade europeia. Isto é, muitas sociedades colonizadas tiveram a diferença de gênero introduzida socialmente a partir da constituição do capitalismo eurocentrado global. Vale ressaltar que, nessas sociedades, o que se viu foi a submissão total e violenta da fêmea. Assim, Lugones afirma que

Como o capitalismo eurocêntrico global se constituiu por meio da colonização, diferenças de gênero foram introduzidas onde antes não havia nenhuma. Oyèrónké Oyèwùmí mostra que o opressivo sistema de gênero imposto à sociedade iorubá fez bem mais que transformar a organização da reprodução. Seu argumento nos mostra que o alcance do sistema de gênero imposto por meio do colonialismo inclui a subordinação das fêmeas em todos os aspectos da vida (Lugones, 2020, p. 64).

E, ainda,

Gunn Allen afirma que muitas comunidades tribais de nativo-americanos eram matriarcais, reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o “terceiro” gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários – não nos termos de subordinação que foram, depois, impostos pelo capitalismo eurocêntrico. Seu trabalho nos permite ver que o alcance das diferenças de gênero era muito mais abrangente e não era baseado em fatores biológicos (Lugones, 2020, p. 64-65).

A perspectiva decolonial compreende que o que havia anteriormente eram formas outras de identificação, organização política e classificação social, mais amplas e múltiplas, que aquela apresentada pelos europeus. Logo, a decolonialidade parte do princípio de que, para desconstruir ou destruir uma lógica colonial moderna, antes é preciso torná-la evidente.

Como já vimos até aqui, dentro de um projeto colonial de modernidade e civilização, as categorias homem e mulher, macho e fêmea, foram determinadas pelo colonizador para definir os lugares e os não lugares de cada um de nós. Aos colonizados restava o lugar de não humanos, portanto, machos e fêmeas, considerando-se somente uma classificação por meio da raça, desenhada sobre o sexo

biológico visto como dimórfico, sem que houvesse um processo de gendramento dos bestializados.

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrollavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, pela vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (Lugones, 2014, p. 936).

Como visto, o homem civilizado e racional, constituído a partir da narrativa de um projeto moderno colonial, coloca-se como aquele ser responsável por levar o progresso civilizatório aos bestiais colonizados, meros animalizados perdidos na escuridão das inconsciências. Este homem moderno colonial se posiciona no topo de uma hierarquia que o dota da capacidade e vocação necessárias para julgar os não humanos – machos e fêmeas –, em suas formas de existir. Portanto, já compreendemos que tal categorização foi imposta como forma de padronizar e normatizar os sujeitos colonizados em suas formas de ser e estar no mundo que se anunciava quando do concatenamento da ideologia do projeto de modernidade que era tecido pelo europeu.

Com base no acima exposto, Lugones (2014) ressalta que é de grande importância compreendermos que nós, os colonizados, nos tornamos sujeitos em um contexto histórico e político de imposição

violenta de dicotomias normatizadoras que serviram de elementos classificatórios que nos alocaram em posições subalternas. Essa organização classificatória e hierárquica tem suas origens em um esquema que constrói marcas a partir das quais são estabelecidas e impostas mensurações que levam à (des)qualificação dos comportamentos, saberes e formas de organização dos colonizados. Assim, o padrão de julgamento e condenação dos sujeitos não humanos e, portanto, não gendrados, foi/é a construção de uma forma de homem ou de mulher a ser seguida, apresentada pela retórica da modernidade imposta.

Somos sujeitos constituídos em situação colonial, porém, cabe aqui, com base em Lugones (2014), destruir qualquer raciocínio que nos conduza ao pensamento da submissão total e irrestrita sob constante passividade por parte de nós, os colonizados. Dessa forma, afirmar que somos sujeitos formatados em situação de colonização é afirmar que somos sujeitos formatados sob tensão, visto que os povos colonizados já tinham estabelecidos e coletivamente acordados seus próprios modos de ser e estar no mundo antes mesmo da chegada do colonizador.

Ter consciência disso torna mais concreta a noção do grau de violência, seja física ou subjetiva, utilizada para que uma nova forma de mundo fosse imposta. Além disso, mesmo sob tamanha violação, foi impossível a destruição total das subjetividades e modos de existir que já praticados. Assim, Lugones aponta, acerca daquilo que o colonizador europeu encontrou ao chegar nas Américas, que

o longo processo da colonialidade começa subjetiva e intersubje-

tivamente em um encontro tenso que tanto constituiu a normatividade capitalista, moderno colonial, quanto não se rende a ela [...] o sistema de poder global, capitalista, moderno colonial [...] encontrou não com um mundo a ser estabelecido, um mundo de mentes vazias e animais em evolução. Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamento, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram (Lugones, 2014, p. 941).

E, sobre como percebe os colonizados, Lugones afirma que são

sujeitos em colaboração e conflito intersubjetivos, plenamente informados [...] na medida em que assumem, respondem, resistem e se acomodam aos invasores hostis que querem expropriá-los e desumanizá-los [...] em vez de pensar o sistema global capitalista colonial como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, quero pensar o processo sendo continuamente resistido e resistindo até hoje [...] quero pensar o/a colonizado/a [...] como um ser que começa a habitar um lócus fraturado, construído duplamente, que percebe duplamente, relaciona-se duplamente, onde os “lados” do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla (Lugones, 2014, p. 942).

Ainda, para entendermos a visão de María Lugones acerca da colonialidade do gênero, a autora enfatiza que se as categorias de gênero homem e mulher determinam humanos e, sexo biológico classifica não humanos, então, o sexo biológico analisado pelas lentes

da colonialidade do gênero deveria ser considerado em correlação com a raça. Em suma, gênero e sexo apontam quem é humano; assim como, raça e sexo apontam os não humanos.

Lugones toca nesse ponto ao perceber que a maioria dos estudos de gênero, incluindo estudos feministas, parte de um lugar que entrelaça o gênero ao sexo biológico. E, assim sendo, apresenta uma análise sobre a suposta categoria “mulher colonizada”, que, segundo Lugones (2014, p. 944), não encontra base para existir, pois, de acordo com o processo de racialização e gendramento, que são considerados em separado do sexo, “nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher”.

Os estudos, geralmente, pautam suas observações dos papéis e funções cumpridos por cada sexo, apresentando assim, uma inseparabilidade entre sexo e gênero, discussão essa que fizemos anteriormente ao trazer a crítica de Oyěwùmí ao feminismo de segunda onda quando assume um discurso que separa o gênero de uma base biológica, o que não se sustenta na prática.

Para Lugones, em uma perspectiva com base em estudos decoloniais, que apontam o gênero e o sexo, ambos como categorias construídas por intermédio de uma lógica moderno colonial, o sexo deve ser considerado de forma isolada, sem ligação com o gênero, já que é utilizado para determinar humanidade e não humanidade, isto é, o sexo se apresenta de forma racializada, ao contrário do gênero. Foi a partir de um contexto trazido pelo colonizador que, ao longo do tempo, o sexo passou a servir de base para a construção do gênero. Logo,

o dimorfismo sexual converteu-se na base para a compreensão

dicotômica do gênero, a característica humana. Alguém bem que poderia ter o interesse de argumentar que o sexo, que permanecia isolado na bestialização dos/as colonizados/as, era, afinal, gendrado. O que é importante para mim aqui, é que se percebia o sexo existindo isoladamente na caracterização de colonizados/as (Lugones, 2014, p. 937-938).

Observamos, então, que a partir de Lugones, a colonialidade do gênero determina que o sexo caracteriza os colonizados, e o gênero caracteriza os colonizadores. Tal determinação aponta para uma possível ausência de intenção do colonizador em considerar qualquer característica humana nos sujeitos que colonizava. Isso nos leva a perceber que cenários de extrema violência, sejam físicas ou simbólicas, sempre fizeram parte do sistema colonial moderno implantado na América, Caribe e países africanos. A ideologia de tal sistema de colonização foi engendrada para se manter com base que justifica as violações daqueles considerados não humanos.

Por isso, o acesso brutal e mal-intencionado aos corpos daqueles que resistiram ao processo de colonização, suas crenças e imaginários, o esmagamento de seus saberes, cosmologias, formas de existir, se relacionar e se organizar, certamente, encontrou assentamento em um mecanismo construído para ocultar qualquer possibilidade de interpretação dessas violências como tal. Nesse sentido, a apresentação de uma narrativa que responsabilizava o colonizador europeu diante da necessidade de civilizar aqueles não humanos, levando até eles as benesses do progresso instituído pela modernidade, fez com que todo esse processo fosse justificado.

Embora o discurso civilizatório utilizasse a dicotomia de gênero

para mensurar os colonizados, como já dito anteriormente, quando se tratava dos colonizados, o processo consistia em isolar a categoria sexo, a fim de racializá-la, pois, dessa maneira, alijava-se a estes do status de humanidade. O projeto colonial moderno não tinha como propósito gendrar esses machos e fêmeas, pois isso lhes colocaria nas categorias homem e mulher e lhes deslocaria ao lugar de humanos, o que prejudicaria as expropriações pretendidas pelo projeto. Assim, enquanto sujeitos que resistem e se forjam na tensão de um lócus fraturado, para Lugones, a proposta decolonial central para o gênero se assenta em uma mudança que possa nos levar a “compreender a organização do social em termos que desvendam a profunda ruptura da imposição do gênero no ente relacional” (Lugones, 2014, p. 944).

Capítulo 2

Família nuclear patriarcal:
dinâmicas entre mulher,
casamento e maternidade a partir
do projeto colonial moderno

Processos de subjetivação das mulheres

Pelas razões até aqui apresentadas, a minha luta – assim como a de muitas outras que vieram antes de mim e de tantas outras que virão depois – tem buscado possibilitar questionamentos e reflexões sobre o papel social da maternidade como fator de mudança de paradigmas há muito assentados em nossa sociedade. A intenção é sempre desnaturalizar o que se constituiu historicamente, com base na ideia de sexo e gênero, a respeito do ser mulher e, especificamente, a respeito do lugar da mulher que é mãe na sociedade em que vivo.

Defendo em meus discursos que o problema não é e nunca será nossos filhos, mas tudo o que nos imputam a partir da chegada deles, devido a uma forma específica de organização de ideologias que trouxeram as construções sociais que vivemos hoje.

Com o intuito de fortalecer o diálogo proposto, convido à discussão o excelente trabalho da professora do departamento de psicologia da Universidade de Brasília, Valeska Zanello, que contempla sua vasta pesquisa no campo da saúde mental e gênero. O livro intitulado *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação* tem sido de grande relevância para pesquisas que discutem gênero, mulheres, masculinidades e tudo que possa se associar a estes. Assim sendo, vi em Zanello uma possibilidade incon-

teste positiva para o enriquecimento das reflexões que desejo alcançar com este trabalho acerca da maternidade.

Apresentarei um pouco do que Zanello (2018) nos oferece com o seu trabalho e o que nele me interessa. A autora produz conexões, a partir de uma análise histórica e cultural, sobre o que está na base dos processos de socialização de homens e mulheres em sociedades ocidentais, mais especificamente no Brasil, onde desenvolveu suas análises.

A autora aponta, então, que a palavra gênero no Brasil tem sido usada em três sentidos diferentes: 1) para apontar o binarismo que sustenta oposição entre homem/mulher e, respectivamente masculino e feminino; 2) sustentar uma ideia que liga comportamentos de gênero a distinção observadas nos corpos ditos masculinos e femininos; e 3) para a sustentação de um ideal heteronormativo nas relações entre os sujeitos (Zanello, 2018, p. 51-52).

A autora situa sua pesquisa partindo da noção de gênero que aponta para o binarismo homem/mulher, masculino/feminino. Entretanto, ressalta que a intenção não é adotar uma visão essencialista ao pontuar que o gênero é utilizado para determinar o que vem a ser homem e o que vem a ser mulher. Assim, deixa claro que não é essa a sua compreensão, visto que não projeta suas ideias a partir de um suposto parâmetro biológico como base da ideia de gênero, reforçando que sua constituição é claramente histórica e cultural, optando pela adoção do que ela coloca como uma espécie de *binarismo estratégico*, que atenderá à necessidade de uma categorização que sirva para uma mobilização política. Partindo de Spivak, Zanello

afirma a necessidade de adoção de um binarismo estratégico e explica que,

quando falamos de “mulher” e “homem” não se trata de uma leitura essencialista [...] mas de um binarismo essencialista estratégico que nos auxilia a revelar certas estruturas presentes nos processos de subjetivação de mulheres e homens em nossa cultura, nesse momento histórico (Zanella, 2018, p. 54).

Assim, partimos da ideia de que, no Brasil, falar de gênero, implica reconhecer que partimos de um local em que fica estabelecido que tornar-se sujeito é tornar-se homem ou mulher. Percebo a importância do posicionamento de Zanella quando ela afirma que, a noção de gênero adotada está *localizada* em uma *determinada sociedade* que, assim, se percebe e se organiza social e politicamente, como homens e mulheres. Inclusive, sabemos que, no início do processo colonial moderno, ser homem e ser mulher era ser branco e, portanto, humano. Por essa razão, compreendemos a escolha de Zanella ao adotar uma perspectiva que centraliza o gênero dentro da compreensão que nos permita concretizar, de modo geral, como funcionam nossos processos de organização social em que, para que seja possível constituir sujeitos, determina-se, para estes, formas de ser, sentir e estar. Há, então, o que a autora chama de caminhos privilegiados de subjetivação e, partindo de outros autores, como Judith Butler, Zanella (2018, p. 55) afirma que sua teoria propõe “explicitar, pela diferença, entre mulheres e homens, algo que subjaz, no momento histórico atual e em nossa cultura, como caminhos privilegiados de subjetivação, construídos, mantidos, reafirmados pelas

tecnologias de gênero”.

Ao pontuar a existência de caminhos diferenciados de subjetivação para homens e mulheres, Zanello se apoia em Foucault e sua definição de *dispositivo* como mecanismos complexos que utilizam de dimensões várias da vida cotidiana de uma sociedade para a produção de seus sujeitos (Zanello, 2018, p. 55). Os dispositivos são reconhecidos pela autora como formas estratégicas que agem por meio de ferramentas (tecnologias) condutoras e modeladoras dos processos de subjetivação de todos nós.

Os dispositivos determinam quais comportamentos são designados e esperados, de forma gendrada, para homens e mulheres. Para tanto, eles dependem do que a autora chama de tecnologias de gênero que são “um importante fator constitutivo dos dispositivos”; portanto, as tecnologias de gênero, segundo Zanello (2018, p. 56 , grifo da autora), “interpelam *scripts* culturais” e “performances de gênero” e são encontradas “desde as produções simbólicas midiáticas a regras de comportamento da vida cotidiana”.

Notamos que essas tecnologias constituem imagens que permitem o controle sobre os sujeitos. São exemplos de tecnologias de gênero, as mídias em suas mais variadas formas: música, cinema, televisão entre outras e, ainda as emocionalidades, ou seja, quais emoções são pertinentes aos homens e às mulheres. O que nos permite pensar, então, que além das performances sociais, também nossas formas de sentir são delineadas dentro desse processo de gendramento dos sujeitos. É uma espécie de colonização dos afetos que, sabemos, contempla o ideal moderno – branco, burguês, hete-

ronormativo e monogâmico – sustentado nos ideais da família nuclear patriarcal. Logo,

a pedagogia afetiva faz parte do tornar-se pessoas, membro de certo grupo, em uma determinada cultura. Em culturas sexistas, tornar-se pessoa é acoplado com o tornar-se homem ou mulher e, portanto, implica em pedagogias afetivas (e performáticas) distintas (Zanello, 2018, p. 57).

Diante do exposto, é possível afirmar que a sociedade brasileira atual é produto de um projeto histórico, político, econômico e cultural que foi criado, implementado e reproduzido dentro do padrão colonial moderno sobre o qual já discutimos anteriormente. Assim, as duas pernas que sustentaram esse projeto, desde o início até a atualidade, foram as categorias raça e gênero; estruturas criadas para o domínio das vidas encontradas nas América, Caribe e África ao início do que chamaram de modernidade, que nada mais é que o estabelecimento e expansão do sistema capitalista global baseado na violência e expropriação do que se definiu o “outro” e suas formas de existência.

Dito isso, fica evidente que assim como o gênero, a raça também é parte do processo de subjetivação dos sujeitos em nossa sociedade. Em seu livro, Zanello também pontua, em determinadas situações, o peso do racismo sobre os sujeitos, porém, buscaremos ver essa conexão de forma mais aprofundada, a fim de que nos guie pelos caminhos intencionados na pesquisa.

Para as mulheres, Zanello aponta que os caminhos de subjetivação se ancoram em dois dispositivos principais, o dispositivo amo-

roso e o dispositivo materno. Dessa forma, seriam esses dispositivos as pedras fundamentais do ser mulher em nossa sociedade. Já em relação aos homens, o responsável pelas formas como as masculinidades são constituídas é o que ela chama de dispositivo da eficácia. Os caminhos de subjetivação dos homens em nossa sociedade não serão abordados neste trabalho, mas deixo aqui a indicação para a leitura sobre eles, porque servirá de pano de fundo para uma maior compreensão das formas como nos relacionamos hoje, visto que a perspectiva binária imposta a partir do projeto colonial moderno coloca mulheres e homens em oposição direta, o que vai além de colocá-los apenas como diferentes, mas ainda em oposição hierárquica, em que o homem é o sujeito, e a mulher é o seu “outro”. Nossas análises não se restringem a uma perspectiva de gênero isolada e não interseccional, o que empobreceria as reflexões propostas, e não é o interesse.

Acreditamos que somos parte de um todo que é complexo e inseparável, entretanto, em uma lógica colonial moderna que constrói o ocidente, somos relacionais e nossas subjetividades se constituem “em relação a” um processo relacional que não é complementar, mas que dá status de poder a algumas subjetividades em detrimento de outras. Além disso, como venho me apoiando em uma perspectiva decolonial, sabemos que essa dicotomia homem e mulher não alcançou a todos nós ao início do projeto colonial moderno, portanto, não seria suficiente para complexificarmos a discussão almejada. Assim, separar abordagens entre um estudo da feminilidade e da masculinidade como categorias hierarquicamente opostas, sem in-

terseccioná-las a outras categorias, seria manter nosso pensamento na lógica colonial moderna.

De acordo com o que Zanello nos aponta, há a produção de um sistema/dispositivo que é generificado e que, mediante suas tecnologias, determina as formas de ser mulher e de ser homem apontando, por exemplo, para uma divisão sexual do trabalho. De modo geral, as performances esperadas podem ser traduzidas com base no heterocentrismo para as mulheres; e no egocentrismo para os homens (Zanello, 2018, p. 154). Entendemos, então, que as mulheres são subjetivadas para colocar os outros como centro do seu universo, atendendo às suas necessidades e servindo-os. Os homens, pelo contrário, se colocam no centro de seu universo, esperando ter suas necessidades atendidas e esperando ser servidos.

Com base no anteriormente exposto, entendemos que a construção de um ideal de amor romântico é a cola meticulosamente produzida para convencer que sujeitos egocentristas e suas outras heterocentristas são a matemática perfeita para o estabelecimento das relações, não somente afetivas, mas sociais. Essa visão pode nos fazer ter uma melhor compreensão acerca das sociedades formadas a partir do projeto colonial moderno, que é branco, baseado na família nuclear, em que o privado fica destinado às mulheres (colonizadoras), e o público fica destinado aos homens. Dessa forma, o heterocentrismo exige da mulher a execução do trabalho de reprodução social, aquele que permite a execução do trabalho de produção na esfera pública da sociedade pelos homens. Ela cuida de todos a fim de se sentir validada, e ele de si mesmo a fim de alcançar a eficácia.

Zanello (2018, p. 61) aponta que, para o processo de socialização das mulheres, o dispositivo “amoroso apresenta-se como o central” e, com o objetivo de ilustrar a maneira como ocorre esse processo de subjetivação da mulher, a autora cria uma metáfora acerca do que chama de “a prateleira do amor”. Essa prateleira seria o lugar onde “as mulheres se subjetivam, na relação consigo mesmas, mediadas pelo olhar de um homem que as escolha”, dessa forma, do ponto de vista da psicologia clínica, Zanello (2018, p. 84) pontua que ser escolhida pelo outro – tradução de amor – é um fator identitário para as mulheres expostas na prateleira do amor.

Segundo a autora, um ideal estético, que foi configurado a partir de meados do século XX, traz como medida de beleza um padrão que contempla a branquitude, a magreza e a juventude. Esse ideal funciona como mediador na prateleira do amor, ou seja, é mensurado a partir dele o lugar que cada mulher deve ocupar nessa prateleira. E, partindo de um padrão estético que é imposto por um viés colonial, não podemos deixar de atentar para o fato de que, em uma sociedade que foi delineada no interior de um sistema/mundo colonial moderno, categorizou, classificou e hierarquizou os sujeitos com base na criação das ideias de raça e gênero. Não podemos ignorar que esse processo gerou sociedades racistas e misóginas em que os corpos marcados pela diferença são corpos outros, considerados portadores de um subvalor.

Dessa maneira, subjetivar-se *mulher* na prateleira do amor, onde o olhar do sujeito homem é o que te confere existência e valoração, certamente não atravessa da mesma maneira aquelas que se enqua-

dram dentro desse padrão hegemônico e aquelas atravessadas pela raça e outras diferenças, embora seja fator de objetificação para todas que lá se encontram.

Na prateleira do amor, onde as mulheres são subjetivadas de forma gendrada e racializada, pelo menos, o “amor-ser-escolhida-por-um-homem” é ponto crucial na produção de suas identidades. Isto é, o amor é identitário para as mulheres. Nessa prateleira, à medida que é permitido e desejado, o padrão estético determina os lugares a serem ocupados. Logo, aquelas que estão dentro desse padrão determinado pelo colonizador, estão em lugares privilegiados, em detrimento das outras que se distanciam dele. Lembre-se de que, no Brasil, aquelas que se encontram no padrão hegemônico, ou mais próximas dele, são a minoria de nós.

Portanto, a sobrevivência na prateleira do amor acaba gerando uma tensão entre as mulheres que lá estão se subjetivando, uma espécie de rivalidade. Sobre isso, ao voltarmos à história anterior, ao estabelecimento do projeto colonial moderno, entendemos que a relação entre as mulheres, e destas com o todo, se dava de maneira muito mais comunitária e solidária. Pinto (2021) pontua que, a exemplo de mulheres que se organizavam comunitariamente, vivíamos em harmonia, em relações solidárias e de reciprocidade em que cuidávamos umas das outras nos usos terapêuticos e medicinais das ervas, nos cuidados na gestação, parto e amamentação, nos conhecimentos e domínio sobre o funcionamento do corpo e sexualidade, compartilhamento e administração das emoções, conhecimentos sobre nossos ciclos menstruais em relação aos ciclos lunares e a

fertilidade da terra e o domínio de técnicas agrícolas, entre outros conhecimentos poderosos que se davam de maneira geracional em círculos femininos, familiares e comunitários.

Com base nisso, a instauração da propriedade privada e da família nuclear patriarcal com o casamento monogâmico e heteronormativo foram fatores determinantes para a dissolução dessa harmonia entre mulheres e o surgimento de comportamentos individualistas e rivais.

Nesse sentido, entender a história da rivalidade feminina atrelada ao casamento heteronormativo e monogâmico, assim como a ideia colonial de amor, faz com que, em Zanello (2018), possamos compreender que a rivalidade entre as mulheres é um desdobramento de como a prateleira do amor funciona, logo, ter introjetada a ideia de que precisamos ser escolhidas pelo sujeito ao qual somos binariamente opostas, faz com que nos coloquemos em concorrência direta com outras mulheres a fim de conquistar um melhor lugar na prateleira (Zanello, 2018, p. 89).

Nesse mecanismo, corpos negros, corpos gordos, corpos com deficiências, corpos envelhecidos, entre outros, ocupam lugar de desvantagem, visto que os lugares ocupados podem levar mulheres a caminhos de preterimento por parte dos homens, não importando se eles são brancos, negros, gordos ou velhos, visto que são os sujeitos que detêm o poder avaliativo e não estão expostos em uma espécie de prateleira.

Logo, se pensarmos no lugar de importância que o padrão estético colonizador tem no processo de subjetivação das mulheres,

entenderemos o quanto de crueldade há, para todas nós, na forma como isso funciona na prática. Consequentemente, ao olharmos para a nossa história e cultura, veremos que a ideia de beleza é relativa e passou por variações de acordo com os contextos históricos. Por isso, assim como os ideais de casamento e amor, a ideia de beleza também foi se modificando com o passar do tempo.

Para além disso, Zanello (2018, p. 85) aponta que foi a partir do século passado que a beleza passou a ser um capital matrimonial. Ou seja, é a partir do século XX que a beleza passa a ser fator decisivo nas possibilidades de escolha que as mulheres têm ou deixam de ter nos caminhos privilegiados de subjetivação imputados a elas.

Voltando a reflexão para a questão racial, sabemos que, embora o ideal de beleza tenha passado por modificações ao longo da história, as peles pretas e racializadas, de modo geral, nunca chegaram perto desses padrões. Variavam em muito, mas nunca saíram do ideal colonial moderno da branquitude. Isso pode ser observado pelo fato de a construção da categoria raça, assim como da categoria gênero, diferente dos demais traços de diferença que geram preconceitos, terem sido, desde o início do projeto colonial moderno, suas estruturas.

Ainda, podemos pensar que, para uma sociedade na qual o corpo está no centro e o sentido da visão é privilegiado para pontuar as diferenças desses corpos, no Brasil, ser identificado como negra e mulher é algo impossível de não ser observado, é algo que está à mostra independente de qualquer coisa. Isso nos leva, a refletir que, certamente, essas marcas de diferença estiveram e estão protago-

nizando nossas formas de heteroidentificação e autoidentificação.

Não há como desviar nosso processo de produção de subjetividade dessas marcas impossíveis de serem “disfarçadas” ou ignoradas. É importante pensar que, ao início do projeto colonial moderno, como nos afirmou Lugones, a invenção da raça levou a uma classificação entre humanos e não humanos, e não há como supor que este fato não tenha implicado, desde sempre, caminhos bastante distintos de subjetivação para aquelas que eram brancas, portanto, mulheres; e aquelas que eram racializadas, portanto, apenas fêmeas. Então, não podemos discutir a subjetividade das mulheres sem considerar que, ao início do processo histórico da modernidade inventada, nem todas que hoje chamamos de mulheres, assim foram consideradas.

Dessa forma, o processo histórico que levou à escravização de seres humanos na América, no Caribe e na África, por si só, já pontua a intensidade da desumanização imposta aos “outros” do colonizador europeu, porém, nesse instante, cito aqui, a título de ilustração do que era ser *mulher* e *racializada* no referido período, o caso da sul-africana Sarah Baartman⁸ que, em 1810, foi levada da África do Sul, por um médico, para a Europa, a fim de ser exibida como atração de circo, tendo dilacerada toda e qualquer possibilidade de ser tratada com dignidade. Além da cor da pele, aos civilizados europeus atraía com grande curiosidade o tamanho de suas nádegas. Nem a morte, poucos anos depois, lhe possibilitou alguma paz, visto que seus restos mortais, principalmente órgãos sexuais, seguiram sendo expos-

8 - Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sarah-baartman-a-chocante-historia-da-africana-que-virou-atracacao-de-circo/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

tos como atração em um museu em Paris até bem pouco tempo.

Desse modo, não me parece possível não pensar que, muitas de nós, somos filhas, netas, bisnetas e tataranetas de sujeitas que foram despidas compulsoriamente de sua humanidade tanto quanto se constituíram sujeitas por meio da resistência ao projeto colonial moderno e cujos fatores ainda atravessam nossas experiências hoje. O médico norte-americano James Marion Sims⁹, que viveu entre os anos de 1813 e 1888, conhecido como “o pai da ginecologia moderna”, deve seu título e reconhecimento a uma montanha de corpos de mulheres negras escravizadas tomadas fria e sadicamente como co-baias em suas experimentações, nas quais cirurgias eram realizadas sem o consentimento e sem o uso de anestésias. O caso Sims, nos aponta um caminho para compreendermos, por exemplo, os altos índices de violência obstétrica imputados até hoje às mulheres racializadas e pobres. Portanto, as consequências da imposição de tal projeto colonial se impõem ainda hoje, inclusive na sociedade em que vivemos.

Assim, entender a subjetivação das mulheres em nossa sociedade pensando “apenas” sobre a questão de cor, de fenótipo, por pior que seja, ainda tem um grau a menos de perversidade do que desconsiderar que antes, isso não era sobre pele somente, mas sobre status de humanidade ou de animalização. Esses lugares, determinados a partir da racialização, hoje, têm sua pedra fundamental em uma complexa classificação que vai além da cor da pele, mas se assenta em uma ideia de quem é gente e quem não é gente.

9 - Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sims-era-um-salvador-ou-um-sadico-dependera-da-cor-das-mulheres-que-voce-pergunta/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

Sobre a objetificação das mulheres afro-americanas, por exemplo, e estendo a ideia para as mulheres negras brasileiras, Patricia Hill Collins (2019, p. 139), ao explicar o binarismo que determina a relação de poder/subordinação a partir do sujeito/objeto, afirma que estas estão na base de muitos binarismos. Elas são o outro do homem branco, o outro da mulher branca e, ainda, o outro do homem negro. Pensar nisso pode nos levar a uma maior percepção do que é para uma mulher negra se subjetivar na prateleira do amor.

A partir disso, a beleza em seu padrão colonizador branco, magro e jovem, passa a ser interpelada, como, além de capital matrimonial, também produto para consumo das mulheres, a partir do que consideramos a indústria da beleza. Se antes de meados do século XX ser bela era uma possibilidade, agora, passava a ser uma obrigação. Sob a égide da noção de que a indústria tudo nos oferece, e o capital tudo compra, não ser/estar bela é um sinal de desleixo consigo mesma e até visto como falta de higiene por alguns.

Essa perspectiva nos leva a mais uma vez pensar de maneira interseccional. Se ao interseccionarmos gênero e raça chegamos a fatos como a solidão da mulher negra, por exemplo, isso se acentua se pensarmos sua correlação à categoria classe. Em tempos dos quais a beleza é obrigação, não ter a possibilidade material de custear caminhos que levem a isso, lança mulheres em um lugar ainda mais para o fundo da prateleira do amor.

Pensando em Brasil, onde são as mulheres negras a base da pirâmide social, as protagonistas do matriarcado da miséria, consumir a indústria da beleza não está no horizonte e, portanto, é mais um

fator a nos atravessar e a ter desdobramentos em nossas subjetividades. Estamos a consumir beleza como capital matrimonial ou moeda de troca afetiva em uma sociedade que começa a discutir com maior veemência a ideia de pobreza menstrual, fenômeno em que muitas meninas e mulheres não têm acesso à informação e itens básicos que atendam às suas necessidades menstruais, o que leva a consequências sociais como falta de acesso adequado à saúde, violação do direito à moradia digna e evasão escolar entre meninas e adolescentes.

Assim sendo, podemos compreender que o padrão eurocêntrico de beleza imposto ao mundo ocidental se configura em uma ferramenta de opressão que esmigalha a autoavaliação daquelas que não se encaixam nele. E, se o *amor-ser-escolhida* na prateleira do amor é fator determinante para a confirmação da nossa feminilidade, podemos compreender que, mais uma vez, ser mulher negra em uma sociedade estruturalmente racista implica em processos de adoecimento e dificuldade de construção de uma autoimagem positiva, visto que, “raça, gênero e sexualidade convergem nessa questão da valorização da beleza” (Collins, 2019, p. 167).

Em vista disso, ao que parece, esse processo é um ajuste daquele já vivido no período colonial, no qual a feminilidade, como atributo do gênero, nunca teve ligação com a imagem construída pelo colonizador para as mulheres colonizadas. Imagens essas que as distanciavam do ideal de família, de casamento e de maternidade, como veremos adiante.

Como dito, estar subjetivada na prateleira é, por si só, ser coloca-

da na posição de objeto no esquema binarista sujeito/objeto. O que muda é a intensidade desses processos de objetificação, e quanto mais padrões de opressão interseccionarem, menores as chances de sermos validadas como mulher nesse lugar, no qual ficamos dependentes do olhar do homem. Sobre isso, Collins (2019) pontua que

parte da objetificação de toda mulher está ligada à valoração de sua aparência. No pensamento binário, mulheres brancas e negras, como coletividades, representam polos opostos, enquanto latinas e indígenas disputam posições intermediárias. Julgar as mulheres brancas por sua aparência física e atratividade é uma forma de objetificá-las. Ao mesmo tempo, porém, a pele branca e o cabelo lisos dão privilégios num sistema que valoriza a branquitude, em detrimento da negritude. Em contraste, as afro-americanas sentem a dor de nunca conseguirem viver de acordo com os padrões de beleza vigentes – padrões usados por homens brancos, mulheres brancas, homens negros e, mais dolorosamente, pelas próprias mulheres afro-americanas. Independente da realidade subjetiva de qualquer mulher, esse é o sistema de ideias com o qual ela depara (Collins, 2019, p. 167).

Partindo de um sistema de ideias com um padrão estético totalmente colonizador que, no Brasil, por exemplo, passa longe da estética da maioria das mulheres, esse padrão é a régua pela qual medimos nossas possibilidades de sermos validadas como mulher. Logo, chegamos a uma questão muito cara às mulheres negras, que é o preterimento nas relações afetivas heteronormativadas. Surge, assim, a necessidade de tratarmos do que hoje é reconhecido como a solidão da mulher negra.

Como resultado, a história e a análise crítica sobre seus processos nos levam a caminhos de compreensão de tudo o que vivencia-

mos socialmente e, voltar nossos olhos para esses lugares históricos é de suma importância para tornarmos visíveis questões que lá foram construídas, mas que acabavam sendo consideradas ocasionais ou situações isoladas. Abordar a solidão da mulher negra, hoje, é começar a tratar uma ferida bastante purulenta, que carregamos desde nossas ancestrais. Por essa razão, por ter raiz histórica e cultural, localizar o tema no campo do político é o mais justo que podemos fazer nesse contexto.

Apontar para as razões que nos levaram e ainda levam a lugares de preterimento é o primeiro passo para começarmos a descolonizar os afetos e internalizar, finalmente, o que bell hooks nos ensina sobre como viver verdadeiramente de amor¹⁰, visto que, para nós, aqueles e aquelas que tivemos nossa capacidade afetiva subjetivada sob o forte signo da violência escravocrata, não há nada mais distante do que exercer o amor em lugar da dor.

Logo, considerar o que chamamos hoje de solidão da mulher negra é considerar os fatores e processos que afastam essas mulheres dos padrões de relacionamentos hegemonicamente performados como normais em sociedades ocidentalizadas. Bem como, refletir a construção de um imaginário acerca da mulher africana e indígena, ambas exploradas ao longo dos processos de colonização nas Américas, é tentar compreender essa solidão.

Voltando à perspectiva decolonial, ser mulher era ser branca. Dessa maneira, às colonizadas restava a animalização que tornava, por parte do colonizador, mais fácil ou normal o acesso compulsó-

10 - Referência ao texto "Vivendo de amor", de bell hooks. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 15 fev. 2022.

rio, violento e brutal ao seu corpo. O estupro foi largamente utilizado como ferramenta de poder sobre a população escravizada e, mais especificamente, às escravizadas.

Collins (2019) relata sobre a imagem hipersexualizada construída sobre as afro-americanas desde o processo de colonização. A sexualidade da população negra escravizada era desenhada como possuidora de um desejo sexual incontrolável e insaciável, o que justificava o estupro praticado contra as mulheres negras. A autora aponta para a importância de compreendermos o heterossexismo como uma estrutura de opressão, assim como a raça e o gênero, e que, assim sendo, será possível nos situarmos melhor acerca da questão da imagem hipersexualizada da população negra afro-americana. Dessa forma, dentro de uma lógica que sabemos ter sido imposta por um projeto colonial moderno, “o heterossexismo pode ser definido como a crença na superioridade inerente de uma forma de expressão sexual sobre outra, da qual decorreria, portanto, o direito de dominar” (Collins, 2019, p. 225).

Após tomar o heterossexismo como categoria de opressão, Collins (2019) segue nos lembrando que interseccionar é preciso. Logo, a fim de compreendermos os processos históricos acerca da sexualidade de mulheres negras, considerar o entrelaçamento do heterossexismo e outras categorias como gênero e raça é essencial para uma leitura mais profunda.

Assim sendo, não podemos deixar de concordar com Zanello quando observa que o lugar privilegiado de uma mulher na prateleira do amor não é algo que possa ser mantido invariavelmente, pois,

é impossível que, enquanto seres vivos, não andemos por caminhos de envelhecimento e mudanças na estrutura corporal que não se mantém jovem ao longo de toda a nossa vida (Zanello, 2018, p. 88). Portanto, fica explícito para nós que o processo que nos subjetiva é extremamente perverso e adoecedor, pois nenhuma de nós será mantida em um lugar e, pela sua lógica de funcionamento, os lugares da prateleira só andam para trás, nunca melhoram.

Em uma lógica que dicotomiza, a fim de hierarquizar, a heterossexualidade é tomada como o padrão a ser mantido e replicado, e tudo que fugir desse padrão é considerado anormal, inferior. Assim, a heterossexualidade normatizada está ligada ao sujeito colonial que é o homem branco. Pensando por esse pressuposto, podemos inferir os lugares relegados à sexualidade de mulheres negras forjadas sob o jugo de um projeto colonial. Collins (2019, p. 226) aponta que dois tipos de sexualidade desviantes se opõem à heterossexualidade, “primeiro, a sexualidade *africana* ou *negra* é construída como uma forma anormal ou patologizada de heterossexualidade”, a segunda seria a homossexualidade.

Diante de um processo de subjetivação, em que as mulheres são levadas a viverem suas vidas na intenção de conquistar a escolha do homem que afirme sua mulheridade, entendemos que a prateleira do amor só é boa para os homens, pois enquanto sucumbimos física, emocional e materialmente, tentando ocupar um lugar de destaque na prateleira do amor, inclusive nos colocando em concorrência umas com as outras, o poder da escolha é dado aos homens. Assim,

a prateleira do amor erige um lugar para as mulheres cuja vivência

de ter que ser escolhida é profundamente desempoderadora; ao mesmo tempo que erige para os homens um lugar extremamente privilegiado e protegido de serem aqueles que avaliam e julgam/escolhem as mulheres, dando a elas o seu “valor” (Zanella, 2018, p. 88-89).

Ao partir da metáfora da prateleira, Zanella explica que, devido à forma como esse mecanismo funciona em nossa sociedade, acaba sendo um fator que coloca as mulheres em extrema vulnerabilidade. Às mulheres fica determinado o fator “ser escolhida” como aquilo que necessitam para a constituição do seu tornar-se sujeito/tornar-se mulher, elas são guiadas pelas tecnologias de gênero a uma determinada forma de amar, que faz com que ofereçam um altíssimo investimento às relações heteronormativas em contraposição aos homens que muito pouco ou nada investem (Zanella, 2018, p. 90-92).

Esse investimento, que é afetivo, mas também material, a meu ver, pensando a partir de tudo que Zanella nos ofereceu até aqui, é, além de um fator de adoecimento mental para nós mulheres, também um fator de empobrecimento material. Afirmo isso devido às constatações de que há, por parte das mulheres, a fim de conquistar uma melhor posição na prateleira, altíssimos investimentos na indústria da beleza, que nunca para de se renovar e, dessa forma, atualiza, pelas tecnologias de gêneros, novas interpelações do ser mulher. Dessa forma, temos nisso mais uma faceta do sistema colonial moderno que nos aprisiona a uma lógica de consumo que leva à manutenção de tal consumo e das relações nele estabelecidas.

Como apontado anteriormente, o dispositivo amoroso é peça central no processo de nos constituirmos sujeitas-mulheres. Assim,

o amor tem para as mulheres um caráter identitário, no qual “ser escolhida” pelo seu outro, que na concepção binária, sexista e heteronormativa é o homem, se torna a certificação de sua mulheridade/feminilidade. Em contrapartida, o não ser confirmada como sujeito pela escolha do outro faz com que essa mulher não se sinta autorizada a sentir-se plena. Retomaremos para essa questão mais adiante. Diante disso, por hora, entendemos que “o estar sozinha é compreendido, portanto, não apenas socialmente, mas muitas vezes pela própria mulher, como um ‘abandono’, como um ‘encalhamento’ na prateleira, como não ser boa o suficiente para ter sido escolhida” (Zanella, 2018, p. 95).

Portanto, a partir de Zanella e de sua teoria a respeito dos dispositivos que nos subjetivam, chegamos no momento de pensar a historicidade das ideias de família, casamento e maternidade que permeiam nossas crenças até os dias de hoje. Dessa maneira, fica mais próximo compreendermos que nos constituímos subjetivamente de forma a almejarmos um lugar social privilegiado de acordo com um padrão colonial que é ideal, mas não real. Tal padrão está assentado na noção de família nuclear patriarcal e é forjado pelo contrato do casamento e perpetuado a partir do exercício da maternidade.

A família nuclear patriarcal, a mulher e suas dinâmicas

Inicialmente, ao considerar que os processos em torno da maternidade, para além do fato biológico da procriação, se dão em conso-

nância com as perspectivas históricas acerca dos ideais de família e casamento, entendemos que as construções sobre o gênero e os papéis sociais por ele determinados são a base para compreendermos as relações socialmente constituídas, a começar pela família, os sujeitos que a partir dela se relacionam e como se relacionam.

Assim, dentro de um projeto de poder colonial moderno europeu, implementado nas Américas, a constituição da família nuclear¹¹, que trouxe do contexto europeu a figura do patriarca como poder central e da mãe como fonte de cuidado, serviu de modelo para a constituição de uma ordem a ser replicada com vistas à organização do poder e das hierarquias na vida social. Assim, segundo Roudinesco (2003, p. 38), “a ordem familiar econômico-burguesa repousa, portanto, em três fundamentos: a autoridade do marido, a subordinação das mulheres, a dependência dos filhos”.

Sobre a instituição denominada família, a historiadora Flávia Biroli (2018, p. 91) nos aponta que “ganha sentido em contextos históricos específicos e modifica-se no tempo e em diferentes ambientes culturais”, porém, adverte sobre a multiplicidade de possibilidades de constituição dela quando segue dizendo que “corresponde a uma pluralidade de arranjos em um mesmo local e tempo”. Assim sendo, partindo de Biroli, que nos atenta para a possibilidade de constituições várias de formas familiares em um mesmo contexto histórico

11 - De acordo com Oyèwùmí (2021, p. 2-3), família nuclear é “uma família generificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado”.

de tempo e espaço, podemos nos voltar para aquelas que, sob muita resistência, foram constituídas entre os escravizados africanos ao longo do projeto moderno colonial implementado no Brasil Colônia. Partindo disso, ficamos cientes da existência de outra concepção de família, distante daquela desenhada e imposta pelos colonizadores europeus mesmo quando tal padrão já vigorava como ideal para as sociedades colonizadas nas Américas.

É válido apontar que Simone de Beauvoir (2009) nos traz importantes reflexões a respeito do funcionamento da instituição do casamento. Com base no trabalho da autora, fica delineado que tal vivência se dá de forma bastante distinta para homens e mulheres, o que reforça a existência de caminhos privilegiados de socialização que são diferentes para ambos, como teoriza Zanello, reforçando o que Oyěwùmí afirma sobre ser a família nuclear patriarcal uma instituição gendrada por excelência.

Beauvoir pontua que o casamento acaba sendo uma imposição social para as mulheres e, assim sendo, ganha tanta importância para a vida destas que, mesmo não existindo em suas vidas, é capaz de delimitar seus lugares e valor na sociedade. A mulher solteira e a amante, por exemplo, são conceituadas dentro dessa lógica de casamento e em relação ao lugar da mulher-esposa, o que acaba delineando lugares sociais possíveis para aquelas que não conseguiram ou não desejaram a instituição do casamento. Sobre isso, a autora afirma que “o destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não sê

-lo” (Beauvoir, 2009, p. 547).

Seguindo pela ideia de que há rotas privilegiadas de subjetivação e socialização para homens e mulheres, sobre a experiência do casamento na lógica colonial moderna, Beauvoir (2009) afirma que, dentro de uma heteronormatividade, mulher e homem são necessários um ao outro para a consolidação do referido projeto de família e casamento. Porém, o valor social destinado a esses nunca se assemelhou e, dessa maneira, o casamento, como uma instituição a ser firmada por meio de contrato entre duas pessoas do sexo oposto, nunca poderia ser estabelecido tendo o mesmo peso para ambos.

Portanto, entende-se que o casamento implica consequências muito diversas para homens e mulheres. Segundo Beauvoir (2009, p. 548), “socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encarado [...] como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho [...]”; já às mulheres compete ser reprodutora, “satisfazer as necessidades sexuais de um homem e tomar conta do lar”.

Podemos entender que a noção de casamento que nos foi incutida histórica e culturalmente a partir de uma lógica colonial moderna civilizatória que é branca, heteronormativa e cristã é parte do todo que visa à organização social na qual nos inserimos até hoje. É importante compreendermos que, a fim de sustentar a proposição de família firmada por um contrato de casamento entre um homem e uma mulher com a finalidade de procriação que tornasse possível a hereditariedade da propriedade privada, foi necessária a introjeção de um elemento que conferisse sentido a ela, modelando novas emocionalidades. Dessa forma, assistimos à emergência de uma

retórica quanto a tal elemento, nomeado de amor romântico. Esse amor pode ser considerado a principal ferramenta utilizada para naturalizar a vivência do casamento e da maternidade.

É ao final do século XVIII que presenciamos uma mudança de mentalidades que foi efetivada com base na promoção do ideal de amor romântico e da associação deste com o casamento e a maternidade, conferindo, de fato, um imaginário de poder em relação àquelas que ocupavam o lugar da mulher e de sua feminilidade eleita para o casamento e para a vivência da maternidade.

Penso no referido processo como uma forma de romantizar as relações sociais, caminho pelo qual concebemos socialmente a crença de que, estabelecendo o contrato de casamento, teremos uma única pessoa plenamente capaz de atender a todas as nossas demandas sociais, afetivas e emocionais e, ainda, que essa única pessoa – no máximo duas, o casal – será o suficiente para a formação e educação completa dos filhos, jogando por terra a importância da participação comunitária em tais processos.

Então, podemos pensar que se investiu na consolidação da ideia de amor romântico como uma forma de vender o casamento e a maternidade envoltos numa belíssima embalagem, sem a qual jamais teríamos qualquer interesse de adesão.

Além da construção da retórica, no que concerne ao amor romântico, há processos outros que, somados a isso, modelaram a nova ordem social baseada no casamento heteronormativo, e, olhando a partir de um enfoque no feminismo marxista, Federici nos aponta como e quais fatores antecederam a imposição da família nuclear

patriarcal burguesa.

Em contexto de consolidação do sistema capitalista, a constituição da propriedade privada por meio de processos que impuseram o cercamento das terras inglesas atingiu diretamente a noção de vida comunal e laços de solidariedade. Tal processo levou a uma drástica pauperização da sociedade europeia, que era, em maioria, rural em período pré-modernidade. Logo, as mudanças advindas das transformações do novo sistema, que fundamentaria novas formas de organização social, em detrimento das relações comunais no que tangia à terra e à agricultura como principais meios de sobrevivência da maior parte da população, desenharam um cenário de deslocamento em que a acentuação da pobreza, devido à falta de acesso à propriedade privada, levou principalmente mulheres à condição de mendicância e marginalização social.

Assim sendo, a resistência à pobreza e à instituição da propriedade privada possibilitou a correlação de muitas mulheres à raiva e à maledicência, como dotadas de poderes de amaldiçoar os que lhes recusavam socorro. Somando-se a isso, a relação íntima da mulher com seu corpo, sexualidade e função reprodutiva também foi fato que teve atenção quando da emergência do sistema capitalista pelo projeto colonial moderno, visto que tal relação ameaçava o estabelecimento das novas formas de poder almejadas.

Nos apoiando em Federici (2019), compreendemos que foram as mulheres as mais atingidas pelo processo em curso, pois, até então, gozavam de determinado poder social relacionado à função reprodutiva, como se esse fato biológico lhes conferisse uma capacidade

de conhecimentos ocultos ligados aos mistérios do corpo e da concepção da vida.

Dessa maneira, as capacidades femininas, consideradas inclusive como um poder sobrenatural, colocava as mulheres em posição de algum prestígio e reconhecimento social que se estabelecia devido à execução de certas funções ligadas ao processo de procriação e nascimento através dos corpos femininos, tais como funções medicinais graças aos conhecimentos que possuíam acerca das propriedades curativas, contraceptivas e abortivas de muitas ervas, o que dava às mulheres o domínio sobre seus próprios corpos e sexualidade.

As mulheres exerciam uma das mais importantes e intrigantes funções sociais em tempo anterior à modernidade transbordante de racionalidade: a função de parteiras. Pinto (2021, p. 168-169) nos alerta sobre a importância de tal função, que era exclusivamente feminina, e afirma: “quando disserem que a prostituição é a profissão mais antiga do mundo, diga que é mentira, pois a mais antiga é a de parteira”. Segue ainda dizendo que “o patriarcado é tão perverso conosco que a profissão mais feminina e mais antiga do mundo, a de parteira, foi desqualificada, perseguida, associada à bruxaria e proibida” (Pinto, 2021, p. 169).

Nesse sentido, elas controlavam a contracepção pelo conhecimento que tinham das ervas com propriedades medicinais, e isso lhes permitia desfrutar de sua sexualidade de forma diversa da que foi imposta a partir do projeto colonial moderno, que impôs a procriação como função principal da mulher. A sexualidade feminina

foi peça-chave para a implementação no Novo Mundo. Daí a importância do casamento para a instituição da família nuclear patriarcal.

O cercamento das terras e dos corpos femininos eram parte “de um sistema de produção que exigia uma concepção diferente de trabalho, riqueza e valor” (Federici, 2019, p. 64), mas, para que o todo se moldasse às novas perspectivas, um intenso e violento processo de construção de novos sujeitos e novas subjetividades foi imposto. Isto é, o controle da população expropriada das terras e laços comunitários se associou a um trabalho que visava a atender a um “modo de produção que postula a ‘indústria’ como principal fonte de acumulação” e “forjar um novo indivíduo e uma nova disciplina social que impulsionasse a capacidade produtiva do trabalho” (Federici, 2019, p. 64).

Como já discutido anteriormente, a perspectiva decolonial aponta que a imposição do projeto colonial moderno se estruturou sobre determinadas bases, dentre elas, a destruição total dos modos de ser e estar no mundo existentes antes de sua instauração. Nesse processo de subjugação de formas outras de existir, diversas daquela almejada pela nova ordem política e econômica que se anunciava, a racionalidade ocidental tomou espaço à força das cosmopercepções que davam ao homem o entendimento de sua total conexão com o mundo natural e invisível. Isso nos permite compreender as razões para as mulheres, ligadas aos conhecimentos ocultos do corpo, da reprodução e das ervas, serem alvos principais e essenciais a serem atingidos e controlados em contexto de estabelecimento do projeto colonial moderno. Por isso, o homem/masculino é correlato à racio-

nalidade, e a mulher/feminino, correlata à emocionalidade. Tal diferenciação se deu sob as classificações constituídas no que Lugones denominou matriz colonial de gênero.

Em uma nova concepção de mundo que dependeria diretamente da exploração do trabalho, uma disciplina mais mecanizada e racional deveria ser a base de sustentação das subjetividades, logo, “a ‘racionalização’ do mundo natural – precondição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica – passava pela destruição da ‘bruxa’” (Federici, 2019, p. 65-66) e seus poderes mágicos, dentre eles, o mais poderoso: a sexualidade incontrolável.

Dessa maneira, a sexualidade feminina como força essencial a ser contida para garantir o sucesso do novo sistema que se estabelecia junto à ideia de modernidade deveria ser apropriada, de forma a se tornar uma força produtiva que atendesse ao sistema. Assim, a sexualidade feminina deveria ser convertida de uma ameaça social para forças econômicas altamente produtivistas. Logo, era preciso retirar dessa potência seu caráter de força oculta e invisível para transformá-la em força de trabalho apta a servir ao sistema e à nova ordem que ele instituía.

Nesse cenário, a igreja, num esforço para proteger a dissipação de suas propriedades e coesão através da sedução feminina e visando a mantê-las como pertencentes a “um clã masculino e patriarcal”, passou a retratar a mulher como obra do diabo cristão (Federici, 2019, p. 67). Por isso, a burguesia constituída e constituinte do novo projeto colonial moderno levou adiante tal imagem, colocando a sexualidade feminina à serviço do homem e do Estado. Assim,

vemos que, “uma vez que seu potencial subversivo foi exorcizado e interditado por meio da caça às bruxas, a sexualidade feminina pôde ser recuperada, em contexto matrimonial e para fins de procriação” (Federici, 2019, p. 67-68). Eis aí o adestramento sexual feminino que privatizou seus corpos e mentes por meio da instituição da família nuclear patriarcal e do casamento heteronormativo e monogâmico que determinava as novas funções sociais permitidas às mulheres, que, se dóceis e obedientes, deixam de ser bruxas para serem esposas e mães.

Seguindo no contexto de estabelecimento do novo sistema mundial a partir de um projeto colonial moderno, Federici aponta para uma drástica redução do contingente populacional ao longo do primeiro século de colonização europeia nas Américas e afirma, então, que “os europeus haviam trazido a morte à América” (Federici, 2017, p. 167). Entendemos que tal processo de redução populacional apontado pela autora é parte de uma história de violência imputada às mulheres, a fim de dar contornos ao projeto colonial moderno que era imposto com a finalidade de estabelecer uma nova ordem mundial, na qual categorias como raça e gênero foram a base da classificação social.

A partir disso, a redução populacional, segundo Federici (2017), em contexto de formulação de um novo sistema de exploração e organização mundial, passou a ocorrer não somente nas colônias, mas ainda na própria Europa Ocidental, processo que se estendeu até o século XVII. A crise reprodutiva nos referidos períodos tem grande importância para a discussão aqui proposta, pois nos levará ao ponto

onde o ideal de maternidade e a sacralização da mulher que é mãe se estabelece como algo tão natural, que é parte da essência feminina (branca) tanto quanto a dedicação ao lar, às tarefas domésticas e ao exercício do amor devido à família.

Uma característica importante do processo de redução populacional sobre o qual Federici (2017) se refere é que, assim como se mantém na atualidade, a morte chegava com força para a população pobre, tal como era justamente nesse seguimento da sociedade que havia grande relutância com relação à procriação. No século XVI, os indivíduos passavam a estabelecer união de forma mais tardia, um dado que pode ser lido em consonância com o processo de redução populacional. Nesse mesmo período, o abandono de crianças tornava-se um fenômeno. Assim, com uma precarização cada vez maior das condições de vida, tanto na Europa ocidental quanto em suas colônias, assistimos na primeira metade do século XVII ao que Federici considerou “a primeira crise econômica internacional” (Federici, 2017, p. 169). Logo,

é nesse contexto que o problema da relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de “biopoder” [...] o que coloco em discussão é que tenha sido a crise populacional dos séculos XVI e XVII [...] que transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado e objetivos principais do discurso intelectual (Federici, 2017, p. 170).

Ainda segundo Federici, é da referida crise e do processo que se estrutura o que chamam historicamente de caça às bruxas, como

forma de disciplinar, controlar e punir as mulheres acerca da reprodução e do controle que estas pudessem manter sobre seus corpos. Ademais, ainda incidia sobre o controle reprodutivo das mulheres a constituição da propriedade privada e “as relações econômicas que, dentro da burguesia, geraram uma nova ansiedade com relação à paternidade e à conduta das mulheres” (Federici, 2017, p. 170), o que levou o Estado a fomentar estratégias legais de controle e punição para todo e qualquer crime reprodutivo.

Com base na perspectiva de Badinter (1985), devemos nos atentar, já que de modo algum podemos dizer que o sentimento de afeto de mulheres com relação aos seus filhos só tomou forma ao final do século XVIII, mas, sim, devemos nos lembrar de que a novidade estava na construção de uma exaltação desse afeto, com a finalidade de agregar a ele um valor social que também valorizaria a função materna e a mulher que a exercesse. Tanto a maternidade quanto a mulher passaram por uma experiência de promoção social e de suposta importância na sociedade. Assim, “o foco ideológico ilumina cada vez mais a mãe, em detrimento do pai”. Sobremaneira, constata-se que, ao final do século XVIII, “o essencial, para alguns, é menos educar súditos dóceis do que pessoas, simplesmente: produzir seres humanos que serão a riqueza do Estado” (Badinter, 1985, p. 146).

Em virtude disso, é possível perceber que aos poucos foram se construindo caminhos que determinavam os ideais de mulher, esposa, maternidade e família que conhecemos hoje, ao longo de um processo histórico e alinhado a objetivos políticos que visam à organização e hierarquia social pelo poder.

Diante da necessidade de apresentar argumentos que dessem sentido ao trabalho de reprodução social, dentre eles, a maternidade, o Estado foi agente impositor e garantidor da lei de forma direta e severa em todos os aspectos que pudessem delinear o modelo fundamental social a ser construído e replicado: a família nuclear patriarcal. Como resultado, a maternidade, como elemento central para a garantia do sucesso desse projeto colonial moderno, dada a partir dos corpos das mulheres, fez com que o controle dos corpos e das mentes destas estivesse em plano de maior importância para a reversão do quadro de redução populacional que se apresentava.

A fim de garantir o contingente populacional, um ideal pró-natalista permeou as retóricas a partir da referida crise, e o mercantilismo veio, junto ao cristianismo reformado, justificar a necessidade e as graças da procriação e da reprodução social ao supor que “a riqueza das nações seja proporcional à quantidade de trabalhadores e de metais preciosos que têm à sua disposição” (Federici, 2017, p. 172). Nesse sentido, é na fase mercantilista do capitalismo que temos a exaltação máxima do trabalho como forma de dignificação do homem, discurso que ocultava as brutalidades impostas pelo sistema, como a escravidão, por exemplo, com o objetivo de uma obtenção de lucro cada vez maior para aqueles que dominam o topo das hierarquias sociais.

Ademais, Federici (2017) nos situa afirmando que, mesmo antes do mercantilismo, França e Inglaterra aprovaram “leis que bonificavam o casamento e penalizavam o celibato” (Federici, 2017, p. 173); assim, desenhava-se parte da política capitalista para a reprodução.

Por consequência, a família era colocada como instituição básica pela qual a propriedade privada e a reprodução social estavam garantidas. A partir de então, o Estado passava a controlar efetivamente a sexualidade feminina e a procriação, que são centrais para a constituição da família nuclear.

Diante disso, ao olharmos para a historicidade que envolve os processos constitutivos que deram origem à família nuclear patriarcal, creio ser de grande relevância pensarmos ainda, ao discutirmos o casamento e a ideia de amor romântico, que há no cerne dessas instituições uma categoria imprescindível para o ordenamento social proposto com o projeto colonial moderno. Trato de algo que, a meu ver, numa perspectiva decolonial de família, deve ser considerado também uma estrutura de opressão que permeou de forma tão forte nossa subjetividade no ocidente, que dificilmente é lembrada ou, mesmo, questionada por um viés político. Do mesmo modo, creio ser importante para o debate nos atentarmos para a institucionalização da monogamia em todo o referido processo, visto que

a monogamia se consolida em um contexto marcado pela presença da igreja, afirmado pelo Estado, e assim se torna uma das morais e dos costumes em uma dinâmica que oprime tudo o que é subversivo. O Estado institucionaliza o conceito de família através do que é defendido pela igreja – o casamento, os direitos somente assegurados a um par: a um casal heteronormativo (Takazaki; Tavares; Longhini, 2020, p. 21).

Em suma, juntamente com a ideia de amor romântico, a monogamia se constitui e se impõe, moldando e legitimando o casamento heteronormativo e cristão. Vasallo (2018) aponta ainda a conexão

direta entre monogamia e heteronormatividade, afirmando que ambas se constroem de maneira recíproca, visto que os papéis de gênero designados para homens e mulheres se constituem de forma relacional, o que impõe uma complementariedade para a coexistência.

Não creio que possamos pensar a heterossexualidade como sistema sem pensar também a monogamia e como ambas se relacionam, se constroem e se apoiam de maneira mútua. As condições do sistema sexo-gênero binário só podem resultar na monogamia, pois tudo se refere à construção entre iguais para a formação do núcleo reprodutivo e, uma vez formado, o enclausuramento e a propriedade privada desse núcleo reprodutivo (Vasallo, 2018, p. 122-123, tradução nossa).

Assim como a raça e o gênero, a monogamia imposta aos colonizados apresentou seu alto grau de violência sobre a vida de nossos ancestrais que viviam nos territórios explorados pelos europeus, visto que não era parte do complexo de relações vividas pelos povos originários nas Américas e, também, pelos povos do continente africano, como os iorubás apresentados por Oyěwùmí (2021), que gozavam da constituição familiar extensa, podendo optar pela poligamia.

Núñez (2021) articula uma ideia que denomina “sistemas de monoculturas”, a fim de explicitar o quanto de violência o projeto colonial moderno impôs aos povos originários ao longo do processo de colonização no Brasil, por exemplo. Segundo a autora,

é através da compreensão desse sistema de pensamento que podemos reconhecer os efeitos de suas práticas violentas. Nessas monoculturas um dos eixos centrais é o pressuposto da não concomitância: só um deus seria verdadeiro, só um amor seria legíti-

mo, apenas uma sexualidade a ser escolhida, apenas um plantio na terra e assim por diante (Núñez, 2021, n. p.).

Seguindo, o sistema de monoculturas pode ser considerado uma das peças da engrenagem que garante o funcionamento da matriz de poder colonial. Inseridos nesse sistema mono, estão o monoteísmo, como um modo de varrer toda e qualquer possibilidade de existência concomitante e o reconhecimento de outros deuses e divindades que não o deus cristão; e a monocultura, que muda toda uma relação com a terra e o plantio de gêneros diversificados, necessários à manutenção de uma vida saudável.

A monocultura se concretiza no Brasil através do latifúndio destinado ao *plantation*, por exemplo, que contava com a exploração da mão de obra negra escravizada. E, ainda, compondo esse sistema mono, está a monogamia, expressa e imposta pela moral cristã de um deus único e verdadeiro que não permite a coexistência com outros deuses. Em outras palavras, essa fica sendo a base, o modelo a ser replicado em outros âmbitos da vida social e está associada à instituição do casamento e da propriedade privada.

Nesse contexto de sistema mono, Núñez aponta que a identidade do colonizador branco europeu é uma espécie de identidade parasitária, visto que, por não admitir concomitâncias, para se afirmar e concretizar, precisa negatizar/negar a existência de todas as demais identidades. Assim, “podemos perceber que o monoteísmo cristão se organiza por meio da monogamia com Deus, em que a prova de fé e o amor a ele só podem ser comprovados com a negatização, descrédito e ódio a outros deuses” (Lago; Núñez; Oliveira, 2021, p. 79).

Dessa maneira, a monogamia chega para ser posta no topo da hierarquia estabelecida na dicotomia entre monogamia e as demais formas de organização social e relacional vividas pelos povos originários encontrados. A estes, a monogamia foi posta como a forma correta de estabelecimento da união pelo contrato de casamento em prol da constituição de uma família nuclear e, assim sendo, não foi imposta somente por um viés da narrativa moral cristã, mas ainda pela estrutura jurídica que organizava o Estado¹². Em contrapartida, não estar dentro desse arranjo era o destino dos subalternizados, que deveriam, a todo custo, se enquadrar na nova forma de organização social imposta e sua moral. Assim, “a monogamia é compulsória [...] atua como um sistema de verdades prévias, de modo que a quebra destes princípios [...] vem a configurar um desrespeito, não sendo comum que se questione a própria legitimidade do combinado” (Takazaki; Tavares; Longhini, 2020, p. 51).

Logo, para começarmos a pensar uma forma outra de vivência relacional que rompa com o padrão colonial moderno, optei por trazer, neste trabalho, como ponto de apoio, a noção de não monogamia política como um conceito que pode nos auxiliar na construção de perspectivas decoloniais para aprofundar os debates aqui propostos.

Possivelmente, pode parecer que falar de monogamia e não mo-

12 - Partimos do pressuposto de que a monogamia não é somente sobre uma suposta forma relacional sexual afetiva, mas, sim, se apresenta como um marco de referência para a organização, manutenção e reprodução do modelo social imposto através do desenho da família nuclear patriarcal. Logo, é possível encontrarmos em nosso código penal o que se caracteriza como crimes contra a família, em que a bigamia é tratada como um crime passível de reclusão. Além disso, cabe lembrar que o direito ao divórcio no Brasil é uma conquista recente, sendo alcançada em 1988. Mais recente ainda é o fato de o adultério ter sido tipificado como crime em nosso código penal até o ano de 2005.

nogamia política não seja algo que tenha ligação com a temática da maternidade, porém, vejo que tudo é parte de um mesmo tecido e, para além disso, pode ser o fio condutor que nos permitirá imaginar formas outras de construir maternidades decoloniais. Portanto,

a não monogamia política é anticolonial e antirracista, por entender a estrutura monogâmica como imposição colonial violenta, tanto em África quanto em Abya Yala (expressão que vem sendo usada por povos originários do continente, em contraponto à “América”). E por entender a importância de se opor à colonização, inclusive de nossos desejos e afetos. A não monogamia política é anticapitalista, por entender a estrutura monogâmica como estrutura diretamente ligada à propriedade privada. Por entender que a monogamia é essencial para a manutenção do trabalho doméstico não remunerado e a criação da mão de obra para o capital, bem como a exploração e a criação da opressão de gênero¹³.

Em virtude disso, pensar a não monogamia política como parte de um processo de descolonização não só dos afetos e emocionalidades, mas, ainda, de toda a estrutura que sustenta e replica o sistema colonial moderno, é deslocar a discussão para o campo do poder. Se é possível a concepção de que o individualismo seria a característica social mais trabalhada no interior de uma sociedade capitalista, podemos pensar que, no que diz respeito ao casamento, no formato que nos foi imposto, heteronormativo e monogâmico, entender o par, o número dois, é a extensão ou a mais radical variação do individualismo permitida por essa lógica. Assim, qualquer forma outra de constituição de vínculos nos afastaria da lógica nuclear, que foi a maneira mais eficiente, somada à propriedade privada, de dissolu-

13 - Disponível em: <https://naomonoemfoco.com.br/manifesto-por-uma-nao-mono-gamia-politica/>. Acesso em: 2 out. 2021.

ção dos laços de solidariedade coletiva.

Todavia, como é sempre esperado e alertado, o sistema, muitas vezes, acaba por se apropriar de muitas tentativas que buscam a contra-hegemonia, e partindo da noção colonizadora de casamento e de afetos, isso não se faz diferente. Quando pensamos que vivemos, hoje, numa sociedade que, mesmo timidamente, já discute outras formas de constituição familiar e relações afetivas, entendemos que muitas são as formas que surgem para cooptar tais tentativas. Embora já possamos ouvir falar e, até, vivenciar relações livres e poliâmoras, que são apontadas como formas de não monogamia, a monogamia política nos alerta que não é sobre quantidade de indivíduos compondo relações que se quer pensar.

Nessa obsessão com a quantidade perdemos de vista que a monogamia não é uma prática, mas um marco de referência, o marco monogâmico, e uma forma de pensamento: o pensamento monogâmico que opera, além disso, na esfera privada e na construção coletiva (Vasallo, 2020, p. 3).

Ademais, a prática da não monogamia política, em consonância com a anarquia relacional, é muito mais sobre perspectivas outras de nos relacionarmos com o organismo Terra e tudo aquilo que o compõe do que, simplesmente, sobre formas de relacionamento sexual-afetivo. Geni Núñez nos afirma que “a forma de amar colonial coloca os humanos no centro do mundo, como se tudo tivesse que girar em torno de nós”¹⁴, o que caracteriza o especismo, teoria usada

14 - Fala da pesquisadora indígena guarani-kaioá Geni Núñez, retirada da live intitulada “Não monogamia e artesanias dos afetos”. A pesquisadora é graduada em psicologia, mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação da UFSC e doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas pela mesma universidade.

como justificativa do homem (humano) para a exploração de todas as demais espécies existentes. Assim como raça e gênero, o especismo é parte das hierarquias necessárias ao sistema para justificar a exploração injustificável.

Decerto, para Núñez, a monogamia foi fundamental para tais explorações, visto que, através dela e de uma hierarquia relacional, as noções de parentesco existentes entre povos originários nas Américas antes do processo de colonização foram alteradas. Trouxe para o debate o pensamento da intelectual indígena por crer que seja importante para compreendermos o conceito de anarquia relacional, que abordaremos em consonância com o conceito de não monogamia política. Assim,

a monogamia influenciou a noção de parentesco normativada, na qual contam como parentes apenas determinadas pessoas [...] ademais, a própria ideia de que só podem ser nossos parentes seres da mesma espécie, o que nos revela um parentesco colonial. Para nós indígenas, as teias de parentesco vão muito além do humano: são nossos parentes os rios, as matas, os demais bichos. Todos que fazem com que nossa vida aconteça, de quem precisamos e com quem convivemos têm conosco um grau de parentesco. A tendência de afeto colonial se alinha à da propriedade privada: quanto mais raro, mais caro, mais importante. O humano universal precisa se colocar no “topo” do universo para construir sua autoestima especista e isto se reflete também na forma romântica de amar, em que a relação monogâmica precisa se pautar na farsa do amor único, estável e duradouro, a despeito de tudo (Takazaki; Tavares; Longhini, 2020, p. 51).

Portanto, talvez seja possível pensar a não monogamia como uma das formas de desestruturar as bases da colonialidade que ainda nos

rege, e a cosmogonia guarani retrata que,

em lugar dessa centralidade e desse sistema de monoculturas, pensamos a não monogamia desde o princípio da floresta, em que só é possível existir na convivência de muitos mundos, plurais, em relações de co-dependências partilhadas e concomitantes com a infinidade de seres que torna a vida possível (Lago; Núñez; Oliveira, 2021, p. 85).

Além de uma perspectiva da não monogamia política, a anarquia relacional também versa sobre processos de transgressão às formas hegemônicas de nos relacionarmos socialmente. Segundo Cortés (2020),

A anarquia relacional, inicialmente chamada de <<relações radicais>> por aqueles que a propuseram, coloca uma crítica à normatividade dos vínculos pessoais, íntimos, afetivos, próximos, cotidianos. Partindo da tradicional oposição explícita ao Estado, à Igreja, à autoridade e ao jugo hierárquico das elites políticas, religiosas e econômicas, passamos para outro paradigma que coloca o foco da repressão nos eixos de poder representados pelo patriarcado e pelo atual sistema social baseado na família nuclear reprodutiva heterossexual e no sistema monogâmico normativo (Cortés, 2020, p. 24, tradução nossa).

Seguindo pelos caminhos de uma anarquia relacional, isso se liga a um movimento pela não hierarquização. Sabemos, diante de tudo o que discutimos até este momento e nos apoiando, principalmente, em uma perspectiva decolonial da história, que todo o movimento inicial para a imposição de um projeto colonial foi baseado na instituição de hierarquias. A partir da imposição da racionalidade ocidental, foram criadas categorias que se opunham dicotomicamente, a fim de valorar “sujeitos” e objetificar os seus “outros”, levando a

um ordenamento social hierarquizado.

Dessa forma, os processos de hierarquização em uma lógica colonial moderna envolvem processos de racialização, gendramento, classe, sexualidade e, ainda, emocionalidades. Posto isso, tudo é visto a partir de uma perspectiva daqueles que detêm o privilégio do poder sobre os demais. Assim, em contexto de família nuclear como instituição base a ser replicada na lógica colonial moderna, podemos observar que esse privilégio de poder inicia uma hierarquização que vai do patriarca até a esposa e, abaixo dela, para os filhos, para os escravizados e indígenas. Como pontuamos sempre, interseccionar é preciso, para que a reflexão alcance maior complexidade.

Voltando à anarquia relacional, buscam-se formas que rompam com esse processo hierarquizante e, para tal, partindo dessa célula base da organização social colonial moderna, que é a família nuclear patriarcal, e apontando para um projeto de vida que seja coletivo, é preciso horizontalizar as relações. A monogamia põe a centralidade do poder no núcleo originário da família – o casal – definido a partir de um suposto acordo de exclusividade sexual afetiva. Em termos de importância relacional, estariam os filhos. Em seguida, os parentes e demais familiares e amigos. Por último, a comunidade da qual faço parte, mas que, por estar inserida em uma lógica individualista, sequer considero uma rede de relações afetivas.

Assim, um projeto de coletividade passa pela quebra das hierarquias relacionais e, para tal, penso que refletirmos acerca da importância que a sociedade lançou sobre a retórica do amor romântico

seja fundamental. O que define um casal é a exclusividade sexual afetiva, e se deslocarmos o sexo desse processo de valoração das relações, talvez fosse possível iniciar um movimento que enfraquecesse a monogamia como um forte eixo de opressão.

Com base nisso, penso que somar a lógica da anarquia relacional à não monogamia política talvez seja, hoje, o caminho mais viável quando buscamos processos de descolonização dos modos de ser e estar no mundo. Isso a partir das formas relacionais instituídas como norma, visto que, assim, alcançamos uma boa base política para questionarmos não só a imposição da família nuclear patriarcal, da divisão sexual do trabalho, do casamento e da maternidade como instituições e funções que ditam os lugares sociais a serem ocupados e as performances a serem apresentadas de acordo com eles, mas ainda a heteronormatividade e a monogamia como um princípio de normatização social, que, ao contrário do que se pode pensar, delineiam não somente nossos afetos e formas de sentir, mas, ainda, determinam privilégios mediante as leis e instituições.

Voltando a tratar sobre o estudo de Oyěwùmí (2021), temos uma possibilidade bastante didática de compreender, por exemplo, a importância da poligamia para o fortalecimento dos laços comunitários na sociedade Iorubá pré-colonial. Além disso, complementando o que observamos no “Manifesto por uma não monogamia política”, anteriormente citado, ao contrário da monogamia, que é uma estrutura de opressão que passa pela construção do gênero, pela manutenção do trabalho não remunerado e, ainda, do trabalho reprodutivo, a poligamia iorubana que Oyěwùmí retrata parece ter

sido uma forma de organização social que beneficiava não só as mulheres, mas também a comunidade da qual era parte, não tendo um caráter impositivo, subjugador e exploratório das “anafêneas”, com base em sua função reprodutiva. Lembramos, assim, nesse caso, que abordamos uma sociedade na qual a categoria gênero não existia e não era, portanto, princípio que determinava lugares sociais, culturais e políticos aos sujeitos.

Ademais, ao propor que devemos perceber a monogamia como uma das estruturas de opressão, parte do projeto colonial moderno para a nova ordem mundial que pretendia estabelecer, estou apontando para uma perspectiva que seja política acerca de tal estrutura. Todavia, é comum que não demos à monogamia a devida importância quando pensamos um processo de descolonização dos modos de ser e estar no mundo, como se ela pudesse ser concebida, simplesmente, como um tipo de relacionamento, e não uma estrutura de opressão.

De acordo com o que nos indicam as estudiosas de teorias decoloniais, tal como Lugones e Oyěwùmí, tanto sociedades de nativos americanos pré-colonização europeia quanto a sociedade Iorubá, ao não basearem suas organizações sociais em papéis de gênero, divisão sexual do trabalho e, ainda, sob o modelo da família nuclear patriarcal, não tinham a monogamia como uma forma normatizada em suas relações. Sobre essa questão, mesmo não tratando diretamente de monogamia como estrutura de opressão, observamos em Pinto (2021) a forma como isso se estruturou e se impôs a partir de um projeto de colonização e de modernidade. O rompimento dos la-

ços comunitários e de solidariedade, especialmente entre as mulheres, foi sistematicamente desconstruído sob a ideia de casamento e família. Toda a retórica acerca disso criou e normalizou a rivalidade entre mulheres, como podemos compreender a partir das teorias de Zanello em relação ao tema da subjetivação que nos impuseram por meio da prateleira do amor e dos dispositivos amoroso e materno. Assim,

na idade média, alimentaram a ideia de rivalidade entre nós até que enxergássemos umas às outras como inimigas. Inventaram o casamento por contrato; os relacionamentos arranjados para atender aos interesses econômicos familiares; criaram a figura da amante como aquela que cobiça e destrói tudo o que a esposa – a “mulher de casa eleita por deus” – tem. [...] Essas “esposas escolhidas” foram submetidas a regras comportamentais extremamente severas. Às mulheres foi imposta a fidelidade, o casamento eterno, a gravidez e o sexo compulsórios (estupro marital), a negação de prazer sexual (orgasmo) e a proibição de trabalhar, andar sozinha na rua, ler, escrever e amar (Pinto, 2021, p. 76-77).

Retomando o estudo de Zanello sobre a importância do dispositivo amoroso na socialização das mulheres, vemos que a instituição do casamento é fator crucial para os processos de subjetivação delas, que, como já dito, se valoram como mulheres a partir da escolha do homem, logo, do casamento. Sendo assim, a autora aponta que, por fim, independentemente de haver um real interesse pelo companheiro, muitas mulheres se casam com o casamento, a fim de evitarem a vulnerabilidade de não ser escolhida e ter o seu processo identitário destruído. Sobre isso,

muitas mulheres acabam por se casar com o próprio casamento,

independente do parceiro que arranjem, e principalmente, da satisfação ou não que tenham com essa relação. Muitas mulheres suportam melhor o desamor do que o não ter alguém. E adoecem. Não pelo amor, como uma entidade metafísica, mas por um modo de entender e viver o amor como questão identitária (Zanello, 2018, p. 95).

Como consequência, diante da importância que nos fizeram crer que há no casamento, para as mulheres, manter a relação será sempre algo com o qual deverão se ocupar, pois o que está circunscrito no dispositivo amoroso que nos subjetiva é que essa é uma responsabilidade delas, independente das ações ou omissões do homem no âmbito dessa relação. Em contrapartida, os homens são subjetivados no dispositivo da eficácia sexual e laboral; o casamento, embora acabe se configurando em uma rede de proteção à saúde mental e emocional deles, não é constitutivo do seu processo identitário, portanto, não é seu desejo prioritário.

Consequentemente, cabe à mulher investir tempo, dinheiro e energia para a manutenção do status de “mulher escolhida”. Ou seja, o que se espera das mulheres é que performem, de modo a centralizar sua vida em torno do outro e da relação que lhe confere mulheridade. Nessa lógica, o fim de uma relação afeta a mulher de forma bastante desestruturante, pois acaba por ser um caminho que a levará de volta à prateleira do amor, espaço de grande tensão e vulnerabilidades para todas, porém, em especial, para aquelas fora do padrão ideal. Em síntese, sobre o que quer dizer dar à mulher a responsabilidade sobre a relação, Zanello (2018, p. 118) pontua que, “de um lado, trata-se da quantidade de energia despendida, e da atenção

e tempo dedicado”; destaca ainda “o papel do silêncio como performance ideal na manutenção do ‘bem-estar’ das relações e, também, do sexo sem vontade como forma de barganha relacional”.

Por isso, ao pensarmos nos scripts que as mulheres devem adotar a fim de preservar sua relação com o homem, podemos perceber que o silêncio ganha papel de importância, visto que ele é apresentado como comportamento desejável e inerente a toda “boa mulher”. A mulher digna de ser colhida da prateleira do amor por um homem e levada para o âmbito da vida privada, seu paraíso, por meio do casamento, é aquela que tudo aguenta e tudo suporta em nome da paz e da felicidade de sua família. Sobre isso, Zanello demarca que

homens também aprendem a silenciar tanto quanto, ou mais do que as mulheres. No entanto, eles se silenciam para priorizar suas próprias necessidades e manter o sentimento de autossuficiência; já no silenciamento das mulheres há uma renúncia de si para cuidar dos outros (Zanello, 2018, p. 119).

Assim, compreendemos que, quanto mais a mulher silencia, mais sábia e merecedora do homem ela é considerada, afinal, a mulher sábia edifica a sua casa, segundo preceitos cristãos. O silêncio é, portanto, uma forma de concretizar a responsabilidade que a mulher toma para si no que tange à manutenção do seu casamento e da família nuclear.

Outra performance interpelada às mulheres dentro de seus caminhos privilegiados de subjetivação para trabalhar em prol da manutenção do casamento é o sexo sem vontade. Zanello argumenta que este está diretamente ligado ao silenciamento, visto que fica

proibido à mulher que é casada verbalizar sua falta de vontade de ter relação sexual com o seu marido. Além da não verbalização, ela também não deve deixar que suas expressões corporais denunciem sua falta de vontade. Daí, recorrendo a outros autores, Zanello (2018, p. 120) pontua que as mulheres acabam por aceitar o sexo no casamento, mesmo sem vontade, por acreditarem que, pelo estabelecimento do contrato de casamento com o outro, ela deve estar plenamente disponível a atendê-lo, inclusive sexualmente.

Em consonância com o discorrido aqui, Federici defende veementemente que o sexo sempre foi trabalho para a mulher¹⁵, visto que, histórica e juridicamente, foi considerado parte dos afazeres domésticos no interior do casamento. Isso passa pela forma como a referida instituição foi constituída ao longo da nossa história a partir da colonização, como um contrato entre um sujeito e uma mulher, em que há, para esse sujeito, o direito de propriedade sobre aquela a-sujeitada, incluindo nisso o acesso irrestrito ao seu corpo, de acordo com a vontade do marido. Sabemos, então, que a moral sexual burguesa imposta diz respeito a uma forma desexualidade dócil, domesticada, instrumental para a reprodução da força de trabalho e pacificação da mão de obra. No capitalismo, o sexo só pode existir como força produtiva a serviço da procriação e da regeneração do trabalhador assalariado/masculino e como meio de pacificação e compensação social pela miséria da existência cotidiana (Federici, 2019, p. 68).

15 -Entrevista concedida por Silvia Federici, disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-que-eles-chamam-de-amor-nos-chamamos-de-trabalho-nao-pago-diz-silvia-federici/>. Acesso em: 12 out. 2021.

A igreja, que antes apregoava o celibato e a abstinência sexual, após a Reforma, através da ordem Luterana e da filosofia protestante que se instituía, passa a disseminar a retórica da benção da procriação como função primeira dada por Deus às mulheres. Assim, “a limitação da sexualidade feminina ao casamento e à procriação, bem como a obediência incondicional da esposa, foram instituídas em todos os países [...] como pilar da moralidade social e da estabilidade política” (Federici, 2019, p. 68-69).

Creio que tenha lugar de importância para as reflexões aqui propostas enfatizarmos que não é somente mediante a retórica insistente e mantida pelas diversas tecnologias que os consensos, conceitos e lugares sociais se consolidam historicamente. Digo isso porque acredito ser essencial para a compreensão das nossas discussões sabermos que, para que determinadas formas de ser e estar no mundo fossem firmadas, houve não somente a dominação violenta e o controle máximo dos saberes, mas também dos corpos daqueles a serem subjugados. Por isso, não foi somente ouvindo de geração a geração que mulheres e silêncio deveriam andar juntos que isso se tornou uma performance esperada de nós, mas, sim, por meio de práticas violentas que, desde muito, nos obrigaram a calar. Federici (2017) aponta que torturas e assassinatos impostos a mulheres serviram como forma de passar às demais gerações que a obediência e o silêncio são as atitudes que as possibilitaria mais chances de sobrevivência. Segundo a autora exemplifica, “até o século XVIII, para aquelas que resistiam, haveria a *‘scold’s bridle’* [rédea das rabugentas], engenhoca também usada para amordaçar pessoas escraviza-

das que circundava a cabeça e, se a pessoa tentasse falar, dilacerava sua língua” (Federici, 2017, p. 92).

Além disso, aponta ainda que o estupro sempre foi uma forma de violência com especificidade de gênero e, ainda, de raça, visto que mulheres escravizadas foram sumariamente estupradas por seus senhores como uma forma de punição que ultrapassaria aquelas já sofridas da mesma maneira que os escravizados e, ainda, serviria como forma de procriação compulsória, que visava à obtenção do aumento de mão de obra mais barata para esse senhor (Federici, 2019, p. 92).

Em *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis nos apresenta uma importantíssima perspectiva interseccional acerca da mulher negra afro-americana, o que, em muito, cabe de base para as reflexões aqui propostas, mesmo que o nosso foco esteja sobre a sociedade brasileira e suas peculiaridades. Logo em seu primeiro capítulo, a autora explicita o que Lugones nos informa, que, aos colonizados, não coube inicialmente a categorização por gênero. Dessa maneira, como já vimos, éramos vistos como macho e fêmea, somente.

Com relação aos escravizados, “no que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo” (Davis, 2016, p. 19). Escravizadas não eram poupadas nem do trabalho forçado pesado, nem das formas mais terríveis de punição física imputada aos escravizados. Porém, quando convinha ao senhor, o gênero passava a ser considerado, pois isso permitia que fossem “vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas”

(Davis, 2016, p. 19). Esse era o caminho que os levava à prática constante do estupro e da reprodução forçada.

Aproveitando do que Davis nos trouxe no parágrafo anterior, reforço que o casamento, ao ficar definido como um contrato entre um sujeito e uma mulher, não contemplava a nós, mulheres racializadas, já que não fomos consideradas mulheres desde sempre. Portanto, falar do casamento historicamente constituído como base da família nuclear patriarcal no ocidente é falar de um contrato firmado entre indivíduos de determinado lugar social, como a burguesia, por exemplo.

Dessa forma, para nós, mulheres que tivemos nossas trajetórias atravessadas pela categoria raça e assim fomos desumanizadas, objetificadas e consideradas apenas fêmeas da nossa espécie, seja lá em que espécie o colonizador nos enquadrava – lembrando que Núñez aponta sobre o homem universal ser especista – falar desse arranjo de casamento e dessa unidade familiar historicamente adotada e imposta como modelo socialmente aceitável não nos envolve. Tal fato desenha os formatos sociais que observamos em nossa sociedade hoje no que diz respeito a família, casamento e maternidade.

Diante do exposto, nossos caminhos e processos, como já pontuado anteriormente por Biroli, se deram paralelamente ao instituído pelo projeto colonial moderno e seu ideal branco, burguês, heteronormativo e cristão, embora não estejamos e nunca tenhamos estado livres de sermos medidas pelas réguas desse ideal.

Historicamente, foi sob o destino imposto pela brutalidade do

sistema escravista que mulheres e homens negros tinham seu direito à constituição de família usurpados. Dentro do projeto colonial moderno imputado ao Brasil Colônia, aos seus nativos, aos africanos e afro-brasileiros aqui explorados, a mulher escravizada – o que Lugones pontua como uma categoria vazia – tinha de si o direito ao exercício da maternidade brutalmente arrancado. Machado (2018, p. 339) afirma que, para as escravizadas, “ser mãe engendrava situações altamente dúbias, nas quais as alegrias da maternidade vinham misturadas ao medo dos maus-tratos, da separação e de outras dificuldades que causariam sofrimento à criança”.

Ao apontarmos que a família nuclear burguesa historicamente se constituiu sob a lógica do patriarcado, definido por hooks (2019, p. 13) como um “sexismo institucionalizado” e, ainda, por Biroli (2018, p. 11) como “um complexo heterogêneo [...] de padrões que implicam desvantagens para as mulheres e permitem aos homens dispor do corpo, do tempo, da energia de trabalho e da energia criativa delas”, pensamos que, nesse contexto, criar e impor a ideia do que chamamos hoje de gênero foi essencial para a reprodução e manutenção das relações de poder na sociedade colonizada.

Assim, voltando o nosso olhar para Oyěwùmí, teremos uma percepção outra acerca da instituição do casamento e da monogamia. Tal percepção, apresentada pela autora, faz parte da pesquisa desenvolvida a respeito da sociedade Iorubá pré-colonial, que é o exemplo no qual me apoio para desnudar construções outras em espaços e tempos históricos também outros.

Destoando de uma ideia de casamento como base de uma famí-

lia nuclear patriarcal, a família iorubá pré-colonial, sobre a qual Oyěwùmí se debruça, tem formato bastante distinto, a começar pelo casamento, que, em lugar de ser um acordo entre dois indivíduos de sexo oposto, se constitui sobre outras bases. Primeiro que, como já visto, a categoria gênero não existia na referida sociedade e, consequentemente, não levou a uma divisão sexual do trabalho nem à dicotomia entre espaço público e espaço privado, em que as performances masculinas e femininas são praticadas. Na Iorubá pré-colonial, era o princípio da senioridade que ordenava a vida social.

O casamento era um acordo estabelecido entre duas famílias, e não somente entre dois indivíduos e, como tal, estabelecia deveres e direitos para todos os envolvidos (Oyěwùmí, 2021, p. 94-95). A capacidade reprodutiva das pessoas do sexo feminino¹⁶ colocava a família dela em superioridade no acordo do casamento firmado com a outra parte. Isso se dava “porque, de acordo com a concepção cultural, o primeiro havia feito ao segundo o favor de fornecer acesso à filiação por meio da prole dela” (Oyěwùmí, 2021, p. 96).

Entende-se, assim, que a maternidade tinha lugar de grande importância na sociedade Iorubá, porém, não com o mesmo sentido produzido para a família nuclear patriarcal burguesa no ocidente, na qual os herdeiros, garantidos pela monogamia, resguardariam a linhagem do patriarca e a posse de suas propriedades, replicando o seu poder.

Em Iorubalândia, os filhos eram tidos como o maior bem para

16 - Adoto aqui uma concepção de sexo ou gênero feminino e masculino como algo ocidental. Oyěwùmí não utiliza essa diferenciação em seu trabalho. A título de facilitar nossa percepção, a autora utiliza os termos *anafêmea* e *anamacho* para diferenciar o que, para nós, se categorizou como mulher e homem.

a sociedade, para o coletivo: era a garantia da continuidade de sua existência. Daí a importância da responsabilidade coletiva com relação à concepção e a manutenção da vida da prole. Isso me lembrou uma fala que ouvi certa vez numa palestra, que, para a ancestralidade negra, filhos são um bem. Essa fala me trouxe muitos pensamentos conflitantes por anos. De início, percebia a maternidade a partir de um pensamento feminista ocidental, como algo que oprime mulheres e as cerceia de possibilidades outras, tornando-as de forma compulsória máquinas de produzir mão de obra a ser explorada na manutenção do sistema; em contrapartida, pensando e pesquisando o fundo histórico para tal discurso, compreendi que, para mulheres racializadas que foram sumariamente alijadas da condição de mãe e dos laços afetivos familiares ao longo do projeto colonial moderno, a maternidade pode ser o grande potencial de politização e resistência. Patricia Hill Collins, ao falar sobre a maternidade das mulheres afro-americanas, aponta que

a maternidade negra como instituição é ao mesmo tempo dinâmica e dialética. As tensões que vemos hoje são resultado, de um lado, dos esforços para moldar a maternidade negra em benefício de opressões interseccionais de raça, gênero, classe, sexualidade e nação e, de outro, dos esforços das afro-americanas para definir e valorizar suas próprias experiências com a maternidade. [...] No contexto de uma política sexual que visa [a] controlar a sexualidade e a fecundidade da mulher negra, as afro-americanas batalham para ser boas mães. [...] a maternidade pode ser um espaço onde as mulheres negras se expressam e descobrem o poder da auto-definição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a crença no empoderamento da mulher negra. Algumas mulheres veem a maternidade como um fardo que sufoca sua criatividade, explora seu

trabalho e as torna cúmplices de sua própria opressão. Para outras, a maternidade promove o crescimento pessoal, eleva o status nas comunidades negras e serve de catalisador para o ativismo social (Collins, 2019, p. 296).

Dessa maneira, pensar que a maternidade como potência de politização para mulheres racializadas pode ter suas raízes na ancestralidade que nos foi retirada ao longo da história, à qual nos obrigou o projeto colonial moderno; pensar que houve ao menos uma sociedade – sabemos que muitas outras existiram – onde as concepções de casamento, família e maternidade em nada se assemelhavam ao que conhecemos hoje amplifica nossa capacidade de pensar em formas outras de ser e estar no mundo que não essa que vivemos, a suor e sangue.

Retomando o escopo da instituição do casamento na Iorubá pré-colonial, além de ser um acordo entre duas famílias, dois coletivos, tinha como principal motivação o nascimento de indivíduos que possibilitassem a continuidade da comunidade da qual seriam parte. Assim, não é difícil compreender que a concepção social sobre a importância de cuidar e garantir a vida para as crianças fosse um compromisso que dizia respeito ao todo, e não somente aos que, ao procriarem, trouxeram-nas ao mundo.

Assim sendo, as famílias extensas vivenciavam o cotidiano do casamento, da criação e educação das crianças frutos desses laços. Com relação àquelas que tinham a capacidade biológica de trazer proles à comunidade, havia todo um trabalho conjunto de proteção. Tal proteção não se dava no âmbito de supervalorizá-las pela maternidade ou colocá-las num patamar reverenciado em detrimento do

restante da comunidade. De forma alguma essa capacidade biológica era fator de diferenciação social para elas, mesmo porque, não havendo a categoria gênero, não haveria sentido em tal demarcação. A atenção e o cuidado direcionados a elas se pautava na garantia de boas condições para que a comunidade pudesse seguir existindo com a chegada de mais indivíduos. Era uma preocupação com a preservação de linhagens, tradições e ancestralidades. Era um cuidado intergeracional para garantir existência a indivíduos e coletividades, e não para a proteção de bens privados.

Assim sendo, é possível ver em Oyěwùmí que, em relação às sociedades ocidentais, havia diferenças na forma como era vivenciado o casamento na sociedade Iorubá pré-colonial e, nesse âmbito, como a mulher e a maternidade eram concebidas.

A história conjugal dos povos iorubás, no entanto, era diferente, particularmente devido ao fato de que a expressão sexual masculina não era privilegiada em relação à expressão sexual feminina, bem-estar feminino e sobrevivência das crianças. A primazia da procriação, que era acordada para todos os membros adultos da sociedade, significava que a saúde da mãe era de suma importância; salvaguardando-a para garantir que ela seria capaz de suportar e dar à luz crianças. A abstinência pós-parto, que resultou em espaçamento entre as crianças, também limitou o número de bebês que uma mulher poderia produzir – o que salvaguardava a saúde de uma fêmea. Antes, e agora, ter um grande número de bebês é prejudicial para a mulher. Os povos iorubás também atribuíam a responsabilidade pela contracepção ao âmbito que pertencia: ao casal e à família e não apenas a aya como indivíduo (Oyěwùmí, 2021, p. 107, grifo da autora).

É possível inferir, a partir do que Oyěwùmí nos apresenta, que a

instituição do casamento, na Iorubá pré-colonial, se assentava num compromisso coletivo de garantir a continuidade de ancestralidades. Os interesses individuais não se sobrepunham aos interesses coletivos. Nessa narrativa, não é identificado um fator de grande relevância para a instituição do casamento e da família nuclear burguesa patriarcal no ocidente, que seria a ideia de amor romântico, não como um afeto, mas como uma ferramenta necessária ao funcionamento do projeto colonial moderno imposto a Américas e Caribe. O que havia na Iorubalândia eram arquitetônicas afetivas e relacionais outras, divergentes da lógica nuclear patriarcal monogâmica e heteronormativa.

Diferente do que retrata Oyěwùmí, retomando a teorização de Zanello sobre o dispositivo materno, precisamos compreender que tal dispositivo está intrinsecamente conectado ao dispositivo amoroso e é a melhor estratégia para explorá-lo e mantê-lo. Por essa razão, fizemos o esforço de explicar anteriormente o que é e como atua o dispositivo amoroso nos processos de subjetivação das mulheres; é preciso correlacioná-lo à historicidade da constituição da família nuclear burguesa pelo casamento. Portanto, sem a compreensão da existência dessa conexão profunda entre os referidos dispositivos, assim como destes com a construção histórica da família nuclear e do casamento, não seria efetivo entrarmos na discussão do funcionamento do dispositivo materno, já que um não poderia ser explorado com eficácia sem o outro.

Notamos que a constituição da ideia de um amor romântico, entre uma mulher e um homem, que seria coroado pela união destes

no casamento monogâmico, firmado e sacramentado pelo Estado e pela igreja e de onde os herdeiros de propriedades viriam, é uma compreensão fundamental para o que percebemos hoje como ideal de família, do ser mulher, do ser homem e da maternidade, pois é nesses lugares que se dá a exploração dos dispositivos amoroso e materno acionados na subjetividade de mulheres. Por isso, somente refletindo sobre os mecanismos que os criaram e fazem funcionar a partir da lógica colonial moderna, será possível imaginarmos formas outras de ser e estar que superem as formas hegemônicas.

Sendo assim, longe do ideal de amor romântico que nos é vendido e que foi construído no interior do projeto colonial moderno, “o casamento implica na naturalização de um acúmulo de tarefas por parte das mulheres, e isso ocorreria com base na exploração do dispositivo materno” e “faz-se fundamental para a experiência do ser mulher em nossa cultura, independente de a mulher ter procriado ou não” (Zanello, 2018, p. 123).

Como resultado disso, segundo Zanello, o que se dá é a união da capacidade reprodutiva da mulher com determinadas performances e tarefas que são esperadas dela socialmente. A interpelação do trabalho do cuidado e da disponibilidade total para atender o outro se encontra profundamente enraizada no acionamento do dispositivo materno, e se configura social e politicamente com bases na elaboração do que conhecemos como divisão sexual do trabalho, ideia essa forjada no seio das discussões marxistas.

Ao reiterar que adoto neste trabalho uma percepção que se quer decolonial, acrescento à divisão sexual do trabalho um processo de

racialização dele. Dessa maneira, ao discutirmos aqui a mulher, a maternidade e seus lugares sociais, logo adotamos a posição de que é o trabalho do cuidado que constitui o centro das desigualdades não só de gênero, mas também de raça.

Trazendo ao nosso debate as reflexões oferecidas por Federici, pontuamos que é dentro da lógica capitalista, a qual denominamos de sistema colonial moderno, que as ideias de trabalho produtivo e trabalho reprodutivo foram pensadas. Segundo a autora, que pensa a partir de uma perspectiva histórica marxista, não é o trabalho que é inventado pelo capitalismo, pois este sempre existiu, mesmo antes do advento do referido sistema. Assim, o que podemos observar é que os sentidos, significados e implicações do que se constituía como trabalho antes da consolidação do sistema colonial moderno diferiram em tudo da forma anteriormente concebida dentro da própria sociedade de onde se originou o referido sistema.

Devido a isso, o significado de divisão sexual do trabalho, por exemplo, inexistia em período anterior àquele nomeado como modernidade. Nesse ponto, as discussões trazidas nesta pesquisa, sobre a concepção de gênero apresentada por Oyěwùmí (2021) – que aponta, exemplificando com a sociedade Iorubá pré-colonial, que nem em todas as sociedades nem em todos os tempos históricos a categoria gênero existiu e determinou formas de organização social – servem para auxiliar na compreensão do que Federici (2017) aponta ao afirmar que não é o trabalho a novidade do capitalismo, mas, sim, os sentidos e significados atribuídos a ele quando do advento do sistema que foi estruturado sob ideias de raça e gênero.

Entendemos, então, que todas as tarefas que caracterizam o trabalho produtivo e o reprodutivo sempre foram executadas ao longo da história, resguardando, obviamente, os modos de viver, ser e estar no mundo de cada sociedade em cada tempo histórico. Assim, foi o capitalismo que ordenou e hierarquizou tais formas de trabalho dentro de uma lógica que os colocava em contraposição, inclusive no quesito valoração, que se estabelece com base numa produção econômica. É a divisão sexual do trabalho sendo imposta através de um projeto colonial moderno, que se ordena a partir de um processo de classificação social pautado em categorias de raça e gênero.

Além disso, a fim de compreender como a diferença sexual foi utilizada pelos autodenominados europeus para determinar desigualdades impondo hierarquias, organizando a sociedade e classificando os indivíduos, precisamos primeiramente entender o que caracteriza o trabalho produtivo e o trabalho reprodutivo. Tal compreensão é fundamental para que a teoria de Zanello acerca dos caminhos privilegiados de subjetivação para homens e mulheres faça sentido, nos remetendo ao processo histórico de imposição do projeto colonial moderno.

De saída, de maneira bastante simples, podemos afirmar que o trabalho produtivo é aquele feito em troca de um salário, e o reprodutivo é aquele que é feito sem a intenção de um salário, visto que é uma atividade ligada ao afeto e à natureza de quem o exerce.

Dentro de uma perspectiva marxista, a força de trabalho é a mercadoria que o trabalhador possui e que permite a este a sua troca pelo salário, que, teoricamente, possibilita o provimento do seu nú-

cleo familiar. Por isso, os homens se subjetivam no dispositivo da eficácia laboral e sexual, pois produzir mercadorias que atendam às demandas sociais é, teoricamente, se dedicar ao trabalho útil e que tem por objetivo suprir as necessidades do coletivo, portanto, um trabalho de grande importância. Entretanto, sabemos que o objetivo primeiro da exploração do trabalho é sempre a geração do lucro para o sistema e sua manutenção.

Dessa forma, no escopo das reflexões aqui propostas, e pensando a partir dos diálogos ofertados por correntes feministas marxistas, podemos inferir que a mais importante de todas as mercadorias é a força de trabalho, visto que é a base de toda a possibilidade de produção e que, assim sendo, pode ser entendida como o bem mais precioso para a manutenção de todo o sistema colonial moderno. Porém, de onde vem essa mercadoria tão importante? Essa só pode ser concebida conectada à existência das gentes e dos corpos que são portadores dela. Por isso, pensando por esse caminho, compreendemos que a produção básica necessária para a manutenção desse sistema e que deve ser priorizada, nunca deixando de existir, é a geração de gente, o que acontece pelo nascimento, isto é, pela maternidade.

Talvez fosse revolucionário tomarmos consciência clara e objetiva das engrenagens que levam o sistema colonial moderno adiante. Em contraposição a toda conscientização que poderia existir a respeito da produção de gente e de tudo que a isso se liga, criou-se a ideia de que o trabalho reprodutivo ou o trabalho de reprodução social é algo que não possui valor, não gera lucro e, portanto, não

se liga à ideia de trabalho útil, mas, sim, às emocionalidades que se pautam exclusivamente no amor e no afeto incondicionais e inesgotáveis que emanam de uma capacidade que é inata às mulheres.

Por isso, pensar as tarefas de geração das gentes, dos cuidados a elas destinados e a manutenção da vida saudável de suas relações familiares nos leva, historicamente, a um lugar que as toma como algo que nada produz, não gera nenhum tipo de riqueza e, portanto, não é trabalho. A concepção de trabalho passa a ser gendrada. O produtivo é então ligado ao homem, e o reprodutivo, ligado à mulher. É a divisão sexual do trabalho, pautada na concepção de gênero que foi imposta pelo colonizador europeu e instituída pela matriz colonial de gênero, que Lugones aponta como um dos principais pilares no quesito organizacional das sociedades que chamamos ocidentalizadas.

Diante disso, creio que seja importante mais uma vez apontar que, partindo de uma perspectiva decolonial, há a inseparabilidade de categorias no que concerne aos processos de hierarquização e organização social dentro da matriz colonial do poder que nos apresentou Quijano e os decoloniais do grupo Modernidade/Colonialidade. Nesse contexto, é relevante nunca esquecer que o processo de gendramento constituído no cerne da matriz colonial do poder é atravessado pela racialização imposta a nós, colonizados. Assim, poder vestir ou não a capa do gênero no processo de estabelecimento do projeto colonial moderno era algo que se determinava com base na classificação racial direcionada aos colonizados. Então, se esforçar para manter a complexidade dessa relação tão profundamente

intrínseca é primordial ao longo de todo esse trabalho e, portanto, será lembrado até o final dele.

No interior desse emaranhado, observamos o delineamento de mecanismos que permitem a perpetuação de tal organização até o presente momento histórico, e, nesse âmbito específico, temos, por exemplo, as performances de gênero apontadas por Zanello, servindo para determinar socialmente quem são os sujeitos, portanto, homens, e demarcar quem são as suas outras, nós mulheres. Não desconsiderando a gama de possíveis classificações existentes entre os dois polos anteriormente estabelecidos pelo colonizador, mas compreendendo que tal processo se dá dentro de uma escala que é binária, a divisão sexual do trabalho define a localização possível para cada indivíduo em nossa sociedade, ficando estabelecida a esfera pública da sociedade ao masculino e a esfera privada, às mulheres. No entanto, ao racializarmos esses processos, veremos que nuances diferenciadas são historicamente tecidas, nos permitindo constatar, por exemplo, o lugar social diverso de mulheres brancas e mulheres racializadas, fato esse que encaminha nossas reflexões para percepções que se ampliam e complexificam.

Por consequência, quando nos esforçamos para pensar e debater a partir de uma perspectiva decolonial, devemos sempre reforçar a inseparabilidade das múltiplas categorias aplicadas para oprimir e organizar sujeitos em uma sociedade. Então, abordar uma divisão do trabalho que organiza uma sociedade que se estrutura sobre categorias de raça e gênero é considerar que também ambas as categorias, juntas, delineiam essa organização do trabalho.

Com base nisso, a divisão do trabalho na sociedade brasileira – ocidentalizada, fruto de um projeto colonial moderno que nos foi imposto – deve ser considerada como uma divisão sexual e racial, pois somente dessa maneira ampliaremos nossas compreensões sobre as consequências e implicações de tal processo de organização social.

Segundo Flávia Biroli (2018), em consonância com o que Zanello nos aponta, o trabalho reprodutivo destinado às mulheres consiste basicamente na administração e no cumprimento das tarefas domésticas e dos cuidados com relação aos mais novos e, ainda, aos mais velhos, assim como o cuidado com o marido e, complemento ainda, a manutenção de toda a complexa trama de relações familiares entre todos os membros que compõem a família nuclear. Logo, não somente organizar e limpar são características do trabalho reprodutivo, mas, ainda, tudo que esteja ligado ao lugar do cuidado e à construção das emocionalidades e afetos.

Compreendemos, então, que a ideia de trabalho reprodutivo nos foi incutida através do processo de subjetivação desenhado para nós mulheres, posto em prática pelo acionamento constante dos dispositivos amoroso e materno, construindo a noção de que a execução de tais tarefas é algo naturalmente ligado à feminilidade e a ser praticado no seio da vida familiar e em favor dela. Trata-se de uma atuação que está localizada no âmbito do que se estabeleceu como esfera privada. Dessa maneira, é possível pensar que, baseada em uma crença não *bio-lógica*, a divisão sexual do trabalho ratificou a ideia de gênero binário que vigora ainda hoje de forma hegemônica

na sociedade brasileira, e as performances de gênero acabam servindo de medida para delimitar o que é ser homem ou mulher. Posto isso, arrisco dizer que, se é possível pensar na existência de algo que possa ser nomeado como “ideologia de gênero”, isso certamente foi constituído e empregado dentro do projeto colonial moderno que nos racializou, a fim de reorganizar nossas formas de ser e estar no mundo a partir de um violento processo de colonização.

Acerca do processo de gendramento e, também, de racialização do trabalho do cuidado, em *Um feminismo decolonial*, Françoise Vêrgès (2020) levanta muitas questões de extrema importância para (re)pensarmos as retóricas de feminismos hegemônicos. Dentre tais questões, está aquela que indaga sobre quem são os indivíduos que limpam o mundo. Quem são os indivíduos que exercem o trabalho do cuidado nos mais diversos formatos? Daí a autora pontua que as tarefas de limpeza e cuidado, remuneradas ou não, são essenciais para a manutenção do sistema colonial moderno e são executadas majoritariamente por mulheres racializadas.

Reitero, neste momento, que somente uma análise interseccionada é capaz de dar conta da perspectiva defendida por Vêrgès, visto que, nesse caso, somente a partir do entrecruzamento de raça, gênero e classe compreendemos que essas categorias são determinantes para delinear os corpos sociais que executam a limpeza do mundo e os cuidados necessários para a existência dos sujeitos que o compõem. Logo, em Vêrgès, também, compreendemos que há especificidades de opressões que delineiam quais são os corpos autorizados a serem explorados para a manutenção de um sistema sob uma eco-

nomia que desgasta e esgota corpos tidos como descartáveis.

Dessa forma, segundo a autora, a invisibilização do trabalho de limpeza e de cuidado se dá na importância que este possui para a manutenção e reprodução do sistema colonial moderno. Dentro dessa mesma perspectiva, em Collins (2019), vimos que o centro das discussões que pautam o movimento feminista negro nos Estados Unidos passa por uma análise sobre a superexploração da força de trabalho das mulheres negras, o que nos leva à compreensão de que são consideradas “mulas do mundo”. Assim, “como objetos desumanizados, as mulas são máquinas vivas e podem ser tratadas como parte da paisagem”, e, lembrando que, na perspectiva decolonial de Lugones, ser homem e mulher era uma questão que perpassava pela (não) classificação racial, Collins (2019, p. 99) afirma que “as mulheres plenamente humanas são menos facilmente exploradas”.

Ainda sobre as mulheres negras, Davis (2016) discorre acerca dos caminhos que as levaram a ocuparem postos precarizados de trabalho mesmo após a dissolução da instituição da escravidão nos Estados Unidos. Em um contexto de trabalho agrícola no Sul dos Estados Unidos, mesmo em período pós-escravidão, muitos negros se viram sujeitados a se manterem em atividades no campo. Já as mulheres que de tais tarefas conseguiram sair, acabaram em ocupações domésticas que mais reproduziam a lógica escravagista que as levava a casas de famílias brancas em longas e extenuantes jornadas de trabalho. É importante refletir que, quando poucas delas conseguiam chegar à indústria, reforçando o quadro que Vêrgès nos apresenta ainda sobre os dias atuais, eram responsáveis pelos trabalhos mais

insalubres e por menores salários. Sendo assim, a economia do desgaste dos corpos negros é algo que sempre existiu em contexto de sistema capitalista. Dessa forma, “durante o período pós-escravidão, a maioria das mulheres negras trabalhadoras que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos”, em contrapartida, “as mulheres brancas do Sul rejeitavam unanimemente trabalhos dessa natureza” (Davis, 2016, p. 98).

Além do legado deixado pela escravidão, as péssimas condições de sobrevivência mantiveram afro-americanas, por muito tempo ainda, em trabalhos demasiado precarizados, que alimentavam a política de desgaste dos seus corpos. O advento da abolição – e aí eu pontuo que, assim como nos Estados Unidos, também no Brasil – não livrou as mulheres negras nem das tarefas de cuidado nem do estupro. O trabalho doméstico fez com que a prática continuasse existindo, reforçando os estereótipos de hipersexualização de seus corpos e seus supostos atributos físicos que as mantinham como “mulas do mundo”.

Em contexto brasileiro, a relação entre mulheres negras e trabalho também são demarcadas por opressões de raça, gênero e classe, resquícios do período de escravização dos seus corpos, do racismo e do sexismo que todo esse processo gerou. Segundo González (2020), a mulher negra

se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhes seriam peculiares (González, 2020, p. 58).

E, ainda,

quando não trabalha como doméstica, vamos encontrá-la também atuando na prestação de serviços de baixa remuneração (“refúgios”) nos supermercados, nas escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de “servente” (que se atente para as significações a que tal significante nos remete) (González, 2020, p. 59).

Em Collins (2019, p. 101), podemos observar a existência de semelhanças entre os lugares sociais permitidos às afro-brasileiras e às afro-americanas quando a autora nos aponta que, mesmo quando deixam de trabalhar como domésticas, as afro-americanas dificilmente conseguem se afastar de sua “sobrerrepresentação como cuidadoras, auxiliares de creches, funcionárias de lavanderias e de lojas de *fast-food*”.

Assim, tornar visível a importância dos corpos gendrados e racializados para o funcionamento do sistema que os esmaga é dar poder àqueles que podem descontinuá-lo. Essa é uma das grandes contradições que podemos identificar dentre tantas no sistema capitalista, pois a desvalorização e o não reconhecimento de um trabalho que é a base de sua manutenção pode levar a um limite em que fique impossibilitada sua manutenção.

Voltando a Federici (2019), a autora nos fornece uma perspectiva na qual afirma que o sistema capitalista se consolida por uma marcha constante de violência contra as mulheres, que foi a estratégia básica adotada para o acesso a terras e cercamento delas, originando a propriedade privada. Teria sido o investimento do sistema na destruição total dos laços comunitários e de práticas de cooperação

social existentes até o início do projeto colonial moderno (Federici, 2019, p. 91).

As práticas sistêmicas de violência contra as mulheres ao longo da história colonial moderna nunca cessaram. O que observamos é que tais práticas foram sendo remodeladas de acordo com as mudanças socialmente constituídas e direcionadas de formas e com intensidades diferentes para cada grupo de mulher almejado. Assim, a caça às bruxas, nos séculos XVI e XVII, serviu para delinear o confinamento das mulheres branco-burguesas à família nuclear patriarcal no ocidente. Enquanto, para as mulheres negras, inicialmente arrancadas do continente africano e destinadas ao trabalho compulsório nas Américas e no Caribe – e para aquelas pertencentes aos povos originários no mesmo território – foi a instituição da escravidão moderna que serviu de base para as tentativas de destruição das cosmopercepções que traziam de suas comunidades e de seus ancestrais.

Dessa maneira, compreendemos que nenhuma de nós ficou livre de um violento processo de colonização, mas se faz urgente que pontuemos que, ao sermos categorizadas de formas bastante diversas, cada grupo de mulheres sofreu formas diferentes de opressão em seus processos de subjetivação, e isso nos trouxe aos problemas pautados em questões da raça, gênero e classe experienciados por cada uma de nós nos dias correntes. Logo, o ser mulher, assim como a maternidade, são vividos de maneiras não tão semelhantes por cada uma de nós, e debateremos acerca disso na próxima sessão.

Maternidades

Assim como a ideia de amor romântico advindo da modernidade, a maternidade dentro de um projeto colonial moderno teve sua constituição ao longo da história, como pode ser observado em Badinter (1985) e, portanto, esteve sujeita a mudanças conforme transformações políticas, sociais e culturais ocorreram.

Falaremos, portanto, de como se constituiu a ideia de maternidade que respinga em nós até os dias atuais, considerando – e já partindo desse princípio – que se não falamos de mulher como uma categoria hegemônica e universal, também não falaremos acerca da família, do casamento e da maternidade. Gendrar e racializar as percepções e vivências históricas de maternidade é o ponto central das proposições que este trabalho almeja trazer.

Partindo de dentro de uma matriz de poder já constituída e consolidada com base nas estruturas pontuadas neste trabalho, o lugar social da maternidade ideal, imposta pelo colonizador europeu, a fim de complementar os mecanismos de controle e ordenamento do seu grupo social, a partir do século XVIII, consistia em manter vivas as crianças nascidas, a fim de estas atenderem às necessidades econômicas e militares do Estado (Badinter, 1985, p. 154). Às mulheres, era lançada a sublime tarefa de serem responsáveis pela sua nação, produzindo gente para a manutenção do poderio desta. Assim, era a consolidação do capitalismo através da ideia de gênero e da divisão sexual do trabalho.

É nesse contexto que fica cada vez mais fortalecida e bem deli-

neada a ideia que dicotomiza as esferas da vida entre pública e privada como forma de reforçar a dominação do homem sobre a mulher. Nesse ponto, é importante retomarmos a monogamia como estrutura de opressão que serviu de ferramenta para determinar o cercamento dos corpos femininos pelo contrato de casamento, na instituição da família nuclear, performando como esposa e mãe na esfera privada da vida.

Isso posto, a ideia de maternidade que se apresenta como retórica hegemonicamente imposta em nossa sociedade dispõe sobre a função do cuidado que deve ser executado pelas mulheres no âmbito privado, independente de quaisquer dificuldades que possam existir. O amor romântico é o argumento oferecido, mais uma vez, para justificar a todo e qualquer custo que a maternidade possa cobrar à vida de uma mulher. Trata-se da doação total e exclusiva das mulheres ao trabalho do cuidado como ato de sacrifício, que tem sua redenção baseada no amor. Ou seja, é padecer em um (suposto) paraíso que só é exclusivamente acessível às mães. Assim, Zanello afirma que

o termo “dispositivo materno” foi assim escolhido em função da naturalização da capacidade de cuidar (em geral) nas mulheres, decorrente justamente dessa mescla (razoavelmente recente, com o advento do capitalismo) entre a capacidade de procriação e a maternagem, bem como seus desdobramentos, como as tarefas dos trabalhos domésticos e a responsabilização pelo bom funcionamento da casa (Zanello, 2018, p. 149).

Observamos que, devido à capacidade biológica da mulher de procriar, construiu-se o discurso de que esta seria, por natureza,

aquela mais indicada para zelar pelas vidas que traria ao mundo¹⁷. Com base nisso, zelar pelos filhos fazia recair sobre as mulheres toda e qualquer responsabilidade pela vida destes, inclusive, pela sua forma de ser sujeito ao longo de toda a vida. Dessa maneira, o espaço privado seria o mais propício para que as mulheres pudessem levar a cabo todas as sagradas tarefas a elas designadas. É justamente esse formato que nos encaminha para um lugar de grande sobrecarga.

Diante disso, o processo de sacralização da maternidade e da mulher que é mãe é algo que merece nossa atenção ao longo desta reflexão. A partir das minhas reflexões sobre essa suposta sacralidade da maternidade, comecei a delinear a proposta de um trabalho que pudesse discutir aquilo que vejo como maternidades profanas, ou, melhor dizendo, profanadas. Essa maternidade acaba sendo, na realidade cotidiana, a maior parte das maternidades vividas em nossa sociedade, inclusive a minha. Cabe, então, compreendermos que isso não foi algo que se deu meramente como uma consequência da construção e imposição das categorias coloniais de raça e de gênero, como um acidente de percurso, mas, sim, uma retórica arquitetada detalhadamente para impor formatos políticos, econômicos, culturais e ideológicos que desenhariam e manteriam lugares sociais a todos os indivíduos e coletividades que formam as sociedades.

Podemos observar que, nesse contexto, o cristianismo, sua filo-

17 - Gostaria de pontuar neste momento que, como dissemos, a ideia de amor romântico e a ideia de maternidade como sacerdócio feminino se constituíram conjuntamente, pois uma justificaria a existência da outra. Porém, uma outra mudança de mentalidade se desenvolvia aliada a essas anteriormente citadas, era a ideia de infância, de criança como um ser-sujeito. É conectando todas essas ideias que o grande discurso ideológico acerca do lugar social da maternidade e da figura da boa mãe se baseou, como pode ser constatado no trabalho de Badinter (1985), *Um amor conquistado: o mito do amor materno*.

sofia, suas imagens, símbolos e significados foram essenciais para a consolidação da imagem da boa mãe, sagrada e abnegada. Segundo Zanello (2018, p. 128-129), há uma mudança histórica acerca da imagem da mulher, antes pautada na Eva bíblica, que se lia como enganadora e perigosa, para, a partir do século XVIII, ser substituída pela santa imagem de Maria, a mãe de Deus. Por isso, a imagem de Maria foi utilizada como uma tecnologia de gênero que lembrava constantemente que tipo de comportamento uma “mulher honesta e de família” deveria apresentar à sociedade.

Vimos, então, que mulher e maternidade passaram a ser papéis considerados inerentes um ao outro, logo, ser mulher é ser mãe, e ser mãe é a versão mais completa do ser mulher. Portanto, é a fusão dos papéis sociais impostos para certas mulheres que delineiam as performances esperadas delas. Pudor e vergonha, por exemplo, características tão sagradas, são performances esperadas de uma mulher; caso contrário, ela deve se afogar em culpa pela sua falta com Deus, a família e a sociedade.

Assim sendo, focando na teoria de Zanello a respeito dos dispositivos de gênero e subjetivação, fica apontado que o dispositivo materno é, portanto, aquele que leva ao “ápice da concentração e da naturalização do cuidado como forma de ser e estar para as mulheres” e, ligado à introjeção desses valores em nossas subjetividades, o sentimento de culpa se encarrega de manter tal dispositivo funcionando sem falhas; ainda segundo a autora, “a culpa é o sintoma de que o dispositivo materno está funcionando e de que o ideal de maternidade (e de feminilidade relacionada a essa missão sagrada)

foi introjetado” (Zanello, 2018, p. 156). Isso deixa explícito que é o dispositivo materno, em consonância com o dispositivo amoroso, que leva a mulher a praticar incansavelmente o heterocentrismo.

Retomando o lugar social da maternidade ideal, é possível compreender que, ao longo da história vivida no cerne do projeto colonial moderno, a categoria gênero, diretamente ligada à categoria raça, não categorizou os colonizados, inicialmente. Assim sendo, sua função era determinar o que se convencionaria considerar mulher, esposa, feminilidade e maternidade. Certamente, as vivências desses lugares e performances se deram de maneira diversa para aquelas racializadas, não gendradas e, portanto, não mulheres nem mães.

Por um lado, para a mulher colonial, branco-burguesa – a outra do colonizador europeu e somente dele – ser mulher era ser vista como uma representação de fragilidade, o que teoricamente evocava “zelo e cuidado”, por parte dos patriarcas e a colocava em situação de confinamento à esfera privada da vida social, onde seria resguardada e, também, exerceria a máxima de suas funções e emocionalidades como cuidadora do lar, da família e mantenedora das tradições desta.

Diferente disso, para as mulheres africanas escravizadas e para as nativas dos territórios colonizados, os lugares determinados foram outros. Os formatos de exploração e subjugação destas, no processo de colonização, por si só, lançam por terra qualquer ligação da condição de tais *mulheres* com a noção de fragilidade e feminilidade. Dessa forma, o não gendramento as colocava em patamar de igual-

dade com os *homens* escravizados no que dizia respeito ao trabalho compulsório e às punições imputadas. A racialização era a marca capaz de classificar os colonizados como não passíveis de gendramento, determinando a eles o lugar da não humanidade.

Logo, ao pensarmos que, numa perspectiva decolonial, a categoria *mulher colonizada* não existiu, visto que essa era considerada apenas fêmea, compreendemos que gestar e parir não a levava ao lugar social da mãe, cuidadosamente desenhado para a mulher colonial, reprodutora do poder do patriarca, de suas tradições e da posse de suas propriedades.

Consequentemente, a retórica da maternidade como patamar mais alto do ser mulher em nossa sociedade, função essa que elevaria a mulher e esposa a certa sacralidade, não contemplava o consenso social acerca das *mulheres* racializadas. Por isso, a imersão no lar e a dedicação às tarefas domésticas, funções essas exaltadas em uma retórica ideológica que dizia qual deveria ser o sentido da vida social das mulheres branco-burguesas, nunca fizeram parte da vida de *mulheres* que tinham suas trajetórias atravessadas pela raça.

Notamos que a execução de trabalhos domésticos e do cuidado, quando praticados pelos escravizados, se dava como forma de trabalho forçado para atender às demandas da família do senhor, e não de sua própria família. Como dito, as tarefas domésticas eram praticadas pelos escravizados, homens e mulheres, em igualdade. Não havia determinação do que seria pertinente aos escravizados e o que seria pertinente às escravizadas; ambos exerciam as tarefas necessárias para a organização da casa do senhor. Tal contexto permite

observar que o caminho dessa igualdade entre os sexos (entre os escravizados) possibilitou formas de organização em seus núcleos de vivências afetivas que em muito diferiram dos modos generificados, que caracterizaram uma divisão sexual do trabalho.

Desse modo, racializadas não gendradas foram alijadas de sua mulheridade desde o início do projeto colonial moderno, o que fica evidente ao olharmos a história da escravidão em países como Estados Unidos e Brasil. bell hooks (2019, p. 92-93) explica como se deu esse processo para as afro-americanas, mostrando suas bases na instituição da escravidão nos Estados Unidos. Ao longo de séculos, escravizadas tiveram seus corpos violados através do estupro. Tal prática se dava de forma sistematizada e era parte do cotidiano dessas *mulheres*. Expropriadas de seus corpos, saberes, modos de vida, de ser e sentir, foram animalizadas sob uma falsa retórica de uma sexualidade exagerada natural à raça. Assim, desumanizadas, eram vistas sempre como desejosas do ato sexual, e esse comportamento excluía a ideia de estupro quando o alvo era os seus corpos.

Ademais, com o longo e violento processo histórico de escravização de povos africanos e populações originárias das Américas e do Caribe, implementado a partir do projeto colonial moderno ao longo de quase quatro séculos, é possível conhecermos de que forma as experiências dos colonizados se deram no que diz respeito aos papéis de gênero e performances que conhecemos hoje. Davis (2016) relata a violenta realidade a qual mulheres escravizadas nos Estados Unidos foram submetidas. Ao não serem gendradas, eram vistas como fêmeas, assim como qualquer outra espécie animal e,

dessa forma, deveriam ser tratadas como tal. Isso teve um impacto indiscutível nas vivências de maternidades dessas mulheres. Complemento, assim, que o que Davis nos apresenta em seu trabalho não foi exclusividade dos Estados Unidos. Os relatos documentados acerca da vida de escravizadas africanas no Brasil guardam fortes semelhanças com as histórias relatadas pela autora.

O que os estudos afrodiaspóricos nos oferecem hoje são relatos de intensa desumanização e esmigalhamento de possibilidade de vivência de laços afetivos e familiares para os escravizados traficados para as Américas e o Caribe. Porém, como afirmado anteriormente, muitas famílias escravizadas conseguiram resistir à dissolução de seus laços de afeto imposta pelos senhores.

Davis (2016) explica que o gendramento das colonizadas era pertinente se tinha por finalidade atender ao senhor. Estavam despidas de gênero ao terem sua força de trabalho explorada inesgotável e violentamente, assim como os machos; também eram apenas fêmeas ao serem submetidas a pesados castigos físicos, que as torturavam em semelhança aos machos. No entanto, eram consideradas mulheres quando da imposição do estupro de seus corpos pelos senhores, que, ao se verem como homens, só poderiam sexualizar um corpo feminino, portanto, gendrado. Segundo Davis,

seria um erro interpretar o padrão de estupros instituídos durante a escravidão como uma expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, reprimidos pelo espectro da feminilidade casta das mulheres brancas. Essa explicação seria muito simplista. O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros (Davis, 2016, p. 36).

Esse processo de gendramento estratégico só se dava em via de tornar possível uma maior tortura aos escravizados, pois, ao estuprar as mulheres escravizadas, atingiam indiretamente os homens escravizados e suas famílias¹⁸. Era uma forma de negar a eles a masculinidade que caracterizava o lugar do patriarca, chefe da família nuclear. Era uma tortura moral, simbólica, além de física.

Com o passar do tempo, as formas de exploração da mão de obra escravizada foram se desenhando de acordo com as necessidades dos colonizadores. A exploração da capacidade reprodutiva das escravizadas era vista como um capital a mais a ser apropriado pelo senhor, principalmente, a partir do instante em que, no contexto estadunidense, a proibição do tráfico internacional de escravizados africanos, decretado em 1808, passou a afetar a produção algodoeira do sul do país (Davis, 2016). Assim, “a classe proprietária de escravos foi forçada a contar com a reprodução natural” (Davis, 2016, p. 19) das escravizadas, a título de garantir a produção e manutenção de mão de obra. Davis explicita que, embora a fertilidade da escravizada tenha se tornado uma capacidade que agregava a ela valor comercial – ou seja, a valorizava como produto – ela não era reconhecida

18 - A título de ilustração, fugindo um pouco dos textos e mergulhando na arte cinematográfica, sugiro que assistam ao filme *Doutor Gama*, que traz um pouco da biografia do grande abolicionista e advogado Luiz Gama, focando na ocasião em que ele fez a defesa jurídica de um homem preto escravizado que assassinou o senhor de escravos por motivo de este estuprar sistematicamente sua esposa, uma mulher negra escravizada, a partir do momento em que soube que esta havia contraído matrimônio. Fica nítido, ali, como a prática do estupro das mulheres negras escravizadas servia não somente para violentá-las e submetê-las à mais cruel forma de objetificação e desumanização, mas ainda para exercer esse mesmo poder violento sobre o seu cônjuge, fazendo com que este fosse, junto a toda a comunidade negra a qual integravam, aliado completamente de qualquer possibilidade de acesso ao privilégio da categoria gênero e de sua noção de masculinidade construída, reforçada e exaltada pelo colonizador branco através do privilégio de poder e direito à propriedade privada que a matriz colonial lhe garantia. Observamos na história narrada que ser homem e mulher era, de fato, algo que não se permitia aos racializados.

como mãe, função social intimamente ligada ao processo de genderamento e ao lugar de mulher, processo esse que só alcançava as mulheres coloniais.

Nesse contexto, que pode ser estendido às vivências impostas às escravizadas africanas no Brasil, pensar família nos moldes coloniais de forma alguma era algo acessível aos escravizados, que eram constantemente alijados do direito de constituição de laços comunitários, familiares e afetivos. Consequentemente, os filhos das escravizadas já nasciam tendo de si retirado o direito de viver laços de afeto e convivência com aquela que o trouxera à vida, visto que era dado ao senhor o poder de separar ou não as crianças de sua genitora¹⁹. Essas crianças, em consonância com o processo de desumanização imputado aos seus genitores, também não eram consideradas detentoras de humanidade e de gênero, sendo tomadas apenas como produção de escravizados que, como tal, pertenciam ao senhor. Assim, “a exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas”, afirma Davis (2016, p. 19).

19 - Mais uma vez, numa tentativa de fuga do modo acadêmico dos textos que trazemos para esta discussão, deixo a indicação de leitura do conto *Pai contra mãe*, de Machado de Assis, a fim de ilustrar um pouco da dolorosa condição materna à qual mulheres negras escravizadas eram submetidas. O conto trata de uma mulher negra escravizada que, grávida, foge do domínio do senhor de escravos, na tentativa de oferecer à sua prole uma possibilidade de vida que não a subjugação ao violento sistema escravista. A mulher acaba por ser capturada por um homem branco, em total situação de miséria, que buscava desesperadamente uma forma de conseguir dinheiro para a manutenção de seu filho recém-nascido, para que não precisasse entregá-lo à roda dos enjeitados. O desfecho do conto se dá com a frase “nem todas as crianças vingam”, dita pelo homem, aliviado por ter seu filho nos braços, em referência ao abortamento sofrido pela negra escravizada no instante em que foi entregue ao senhor de escravos. O conto se encontra no livro *Relíquias da casa velha*, disponível em: <http://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/itemlist/category/24-conto>. Acesso em: 12 jul. 2021.

Capítulo 3

Maternidades profanas
ou profanadas?

*Liberdade é pouco.
O que desejo ainda não tem nome.*
(Clarice Lispector)

Mudança de perspectiva

Ao iniciar a caminhada no doutorado, apresentei uma proposta de pesquisa que visava a um debate acerca de experiências de maternidade que transgredissem de forma consciente e opcional os padrões hegemônicos desenhados para ela, isto é, um trajeto de maternidade que passasse pelo casamento heteronormativo e a busca pela construção de uma família nuclear.

Dessa maneira, focaria a pesquisa em experiências outras de maternidade que não seguiram a trajetória normatizada e, a partir disso, as reflexões se ordenariam em torno dos discursos e experiências vividas por mulheres que são mães fora de um padrão hegemônico da família nuclear. A ideia apontaria para a possibilidade de experiências de maternidade solo que foram opcionais para mulheres que, muitas vezes, desejavam a maternidade, mas não o casamento.

A partir de tal recorte, traria relatos de experiências sobre o ouvido e o vivido por essas mulheres no que tange a suas escolhas. A referida proposta foi pensada a partir do contexto da minha segunda gestação, que se deu no percurso do doutorado e acabou por me colocar no centro de vivências e questionamentos bastante distintos daqueles experimentados por ocasião da minha primeira gestação, que havia ocorrido no interior de uma relação estável.

A segunda gestação trouxe até mim questionamentos incômodos

e invasivos, que circundavam minha capacidade material de sustentar a nova maternidade, e, em maior parte, eram sobre minhas vivências sexuais, visto que a gestação ocorreu num contexto que não envolvia nenhum tipo de relação afetiva.

Assim, parecia que tudo girava em torno do espanto e desconforto que as pessoas sentiam pelo fato de uma mulher solteira, logo, no imaginário delas, sem vida sexual ativa, estar grávida. Além disso, houve uma preocupação enorme a respeito da minha capacidade financeira de manter a nova criança, já que não havia a presença masculina, o que já era a minha realidade há alguns anos, pois criava a minha filha mais velha fora de um casamento desde que ela completou dois anos de idade. À ocasião, ninguém, além da minha mãe, se preocupou em saber se eu conseguiria criá-la sem a presença cotidiana do pai e, muito menos, se eu conseguiria seguir com a minha vida tendo que administrar sozinha a nova situação.

A partir do momento em que me vi mãe solo, de forma não opcional, em contexto da minha primeira experiência de maternidade, segui a vida tentando dar conta do mestrado que eu iniciei no mesmo período, ao passo que buscava formas de organizar a nova realidade. Não recebi de terceiros discursos que pudessem sugerir uma grande preocupação com minha vida material e moral dentro da nova condição que me foi imposta. Portanto, parece que as questões só surgem quando ter um filho fora de uma relação é uma escolha da mulher. Quando são os homens que decidem fazer de uma mulher mãe solo, a sociedade parece não se incomodar tanto.

Dessa forma, ao me ver mãe solo pela primeira vez, percebi logo

que, de uma maneira mais positiva do que o que comumente eu via ao redor, poderia seguir contando com o pai da minha filha, o que de fato acontece de forma razoável até hoje. Entretanto, qualquer mulher que seja mãe sabe que uma presença aleatória não é o mesmo que uma presença ativa cotidiana. Embora eu saiba também que, mesmo em casos de presença cotidiana de um parceiro afetivo, nem sempre há compartilhamento de atividades e responsabilidades, principalmente no que contempla os cuidados e a educação dos filhos.

Apartir desse contexto, comecei a compreender que discutir maternidades era algo urgente, pois tal experiência era bastante significativa e substancialmente determinante no que diz respeito aos lugares sociais permitidos a uma mulher. Com a vivência da segunda gestação, esta já concebida fora de um contexto socialmente estabelecido como minimamente aceitável, pensei que eu vivia, mais do que nunca, uma maternidade nada sagrada.

Assim, a referida proposta de pesquisa, pensada ao início do curso, foi intitulada de *Maternidades profanas: um diálogo a partir do feminismo decolonial*, e tinha como objetivo analisar e discutir, com base em uma perspectiva decolonial, a construção histórica da ideia de gênero, dos seus referidos papéis, da construção da ideia de família e, conseqüentemente, do ser mulher e da maternidade, desde a ideia de sacralidade desta até uma nova concepção, que seria defendida como uma forma de maternidade a qual, conscientemente, profanava a norma social estabelecida.

Posto isso, a ideia de construir um conceito de profano que se

ligasse ao exercício da maternidade solo foi pensada como uma forma de transgredir e transcender a imagem do sagrado, historicamente construída, com relação à experiência materna e à mulher que a exerce, dentro de um contexto de família burguesa. A provocação era tentar fazer pensar: Quais maternidades poderiam ser consideradas dignas de proteção e uma vivência sagrada do feminino? Que feminino? Além disso, era preciso questionar: Que sujeitas seriam essas que poderiam ser elevadas ao patamar de mães, devendo ser exaltadas, cuidadas, resguardadas e apoiadas em seu sacerdócio materno? A importância estaria em pensarmos o que exatamente sacraliza uma mãe: a maternidade em si ou o contexto social em que essa maternidade é concebida e exercida? Porém, a vida real me levou a outros caminhos.

Durante essas reflexões que envolviam a proposta de pensar maternidades que profanam a ordem estabelecida de família nuclear patriarcal, comecei a notar que tal possibilidade, quando existia, não contemplava a maioria das mulheres que compõem a sociedade brasileira atual. Ao olhar para os números, percebi que a maternidade solo é, em sua maioria, imposta às mulheres pobres e negras, e que a grande massa de famílias vulneráveis se encaixa em recortes de raça que delineiam classe. Quem eram as mulheres que podiam optar por maternar sozinhas, sem a presença efetiva de companhia e parceria financeira? Como era o cotidiano que tais mulheres poderiam organizar para levarem adiante essa maternidade?

Sabemos que mulheres sozinhas criam seus filhos. Isso é parte da realidade social brasileira. Segundo uma pesquisa realizada no

ano de 2017 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, o número de famílias nas quais a responsabilidade de chefia se dá pelas mulheres teve um aumento significativo entre os anos de 1995 e 2015. Ainda de acordo com a pesquisa, tínhamos, em 1995, 23% de lares chefiados por mulheres; em 2015, alcançamos a marca dos 40%. Desses lares, 34% são chefiados por mulheres mesmo que o arranjo familiar conte com a presença do cônjuge. O Ipea tomou como base para a pesquisa dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – Pnad.

Seguindo, com base na pesquisa *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça* do ano de 2017, a renda das mulheres negras segue significativamente inferior à renda de homens brancos, mulheres brancas e homens negros, respectivamente, o que nos permite compreender que os lares chefiados por mulheres negras são aqueles em maior situação de vulnerabilidade. Tal percepção se confirma com base em dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, apresentados no ano de 2019 na “síntese de indicadores sociais”, que traz uma análise das condições de vida da população brasileira. Nessa pesquisa, é apontando que 63% dos lares chefiados por mulheres negras se encontram abaixo da linha da pobreza.

Os dados apresentados nos mostram fatores que sutilmente vão empurrando determinado grupo social para o fosso mais fundo das desigualdades. Esses dados somam-se a indicadores de muitas outras pesquisas que mostram as mulheres negras como o grupo mais precarizado de nossa sociedade. São elas que ocupam os subempregos, que estão em maior parte nas atividades informais ou tercei-

rizadas, sem base e sem proteção trabalhista. Consequentemente, elas recebem os mais baixos rendimentos e somam o maior percentual nas taxas de desempregados do país, e, ainda, segundo o IBGE, são aquelas que mais sofrem violência doméstica com maior chance de feminicídio.

Em se tratando do lugar social da maternidade, as mulheres negras são aquelas que estão sempre a visitar seus filhos encarcerados, visto que os negros são 65% dos encarcerados no país. Quando não, são as mulheres negras aquelas que vivem a chorar a perda de seus filhos, companheiros, irmãos, já que o Atlas da Violência²⁰, publicado no ano de 2019, apontou que 75% das vítimas de homicídios no Brasil são negras.

Diante desse cenário, criar um filho sozinha envolve muitos obstáculos, dentre os quais eu, a partir da minha experiência, percebo que o mais importante de ser pensado é o acesso da mulher ao tempo, visto que, para alcançar a sobrevivência e a vida digna, o tempo se faz necessário.

Para pensarmos o acesso de uma mulher que é mãe ao tempo, precisamos pensar o quanto isso impacta de forma negativa toda a sua trajetória de vida, passando pelas possibilidades que ficam inacessíveis a essa mulher diante da ausência de acesso ao tempo no que tange a busca por profissionalização, formação educacional, entrada e manutenção no mercado de trabalho formal. Há muitas outras impossibilidades a partir da falta de acesso ao tempo, mas

20 - Portal desenvolvido pelo Ipea em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, onde o internauta pode acessar facilmente os dados constituídos através de evidências empíricas provenientes do Ministério da Saúde e das polícias brasileiras. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>. Acesso em: 3 maio 2021.

pontuarei somente essas, que são as que considero o mínimo para que a mulher alcance uma vida digna, para a manutenção básica da sua vida e de sua família, pois só assim é possível conseguir o acesso ao dinheiro necessário para sobreviver.

Observando o real ao meu redor e percebendo novos questionamentos se formando a partir da ideia de uma maternidade que profana, ocorreu uma mudança significativa na trajetória desta pesquisa. Entendi que a minha maternidade, e a daquelas com quem compartilho semelhanças de vida, estava muito mais próxima de uma maternidade que é sistematicamente profanada do que de uma maternidade que profana a ordem instituída. Vendo que somos nós mulheres, em maioria mães, que engrossamos o time da pobreza e da miséria num país tão desigual como é o Brasil, e que somos nós a sermos massacradas cotidianamente por todas as formas de opressão forjadas no seio de um sistema que nos explora e desmoraliza em tudo, senti que era necessário falarmos acerca dessa máquina de moer humanidades que é o projeto colonial moderno, a partir desse lugar de onde eu e muitas outras vivenciamos as opressões que assolam a nós e aos nossos. Assim, senti que seria muito mais fiel à minha realidade falar do meu lugar, que é o de uma maternidade profanada.

No Brasil, diante de um conturbado contexto político que se acentua a partir do ano de 2016, quando, por meio de um golpe político-jurídico-midiático, a presidenta Dilma Rousseff foi impichada, com base numa acusação infundada de crime de responsabilidade, vimos uma intensa onda reacionária e discursos de ódio ganhando

cada vez mais espaço na sociedade. Nesse contexto, em 2018, chegamos ao ponto de ver um então candidato à vice-presidência – hoje vice-presidente eleito e empossado – declarar publicamente que lares chefiados somente por mulheres são uma “fábrica de desajustados”²¹, inclusive, apontando para uma associação entre problemas do narcotráfico no país aos “elementos” criados sem a presença do pai ou do avô.

Ao nos depararmos com esse tipo de colocação, que traz uma ideia que, infelizmente, não é uma exceção no imaginário de parcela significativa da sociedade brasileira acerca de mulheres que chefiam solamente suas famílias, principalmente nas camadas mais empobrecidas dessa sociedade, faz-se necessário pensarmos: Para quem, realmente, a maternidade seria sagrada ou qual o elemento que sacralizaria a mulher que é mãe?

Embora vivamos hoje em nossa sociedade um momento político institucional de violentos ataques à democracia, preciso acreditar que vivemos também o contrafluxo do conservadorismo, e é possível observar resistências várias que ganham corpo através do desenvolvimento de uma conscientização política de determinados grupos minoritários. Tal processo de maturação de consciências críticas e resistentes tem levado ao fortalecimento dos movimentos ligados à superação do racismo, dos padrões de gênero dicotômicos e heteronormativos, e do capitalismo como sistema que explora e aliena os indivíduos de sua forma mais humanizada de vida.

21 - Matéria disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/09/casa-so-com-mae-e-avo-e-fabrica-de-desajustados-para-traffic-diz-mourao.shtml>. Acesso: 20 abr. 2021.

Diante de um olhar mais atento ao referido contexto, este trabalho teve uma grande mudança de perspectiva em seu centro, e busquei delinear até aqui as muitas diferenças que se moldam em torno de conceitos como mulher, família, casamento e maternidade, na tentativa de compreender que um padrão de mensuração ideal para estes foi algo instituído historicamente no interior de um projeto colonial moderno, e não algo que se dá naturalmente no bojo das relações.

Iniciamos nossa reflexão partindo do debate acerca da constituição da categoria gênero, discutindo como esta foi delineada e aplicada no interior de uma matriz colonial de poder que, junto da raça, classificou e hierarquizou sujeitos, determinando as possibilidades de existência de cada um deles nessa matriz.

Diante disso, apresentamos um panorama que permitisse enfatizar que a historicidade é característica inegável que assenta todo o processo de construção da raça e do gênero e que, vendo dessa forma, percebemos que ambos são categorias coloniais impostas violentamente aos povos colonizados nas Américas e no Caribe. Assim, vimos a partir das perspectivas decoloniais que o gênero e a raça foram categorias criadas em determinado contexto, com a finalidade de consolidar determinado projeto de poder. Logo, a exemplo do trabalho de Lugones e Oyěwùmí, entendemos que a categorização pela raça e pelo gênero não existiu em todas as sociedades nem a todo o tempo.

Pautando-nos nessa percepção sobre o gênero e a raça e entendendo que estes, em conjunto, determinaram lugares sociais de

poder e submissão em muitas sociedades, propomos olhares outros para pensarmos mulher, família, casamento e maternidade, sendo esta última categoria o foco de nossas reflexões.

A mulher, a família e o casamento foram desenhados para abarcar somente as experiências do homem e da mulher, portanto, os colonizadores. Aos colonizados, o modelo ideal das referidas categorias e lugares sociais jamais esteve ao alcance. Entretanto, podemos ver em vastos trabalhos que, não sendo dentro do padrão ideal desenhado pelo colonizador, os colonizados, mesmo em situação colonial, se organizaram e vivenciaram suas experiências e emocionalidades de formas diversas e muito mais complexas que aquela formatada pelo colonizador.

Sendo assim, casamento, família e maternidade fizeram parte da vida dos colonizados, que sempre resistiram aos processos de dissolução desses laços entre eles. Porém, mais que isso, embora muitas famílias colonizadas tenham se esforçado e até alcançado um formato próximo ao ideal colonial, muito da complexidade das relações que elas mantiveram vinham da recusa destas de negarem suas tradições ancestrais que fundamentavam a organização de suas sociedades em África. Dessa forma, entendemos que ser homem e mulher na Iorubalândia apresentada por Oyěwùmí, a título de ilustração, era uma categorização que não tinha lugar, visto que o princípio organizacional dessa sociedade era a senioridade.

Vimos ainda que a diferença entre os papéis de procriação de homens e mulheres não os hierarquizava, não tinha base social, somente biológica. Isto é, a diferença sexual não se configurava em

desigualdade, como observamos ocorrer em sociedades ocidentais. Portanto, as famílias não eram nucleares, mas, sim, extensas e complexas, servindo de base para a constituição de grupos que tinham cada qual suas características e importância na organização social. Assim, na concepção de família, o casamento não era um contrato entre um homem-sujeito e uma mulher-a-sujeitada, mas, sim, um acordo entre duas famílias, dois grupos, em que ambos os lados se comprometiam a cumprir deveres entre eles e com a comunidade.

Em Iorubalândia, segundo Oyěwùmí, a maternidade era concebida como algo de enorme interesse e importância para a existência da comunidade e suas tradições, e não como uma experiência privada de um procriador e uma procriadora que, ocupando o lugar de pai e de mãe, sozinhos, seriam responsáveis pela criação e educação dos filhos. As crianças eram de todos, a começar pelas famílias extensas das quais eram parte, se estendendo, assim, ao grupo como uma unidade coletiva, coesa e de interesses consonantes. Logo, todos maternavam cada uma das crianças ali geradas e as educavam. Elas eram a garantia de continuidade de determinada linhagem, suas tradições e importância social e, dessa maneira, eram recebidas e cuidadas como um enorme e essencial bem.

Notamos, então, que as percepções observadas na Iorubalândia de Oyěwùmí divergem em essência daquelas concebidas no Brasil, por exemplo, como sociedade que é resultado do projeto colonial moderno construído pelo colonizador europeu.

Dentro da matriz do poder colonial, ser mulher e ter sua trajetória de vida marcada pelo processo de racialização colonial determina-

ram lugares e performances pertinentes a uma forma específica de organização social. A categoria mulher se mistura de forma concisa às funções que a sociedade espera dela, essencialmente a de esposa e, conseqüentemente, a de mãe.

Por isso, a família a ser almejada por essa mulher é nuclear e heteronormativa. Dessa maneira, mulher e homem se unem por meio de um contrato, dando origem a uma célula familiar que é restrita a eles e seus herdeiros diretos. Para tanto, as famílias de ambos deixam de ter centralidade e importância em suas vidas, e eles devem se inclinar unicamente para o novo arranjo acordado.

Nesse contexto, a divisão sexual do trabalho e as atribuições de gênero separam homens e mulheres nas esferas sociais. Eles têm o direito à esfera pública e produtiva e elas, à esfera privada e reprodutiva. Por consequência, a procriação faz parte do acordo do casamento e servirá ao fim de garantir a posse aos bens e propriedades do patriarca, garantindo que esses permanecerão em mãos unicamente de sua linhagem. Dessa maneira, a maternidade acaba sendo percebida como um destino ao qual todas as mulheres deverão sucumbir e, assim, dedicarão toda sua energia e vida à manutenção disso, desde a concepção até a formação dos filhos em sujeito adulto.

Nesse sistema, os filhos são objeto de importância material para a manutenção do poder do patriarca e a isso devem servir. Logo, sendo a mulher aquela que performa no ambiente doméstico, se configura como aquela que deve atender às necessidades do seu marido e de sua família, os filhos são de sua única e exclusiva responsabilidade. Torná-los sujeitos “úteis” é o que pode aumentar as possibilidades

de existência destes na engrenagem do sistema colonial moderno. Essa utilidade é profundamente determinada pelo processo de racialização, o que pode exprimir, atualmente, os índices que apontam para um genocídio da população negra brasileira, tal como o encarceramento em massa dessa mesma população.

Dentro das lógicas diferentes apresentadas até este momento, buscarei tecer minhas ideias acerca do que pensei inicialmente conceituar como maternidades profanas. Para tanto, é imprescindível compreender formas possíveis de sentir o mundo e as experiências possíveis de serem vividas nele. Todavia, a maternidade em muito me consome o pensamento, e sei que esse “consumir” não nasce das ideias e das observações, mas, sim, do cotidiano que vivo desde que fui aprisionada no lugar da mãe.

Tendo eu formação no campo da história, vivo tentada a pensar o tempo inteiro cada vivência que tenho nesse lugar social que é a maternidade. Assim, saber que uma matriz de poder colonial foi imposta e determinou modos ideais de ser e estar no mundo, ignorando completamente as complexidades das relações perpetuadas pelos nossos ancestrais africanos e nativos das Américas e do Caribe, desnuda aos meus olhos e sentimentos o quanto tal ideal nunca será alcançado por mim e pela maioria das mulheres brasileiras, visto que somos múltiplas e herdeiras das opressões que estruturam essa complexa matriz colonial que se perpetua até os dias atuais.

Por certo, como mulher racializada, pertencente à classe trabalhadora e que vive a função da maternidade, não pude seguir sem que o peso dessas categorias não implicasse diretamente na minha

trajetória de vida. E, como já dito, nada me politizou mais que a experiência da maternidade, uma vez que foi nessa experiência que me entendi politicamente como mulher, como trabalhadora e como uma pessoa racializada, bem como foi a partir disso que busquei entender os sentidos históricos do casamento, da família e do lugar social de mãe.

Sem dúvida, pensar a maternidade na sociedade brasileira, que ainda romantiza intensamente essa experiência e trabalha arduamente através de tecnologias de gênero para perpetuar tal imagem, se não feito com muita crítica e cuidado, nos leva a uma sensação de dissonância cognitiva. Além disso, é enlouquecedor ver o tempo todo as retóricas romantizadas em torno da maternidade enquanto se vive a maternidade real. Entretanto, as duas situações, ideal e real, não convergem e, muitas vezes, se deixarmos a reflexão na superfície, sem bases históricas, comumente nos pegaremos interrogando nossa capacidade de articular pensamentos válidos, acreditando que a experiência difícil é somente a nossa. Não obstante, nos sentimos loucas, fugindo completamente de tudo que ouvimos, como se estivéssemos cometendo distorções sobre a percepção da sagrada maternidade, como se fôssemos inadequadas socialmente.

Assim, é no ponto da retórica da maternidade sagrada que se apoia esta sessão do trabalho. Como já vimos, historicamente, o conceito de maternidade foi sendo (re)modelado a fim de desenhar formas de pensar, ser e estar nesse lugar. Nesse caso específico, no interior de um projeto colonial moderno, a partir do século XVIII, a ideia de mulher e de maternidade foi redesenhada tendo seu pilar

na filosofia cristã, na dicotomia dos papéis de gênero e na racialização.

Considero importante abordar que a imagem de Maria, mãe de Deus, foi a base para a construção da narrativa da maternidade como sacerdócio, que, ao ser respeitada como tal, elevaria a mulher abnegada ao coroamento no seio da família nuclear patriarcal. Trata-se da construção da imagem da boa mãe e da rainha do lar, aquela que, com sua dedicação e disponibilidade total ao outro, é a responsável por edificar e manter a vida familiar, pilar da sociedade.

Vale ressaltar que o referido modelo de família, mulher e maternidade, justamente por ser pautado em determinadas categorias, dizia respeito somente às mulheres colonizadoras, isto é, branco-burguesas casadas com os homens branco-burgueses, formando a família nuclear patriarcal que funcionava na lógica da divisão sexual do trabalho e sob preceitos cristãos. Dessa maneira, a maternidade sacralizada e a mulher digna de ocupar esse lugar não era algo ao alcance de todos os indivíduos da sociedade.

Além disso, toda a exaltação que até hoje observamos no consenso social sobre a maternidade como algo que é sublime e a mulher nesse lugar como um ser mágico dotado da capacidade de doar, doar, e doar o tempo todo ao longo de uma vida inteira, por mais que seja uma retórica desejável às mulheres, acaba, na prática, não sendo algo que encontra concretude. Desse modo, muito do que compõe a realidade de mulheres que exercem a maternidade atualmente no Brasil, se olhado com algum cuidado, denuncia vivências que não são condizentes com o lugar sagrado da maternidade que insistem

em nos empurrar.

Ademais, pensar que ser mãe fora de um casamento, por exemplo, o que denominamos no Brasil de maternidade solo, coloca cotidianamente muitas famílias em situação de total vulnerabilidade em todos os campos da vida social é um bom ponto de partida para questionar onde fica a ideia de sagrado para essas mulheres, dentre as quais me incluo, e suas maternidades. Com base no exposto, estamos a pensar em números expressivos de mulheres e crianças que se encontram em total desamparo pelo Estado, o que se apresenta na ausência de políticas públicas ou na ineficácia das poucas existentes, e, ainda, no desamparo por parte de uma sociedade que, cada vez mais, se fortalece na destruição total de laços de solidariedade e princípios de coletividade.

Ao tratar de um cenário como esse, surge a percepção de que o filho é da mãe. Tal entendimento traduz tão fortemente o processo de categorização e classificação social imposta pela matriz colonial do poder que, somente séculos depois do início da construção dessa ideia, estamos vivenciando, finalmente, muitas vozes dispostas a convocar a nossa sociedade para que se ponha em reflexão o assunto maternidade e o lugar social que essa experiência impõe à grande diversidade de mulheres existentes no Brasil.

Com isso, tomar a maternidade solo como ilustração para iniciarmos a reflexão sobre a suposta sacralização da maternidade e da mulher mãe é de grande importância para esta que se dispôs a dialogar a partir deste trabalho. A maternidade solo é o meu lugar social, é de onde eu penso, questiono e redireciono minhas reflexões e diálogos

constantemente. É a janela por onde olho o mundo e é de onde eu entendo tudo aquilo que atravessa diretamente a minha existência.

Conscientizar-me do que fui tornada e, em consequência, do que me tornei nesse lugar foi fundamental para que esta proposta de pesquisa pudesse existir. Por isso, afirmo que o cotidiano me trouxe a inquietação que me levou a pensar nas seguintes questões: Quando a valorização social chegaria a minhas mãos? E quando passariam a considerar a minha maternidade digna e sagrada? Quando eu começaria a me sentir fonte inesgotável de doação de cuidado sem me sentir cansada, física e psicologicamente, visto que tal dedicação é tão sublime que tais cansaços automaticamente seriam superados pela simples existência daqueles que, hoje, ainda dependem totalmente de mim?

Os questionamentos foram e são cada dia mais intensificados quando olho para os lados e encontro mulheres e crianças em situações tão diversas, porém semelhantes, e tão mais adversas que aquela que se configura na minha vida e de meus filhos. Embora eu seja uma mulher que, responsável por duas crianças, se encontra em desemprego já há alguns anos, tenho consciência do fato de ter vivido esses anos até aqui podendo oferecer as condições mínimas de dignidade para a minha família e, ainda, dar prosseguimento à minha formação acadêmica. Ainda, diante de tal possibilidade, informo que não me vejo, de forma alguma, em lugar de privilégio. O que posso considerar é que, apesar de me terem quebrado as pernas e retirado as muletas, ainda assim, consegui sair do lugar, e determinadas situações foram relevantes para tal.

Neste momento, acredito ser importante explicitar um pouco de como essas possibilidades se delinearam para mim e meus filhos, pois já presenciei a minha situação sendo utilizada para cobrar de outras mulheres que sigam seus caminhos de estudo e carreira, visto que, mesmo em grande dificuldade, eu “dei conta”; logo, qualquer mulher poderia fazer o mesmo. Contudo, não é assim que as coisas funcionam; antes da perseverança, deve haver a oportunidade e a possibilidade de investimento em tal oportunidade, como explicarei adiante. Por isso, as redes de apoio, a solidariedade e a atuação do Estado, em forma de políticas públicas, são de extrema importância para que caminhemos.

Posto isso, a minha experiência de maternidade solo conquistou alguns passos que a maioria de mulheres que vivem situações semelhantes não conquistou. Primeiramente, a importância e essencialidade da participação material dos genitores no que diz respeito, minimamente, à sobrevivência dos filhos.

De um lado, minha filha conta com um pai de certa forma presente e que tenta estar disposto a suprir as necessidades materiais e afetivas da vida dela, e, embora haja alguma falha aleatória de ocasião, não se configurou, até aqui, numa ausência com o compromisso que ele tem com ela. A divisão de responsabilidade com ele não necessitou até hoje de judicialização, o que não indico de forma alguma para outras mulheres, visto que presenciamos incansáveis casos de mulheres e crianças que se veem desamparadas porque genitores decidem como e quando cumprir suas responsabilidades, ignorando o acordado entre as partes. Penso que a judicialização é a

forma mais segura de garantir os direitos dos filhos, embora poucos sejam os casos que nela se resolvem, de fato, e isso se configura de forma bastante diversa entre mulheres pobres e aquelas das classes média e alta.

Diferente da experiência da minha filha, o meu filho tem um genitor ausente, o que me levou à necessidade de recorrer judicialmente à garantia do seu direito à manutenção financeira por meio de uma solicitação formal de pagamento de pensão alimentícia, o que só foi concretizado quando ele completou um ano de idade. Da gestação até o primeiro ano de idade do meu filho, tudo o que foi necessário para a chegada e manutenção dele foi providenciado por mim, exclusivamente. Desse modo, a garantia do direito do meu filho só foi possível de ser alcançada devido a um cenário propício: o fato de o genitor ser funcionário público. Isso permitiu que a justiça, através da defensoria pública, o localizasse e o intimasse à parte da responsabilidade que lhe cabia. Caso o pai da minha filha não fosse, por desejo dele, comprometido com ela, por exemplo, esse processo de judicialização seria muito mais desgastante, visto que ele é um profissional informal, que não conta com um ganho salarial específico. Assim, o processo seria bem diferente.

No que diz respeito à minha dedicação à vida acadêmica, afirmo que só foi possível, desde o início do mestrado até aqui, final do doutorado, porque a dignidade básica da vida dos meus filhos estava sendo suprida. Somado a isso, tem o fato de eu ter sido contemplada por uma bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes na modalidade de demanda

social, bolsa concedida a estudantes em situação de vulnerabilidade econômica para que possam se dedicar ao curso em formato de dedicação exclusiva. Embora haja muitas discussões superválidas sobre os anos a fio sem reajuste no valor das bolsas de estudos para que acompanhem o aumento do custo de vida, afirmo, com toda a certeza, que, para a minha vida, foi de extrema importância o fato de eu ter conseguido uma das pouquíssimas bolsas que estavam disponíveis no programa de pós-graduação em que cursei o mestrado e o doutorado. A título de registro, gostaria de afirmar que passei os dois últimos anos do curso em um processo de ansiedade violenta pelo receio sempre constante de me tornar mais uma entre os tantos estudantes que tiveram a bolsa cortada, por conta de uma política de governo que destrói tudo o que possa nos beneficiar.

Efetivamente, abordar as particularidades da minha experiência me parece relevante porque, apesar de ser uma experiência pessoal, através dela podemos fazer leituras sociais que nos levem a compreender a importância da divisão de responsabilidades e da construção de redes de apoio, assim como o que esperar na ausência desse cenário. Afinal, o pessoal é político. Por isso, devemos trazer para o campo do real, concreto e alcançável a compreensão do que pode significar para a vida de mulheres e crianças a responsabilização dos homens, pois isso poderia levar a sociedade a cobrar tal responsabilização. Esse é um dos passos que possibilitaria uma vivência menos pesada para aquelas que acabam sendo as únicas socialmente cobradas pelo cuidado com os filhos²².

22 - Temos um bom exemplo disso na entrevista "A homogeneidade do feminismo nos entedia: é preciso criar alianças insólitas", com a Maria Galindo, que trata justa-

Tratar a respeito da responsabilização social de homens não é só falar de provimento material, mas, ainda, de compartilhamento de todas as responsabilidades que envolvem gerar, educar e suprir emocionalmente um sujeito. É tratar, de um lado, de possibilidades para as mulheres poderem performar papéis outros na sociedade que forneçam à família uma vida digna. Bem como é possibilidade de acesso ao tempo, que é essencial para o investimento em formação, carreira e atuação em esferas outras da vida social necessárias para que sujeitos e coletivos saudáveis possam se estabelecer.

Por certo, precisamos compreender ainda que, em grande parte dos casos em que mulheres precisam recorrer à justiça para que os genitores cumpram parte de suas responsabilidades com os filhos, não há conclusão. Infelizmente, o Estado ainda é bastante complacente com os homens, e em casos de justiça de família é sobre mulheres e crianças que esse fato pesa mais. Além disso, as artimanhas de muitos genitores para não serem encontrados e notificados também são inúmeras, e muitos processos passam anos correndo sem que, de fato, nada se resolva, e, ainda assim, são as mulheres, cada vez mais pauperizadas, que devem administrar a miséria e as necessidades que assolam suas vidas e as dos filhos.

Diante disso, não ignoro o fato de que o sistema tem colocado cada vez mais os trabalhadores em situação de miséria. O poder do patriarca, assim como a sagrada maternidade e o reconhecimento

mente de atitudes no dia a dia que ajudam as outras mulheres que passam por alguma situação vulnerável. Na entrevista, é citado o fato de que mulheres decidiram se reunir para falar numa rádio os nomes dos homens que não pagavam pensão. A partir daí, a situação mudou: “cenário político é na rua”. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/21-sur-24-por-maria-galindo.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2021.

do lugar social sublime da mãe, não foi projetado para todos os indivíduos, considerando que se construiu pautado num processo de classificação apoiado em categorias da diferença. Então, esse lugar de provedor também é algo que fica, cada vez mais, aprisionado a uma retórica que a própria organização social faz com que seja inalcançável ou, se alcançável em algum momento, quase impossível de ser mantido entre as classes mais pauperizadas, que, como sabemos, é composta pelos racializados e, principalmente, pelas mulheres racializadas. Dessa forma, abordo esse ponto para que possamos chegar à necessidade de atuação do Estado no que tange às experiências de maternidade. Ao tratarmos de uma sociedade em que fica cada vez mais distante aos mais pobres performar dentro de um ideal de família que não foi pensado para contemplá-los, se faz necessário remodelarmos as ideias que apontam para um ideal de família, mulher e maternidade igualmente inalcançáveis. Infelizmente, para muitos que se dedicam a pensar o lugar do trabalhador no sistema em que vivemos, acaba não havendo lugar para pensar a mulher, a maternidade, o trabalho do cuidado e tudo o que isso traz de implicação não somente às mulheres e crianças, mas para a sociedade como um todo.

Ao trazer à discussão a minha experiência de maternidade e a possibilidade de dar continuidade à minha formação acadêmica, aponto a importância da atuação do Estado na implementação de leis que me possibilitam buscar o cumprimento das garantias de direitos dos meus filhos, pelo menos no que diz respeito ao provimento de alimentos.

Portanto, o Estado também se fez necessário para que tal direito, já garantido por lei, pudesse ser exigido e cumprido. Ele se fez presente, ainda, na possibilidade de concessão de uma bolsa de estudo, o que me permitiu a manutenção nos cursos. Todas as atuações do Estado citadas na minha experiência foram de grande relevância para os caminhos até aqui construídos na minha busca por alguma estabilidade na vida que tenho com meus filhos. Foi o suficiente? Não. Mas tenho consciência de que é muito mais do que muitas companheiras conseguem, e isso interfere diretamente em suas vidas.

É importante reconhecer que o Estado falta a nós mulheres no que concerne à garantia de creches públicas de qualidade e integrais, para que possamos ter tempo para atuar no mercado de trabalho sem maiores preocupações e de maneira que o salário desse trabalho possa garantir a nossas famílias algum bem-estar. Quando uma mulher que cuida sozinha dos filhos precisa sair de casa para trabalhar e não tem onde deixar esses filhos em segurança, fica inviável a manutenção dessa família.

Tratar a respeito da responsabilização social de homens não é só falar de provimento material, mas, ainda, de compartilhamento de todas as responsabilidades que envolvem gerar, educar e suprir emocionalmente um sujeito. É tratar, de um lado, de possibilidades para as mulheres poderem performar papéis outros na sociedade que forneçam à família uma vida digna. Bem como é possibilidade de acesso ao tempo, que é essencial para o investimento em formação, carreira e atuação em esferas outras da vida social necessárias para que sujeitos e coletivos saudáveis possam se estabelecer.

Por certo, precisamos compreender ainda que, em grande parte dos casos em que mulheres precisam recorrer à justiça para que os genitores cumpram parte de suas responsabilidades com os filhos, não há conclusão. Infelizmente, o Estado ainda é bastante complacente com os homens, e em casos de justiça de família é sobre mulheres e crianças que esse fato pesa mais. Além disso, as artimanhas de muitos genitores para não serem encontrados e notificados também são inúmeras, e muitos processos passam anos correndo sem que, de fato, nada se resolva, e, ainda assim, são as mulheres, cada vez mais pauperizadas, que devem administrar a miséria e as necessidades que assolam suas vidas e as dos filhos.

Diante disso, não ignoro o fato de que o sistema tem colocado cada vez mais os trabalhadores em situação de miséria. O poder do patriarca, assim como a sagrada maternidade e o reconhecimento do lugar social sublime da mãe, não foi projetado para todos os indivíduos, considerando que se construiu pautado num processo de classificação apoiado em categorias da diferença. Então, esse lugar de provedor também é algo que fica, cada vez mais, aprisionado a uma retórica que a própria organização social faz com que seja inalcançável ou, se alcançável em algum momento, quase impossível de ser mantido entre as classes mais pauperizadas, que, como sabemos, é composta pelos racializados e, principalmente, pelas mulheres racializadas. Dessa forma, abordo esse ponto para que possamos chegar à necessidade de atuação do Estado no que tange às experiências de maternidade. Ao tratarmos de uma sociedade em que fica cada vez mais distante aos mais pobres performar dentro

de um ideal de família que não foi pensado para contemplá-los, se faz necessário remodelarmos as ideias que apontam para um ideal de família, mulher e maternidade igualmente inalcançáveis. Infelizmente, para muitos que se dedicam a pensar o lugar do trabalhador no sistema em que vivemos, acaba não havendo lugar para pensar a mulher, a maternidade, o trabalho do cuidado e tudo o que isso traz de implicação não somente às mulheres e crianças, mas para a sociedade como um todo.

Ao trazer à discussão a minha experiência de maternidade e a possibilidade de dar continuidade à minha formação acadêmica, aponto a importância da atuação do Estado na implementação de leis que me possibilitam buscar o cumprimento das garantias de direitos dos meus filhos, pelo menos no que diz respeito ao provimento de alimentos.

Portanto, o Estado também se fez necessário para que tal direito, já garantido por lei, pudesse ser exigido e cumprido. Ele se fez presente, ainda, na possibilidade de concessão de uma bolsa de estudo, o que me permitiu a manutenção nos cursos. Todas as atuações do Estado citadas na minha experiência foram de grande relevância para os caminhos até aqui construídos na minha busca por alguma estabilidade na vida que tenho com meus filhos. Foi o suficiente? Não. Mas tenho consciência de que é muito mais do que muitas companheiras conseguem, e isso interfere diretamente em suas vidas.

É importante reconhecer que o Estado falta a nós mulheres no que concerne à garantia de creches públicas de qualidade e integrais, para que possamos ter tempo para atuar no mercado de tra-

balho sem maiores preocupações e de maneira que o salário desse trabalho possa garantir a nossas famílias algum bem-estar. Quando uma mulher que cuida sozinha dos filhos precisa sair de casa para trabalhar e não tem onde deixar esses filhos em segurança, fica inviável a manutenção dessa família.

Pensando a proposta desta reflexão, foram realizadas buscas virtuais sobre o tema da maternidade solo e os discursos que existem sobre o assunto. Em uma dessas pesquisas, lemos que a maternidade solo é uma “nova forma de maternidade”. Isso nos levou a interrogar aquilo que líamos, visto que não precisamos de muito para identificar que há tempos muitas mulheres criam seus filhos solitariamente. Quantas dessas mulheres são negras e pobres? Maternidade solo como “nova forma de maternidade” só é possível para as mulheres brancas pertencentes à classe média e à elite, aquelas que podem escolher entre maternar solitariamente ou acompanhadas, ou ainda optar por um aborto seguro.

Dessa maneira, diante do discutido até aqui e partindo da minha experiência de mulher que é mãe solo, se estabeleceu a minha reflexão sobre as maternidades reais, em contexto brasileiro. É necessário pensar em todo o processo histórico que desenhou a ideia de sacralidade em torno da maternidade, já que me vi vivendo uma experiência totalmente oposta a essa ideia. Certamente, as maternidades que estão no campo do real trazem muito mais de profano do que de sagrado. Vou além disso, pois, no decorrer dos pensamentos, pensar uma maternidade profana me pareceu o mesmo que pensar numa maternidade que ativamente se caracteriza como tal. Entre-

tanto, a experiência não tão vasta na maternidade e o diálogo com mulheres que a exercem me fizeram conduzir as ideias para um conceito de maternidade profanada, e não mais profana.

O que vemos a partir das vivências de maternidade da maioria das mulheres que existem é um processo que, independentemente de sua vontade, profana suas vivências no que diz respeito à criação, formação dos filhos e aos lugares de diversas famílias na sociedade, que ainda não está disposta a dissociar a maternidade do casamento heteronormativo, que responsabiliza total e unicamente a mulher por essa vivência. Desse modo, o processo de racialização violenta e profana profundamente as maternidades de mulheres negras, visto que estas são aquelas que, desde muito, convivem com o luto dos seus filhos, uma maternidade que é parte do matriarcado da miséria descrito por Sueli Carneiro. Assim, olhando a vida prática da maioria das mulheres que compõe a sociedade brasileira, não posso pensar em adjetivo que melhor companhia faça para o substantivo “maternidade” que “profanada”. É dessa forma que vejo, sinto e vivo.

Ainda, discutindo sobre um conceito de maternidade que contemplasse, de fato, as vivências mais comuns dessa experiência em nossa sociedade, em certo ponto me deparei com uma reflexão que me fez questionar se seria decolonial pensar numa maternidade profanada. Diante das discussões propostas, em certo momento comecei a pensar que fazer a oposição binária entre profano e sagrado não seria me manter numa lógica colonial moderna que, dessa mesma forma, classificou indivíduos, coletividades e formas diversas de viver, sentir e pensar.

Creio que pensar no adjetivo “profanado” para descaracterizar a ideia de sagrado, na qual envolveram a maternidade a fim de romantizá-la e nos empurrarem como o mais belo destino a ser aceito, é de grande valia. Como já dito em algum ponto deste trabalho, para denunciar algo, precisamos, primeiro, tornar visíveis as suas estruturas, e é o que tento fazer aqui: retirar todo o “glacê” que envolve a maternidade.

Portanto, a maternidade está posta, mas trazer à tona as múltiplas vivências cotidianas nesse lugar é a possibilidade que vejo para começarmos a apontar onde a realidade concreta não condiz com a retórica e o senso comum acerca dela. Considero que é preciso dizer que a maternidade não é sagrada como dizem, e essa ideia foi milimetricamente construída como uma propaganda que visa a vender um produto. Logo, somente em diálogo com quem vive tal experiência será possível percebermos as nuances que envolvem tal processo. Somado a isso, ter conhecimento de como se contextualiza a ideia de maternidade e de mulher para a nossa sociedade também se faz necessário.

Por isso, pensar em uma maternidade profanada me parece importante nesta discussão e, por essa razão, reafirmo a conceituação dessa, e assumo todo e qualquer desconforto que isso possa trazer para mim e para aqueles com quem busco dialogar. Porém, tenho consciência de que, talvez, seja preciso seguir pensando no intuito de construir formas outras de reconfigurar esse lugar social da maternidade ainda tão romantizado; pensar formas outras que ultrapassem os limites de um pensamento que, embora se deseje deco-

lonial, ainda se encontra preso aos vícios de uma colonialidade que engessa reflexões, inclusive as minhas.

Assim, dentro do meu engessamento ainda tão forte e de uma forma de pensar ainda tão cartesiana, seguirei sendo aquela que, por hora, olhando para a história, tem a percepção de que a sua própria maternidade e a de muitas mulheres seguem sendo sistematicamente profanadas e, portanto, se afastam abissalmente daquela inalcançável, idealizada dentro da matriz colonial de poder imposta aos meus ancestrais.

Seguirei reforçando a ideia de que, neste momento, para uma reflexão e debate mais complexos, precisaremos dissociar a maternidade de tudo aquilo que foi determinado pelo colonizador no interior do seu projeto de submissão. Dissociar do papel social atribuído ao gênero feminino, lembrando sempre que não fomos consideradas mulheres e mães ao início do projeto colonial moderno, logo, nos excluindo também do formato de casamento e de família imposto nesse processo, fazendo com que estivéssemos, desde sempre, à margem de um modelo socialmente aceito e que em nada se aproximou do que tínhamos e do que temos ainda hoje em nossa sociedade. Assim, compreender que tais conjecturas têm impacto direto em nossas subjetividades, estabelecendo lugares e formas de viver que se reproduzem, até então, e necessitam ser revistas a partir da realidade concreta da maioria, e não a partir de ideais que cada vez mais se distanciam de nossas formas de ser e estar. Talvez, esse seja o melhor dos caminhos para iniciarmos uma mudança de perspectiva que nos leve a novas formas de organização social e construção

de novas subjetividades.

O Estado como agente profanador de maternidades

Estado presente: garantidor ou violador de direitos?

As minhas perspectivas acerca da maternidade no Brasil acabaram me levando à ideia de maternidades profundamente desumanizadas, o que aponta para vidas submetidas a constantes processos de violência e ausência de dignidade. Tal perspectiva é atravessada pela construção de uma ideia de gênero binário, que é a percepção hegemônica em nossa sociedade. Além do gênero, lado a lado com essa categoria sempre caminhou, indissociavelmente, a categoria raça. Dessa maneira, como é percorrido ao longo deste trabalho, chegamos à forma de organização social e aos papéis de cada indivíduo e grupo que são esperados nessa ordem.

Desse modo, falar de maternidade é falar também da forma como o Estado foi organizado, sobre que estruturas isso se deu e de qual maneira esse Estado perpetua a função da maternidade em seu funcionamento. A maternidade está diretamente ligada à função socialmente esperada da mulher-esposa e é, portanto, relacionada à instituição da família nuclear patriarcal. É interesse do Estado que todas as suas engrenagens se mantenham em pleno funcionamento, para que a ordem de classificação e hierarquização instituída se mantenha, e não percamos de vista que é através da família que a organização social advinda do projeto colonial moderno se perpetua, tendo como sua principal ferramenta reprodutora os nossos corpos,

os corpos que geram e parem.

Neste momento, trago para a discussão uma pesquisa bastante pertinente para o enriquecimento das nossas reflexões. O referido trabalho foi tecido por meio de um diálogo com mulheres que vivem a maternidade e que acabaram apresentando, com suas experiências, visões mais profundas e complexas sobre o lugar de fato ocupado e o lugar idealizado e esperado para a mulher que é mãe. Mais do que isso, a escolha por trazer especificamente esta pesquisa para o nosso diálogo se faz por compreender que, nela, temos uma profunda possibilidade de enxergar a atuação do Estado e seu poder sobre as mulheres e os dispositivos que as subjetivam.

A pesquisadora Aline Silva²³ realizou um trabalho no qual se dispôs a ouvir o que denominou de mães ofensoras, em um Centro de Referência Especializado em Assistência Social – Creas de uma capital brasileira²⁴.

As questões que nortearam a condução da referida pesquisa foram: “O que torna uma mulher apta para o exercício de uma boa maternidade? Ou, ao menos, de uma maternidade considerada aceitável perante os órgãos de proteção da criança? Quais são os ideais subjetivos que uma mulher deve cumprir para ser boa mãe?” (Silva, 2016, p. 41) .

O Creas, entre outros órgãos²⁵, compõe a rede de garantia de direitos da criança e do adolescente. As mulheres ouvidas respondiam

23 - Doutoranda e do Departamento de Psicologia Clínica e Cultura/UnB. Mestre em Psicologia Clínica e Cultura/UnB. Graduação em Psicologia/UnB.

24 - Dissertação intitulada *Mães ofensoras: Loucas? Más? Uma releitura de gênero*, defendida em 2016 no Pro-grama de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura/UnB.

25 - A rede de garantias de direitos da criança e do adolescente é composta por aparelhos da justiça, assistência social, educação etc. (Silva, 2016, p. 39).

por agressão física e/ou psicológica aos filhos e por negligência. Ao serem encaminhadas para o sistema, as mulheres e suas famílias passam a ser acompanhadas por profissionais considerados aptos a atuar pelo fortalecimento da convivência no interior dessas famílias, assim como destas com a comunidade.

A pesquisa se debruçou sobre 48 denúncias²⁶ enviadas ao referido Creas. Os processos foram encaminhados, em maioria, por conselhos tutelares, totalizando 71%²⁷ dos casos registrados. Constatou-se que as mulheres, mães, protagonizavam a maioria das denúncias²⁸, o que já indica uma questão atada ao processo de gendramento de nossa sociedade e dos papéis e funções atribuídos a cada um dos gêneros instituídos. Dessa forma, dentro de uma sociedade que sexualiza e racializa a divisão do trabalho que organiza a sociedade, é às mulheres que se imputa as obrigações com relação às crianças tal como aos idosos. Logo, a questão observada em Silva não tem a ver com o fato de as agressões às crianças serem um fenômeno ligado ao gênero feminino devido a alguma predisposição das mulheres a

26 - A pesquisa percorreu algumas etapas até a coleta do depoimento de quatro mulheres denunciadas, por agressão, ao sistema de garantias de direitos da criança e do adolescente. Inicialmente, foram separadas denúncias feitas sobre violências contra crianças (casos contra adolescentes não entraram na amostra) entre os anos de 2013 e 2016, pertencentes à demanda reprimida, que, segundo explica Silva (2016), são casos que ficaram, sem o devido atendimento e acompanhamento pelo órgão recebedor da denúncia. Assim, acumulou-se o número de 57 casos, sendo que 16% desses casos não condiziam com o trabalho a ser feito pelo Creas, mas, sim, por outros órgãos. Logo, excluindo-se esses casos, restou a soma de 48 denúncias pertinentes ao objetivo da pesquisa.

27 - O número de denúncias foi seguido de 10,5% pelo Centro de Referência da Assistência Social – Cras e 6% pelo Ministério Público. Outros órgãos denunciadores, por exemplo, Ministério Público do Trabalho, Disque 100 e organizações não governamentais somam 12,5% do encaminhamento das denúncias avaliadas.

28 - “É importante ressaltar que as denúncias possuem caráter predominantemente intrafamiliar (93%). Há a incidência apenas de 7% de violência extrafamiliar, todos casos de violência sexual. As mulheres aparecem como principal agressora, sendo responsáveis por 62,5% das violências contra crianças, enquanto os homens aparecem perpetrando 30,5% das violações de direito” (Silva, 2016, p. 49).

práticas de agressão, mas sim que isso se dá de forma sistemática em uma sociedade que ainda impõe a maternidade e toda a responsabilidade que dela advém, única e exclusivamente, sobre as mulheres, que acabam sendo aquelas que estão direta e cotidianamente ligadas às crianças, tendo imposta a obrigação social de gerenciar suas vidas, independentemente de qualquer estado físico, emocional ou material no qual se encontrem.

Os números da pesquisa são os seguintes: dos processos analisados por Silva, 62,5% das agressões foram imputadas por mulheres, destas, 90% mães²⁹; 52% dos casos denunciavam negligência, 37,5% agressão física, 23% abuso sexual e 14,5% violência psicológica (Silva, 2016, p. 50). Silva aponta que as mães participaram em 84% dos casos de negligência contra apenas 28% dos pais, 31% dos casos de agressão física e 14% dos casos de agressão psicológica. Já os homens praticaram 35% dos casos negligência, 35% de casos de violência sexual, 28% dos casos de agressão física e 5% relativos à violência psicológica.

Ao analisar os números encontrados nas denúncias estudadas por Silva, podemos pensar que são as mulheres, as mães, as grandes ofensoras no seio das famílias. A questão agora é complexificar o olhar para que a leitura desses dados possa desnudar o que há por trás deles. A violência contra as crianças seria de fato um fenômeno do gênero feminino ou há que se adotar uma perspectiva mais ampla para compreender o que sustenta os números apresentados?

29 - Silva (2016, p. 50) ressalta que as demais mulheres que imputaram algum tipo de violência a crianças, embora não fossem mães destas (10% eram avós ou tias), desempenhavam a função maternal, ou seja, eram responsáveis pelo trabalho do cuidado relativo às crianças violadas.

Dessa forma, após ler os dados e ouvir o que os profissionais do referido Creas tinham a dizer sobre os casos, Silva optou por oferecer escuta a quatro mulheres que haviam sido denunciadas dentre os casos analisados.

Para os profissionais do Creas, as mulheres denunciadas por agressão ou negligência com relação aos filhos, de modo geral, são consideradas moralmente desviantes, más ou loucas. O que, de pronto, nos coloca diante de uma questão que há muito eu penso, sobre como toda e qualquer conduta fora do designado para as mulheres, seja na maternidade, seja em outros aspectos, corrompe diretamente a feminilidade esperada dela, que logo é deslocada para categorias que visam ao que podemos chamar de patologização do social. A sobrecarga, o cansaço e a inviabilidade de mobilidade dessas mulheres dentro da sociedade parecem algo que nunca é considerado.

Percebo, inclusive por experiências próprias, o quanto somos patologizadas quando não nos enquadramos nas performances esperadas de nós, e isso, talvez, possa explicar os altos índices de consumo de medicamento tarja preta no Brasil, que é profundamente racista, machista e desigual. Evidentemente, em situações em que a vida se torna impraticável e o cotidiano nela insustentável, é comum que resoluções mágicas sejam empurradas através de comprimidos capazes de nos adormecer das dores e do esgotamento. Raramente se pondera o quanto o racismo, o machismo, a feminização da pobreza, entre outras coisas, estão na base de muitos dos nossos adoecimentos, e não deixarão de agir sobre nós apenas porque tomamos

um comprimido; pelo contrário, nos desconectam da dor, tornando ainda mais distante a capacidade de percebermos o que nos fere.

Ademais, a maternidade, talvez, nos forneça o exemplo mais simples sobre como isso se dá, e a pesquisa de Silva nos mostra, de forma bastante didática e elucidativa, questões como a privatização da vida em núcleos familiares assentados numa divisão sexual do trabalho que onera de formas diferentes mulheres e homens. Essa divisão, como ferramenta de ordenamento social, esgota e adocece, de um lado, mulheres que são sobrecarregadas com relação à manutenção da vida familiar nas instâncias do cuidado – e também do material, como sempre foi para as mulheres racializadas, que, em sua maioria, são aquelas que cuidam sozinhas de sua família – e do outro lado, homens que são subjetivados nos dispositivos da eficácia laboral e sexual, mas vivem suas vidas a partir de um lugar social que foi cuidadosamente desenhado para ele e que não permite que exerçam, de fato e de direito, um lugar no masculino tal como o colonizador pontuou que deveria ser para que um indivíduo pudesse ser considerado um homem – branco, claro.

Tudo que pontuamos não é um mero detalhe, e deveria ser considerado em toda e qualquer análise que envolva violência doméstica. De maneira alguma a ideia é justificar qualquer forma de agressão, seja com crianças, idosos ou mulheres, mas, sim, começar a explicitar que parte desse problema se assenta na forma como o Estado brasileiro organiza sua sociedade para o funcionamento. Assim, constatamos que o problema vem desde as estruturas, e não somente do caráter desviante ou patológico dos indivíduos.

Após se deparar com descrições patologizantes acerca das denunciadas, Silva decidiu ouvi-las, o que levou sua pesquisa para caminhos que muito me interessam. A questão que passou a nortear sua pesquisa foi buscar compreender: O que torna uma mulher apta a exercer a boa maternidade? O que a mulher pode/deve fazer ou não para ser considerada uma mãe aceitável?

Nos casos de negligência, como já visto, Silva apontou para a ordem de 84% dos casos cometidos por mães e 28% por pais. No caso das mães negligentes, 67% das denunciadas fazia uso de álcool e/ou drogas ilícitas; para os pais, essa condição se dava em 100% dos casos (Silva, 2016, p. 51). Tais números possibilitaram que a pesquisadora compreendesse que as mulheres são cobradas pela omissão, ou seja, por não performarem de determinada forma, por não fazerem algo que deveriam, e percebemos o quanto isso se liga à imagem da mãe sagrada e boa, uma dentre tantas tecnologias de gênero, uma imagem de controle usada para desenhar o que é ser uma mulher em nossa sociedade. Segundo a pesquisadora, “a compreensão do que é um comportamento negligente é distinta para homens e mulheres”; para eles, ser negligente é algo que acontece quando “são disfuncionais quanto ao uso de substâncias psicoativas”; já para as mulheres, ter um comportamento negligente é, também, fazer uso de álcool e drogas, mas não somente isso, visto que os casos de abandono e descuido foram tipificados como negligência delas, mesmo quando o suposto se deu com relação ao genitor dos filhos ou avós (Silva, 2016, p. 51-52; 55).

Nota-se, portanto, que as mulheres erram quando fazem algo

errado e erram quando não fazem o que esperam dela. Os homens, quando cobrados, o são pelas ações, por aquilo que fazem. Deles, não são cobradas determinadas performances com relação aos filhos e somente são considerados negligentes ao praticarem ações estabelecidas como inaceitáveis, por exemplo, uso de drogas na presença dos filhos e agressão sexual ou física. A forma como os atendimentos foram encaminhados e classificados explicitaram exatamente a quem se deve as obrigações relativas aos cuidados e à educação das crianças nos núcleos familiares. Assim, Silva aponta que

a mãe aparece como ponto-chave nas denúncias referentes a qualquer tipo de violência contra a criança. Em 97% dos casos, há menção à mãe (de alguma forma) no corpo do documento, podendo aparecer como agressora ou não, enquanto a figura do pai é mencionada em apenas 55% dos casos. Não há qualquer tipo de alusão ao pai em 45% das denúncias realizadas, o que aponta para o fato de que a mãe ainda é vista como principal responsável por qualquer questão referente aos filhos (Silva, 2016, p. 52).

Ou seja, o que caracteriza negligência para os profissionais que atenderam aos casos avaliados por Silva modifica-se de acordo com o gênero do agressor. As mulheres são negligentes por muitas omissões que não são cobradas aos homens, como condutas morais que a retirem do padrão de comportamento esperado de uma mulher, o que mostra, como diz Silva, qual o lugar devido às mulheres em nossa sociedade.

Após ouvir as quatro mulheres acerca de suas trajetórias como denunciadas no sistema de garantias de direitos das crianças e adolescentes, Silva pontuou que estava dado que as análises apresen-

tadas pelo Creas, sobre os casos avaliados, se constituíram sob um viés de gênero que violenta tanto as crianças como as mulheres, desresponsabilizando os homens e o Estado.

Delineou-se o que podemos compreender como uma desresponsabilização do homem na função de responsável pelos filhos e a hiper-responsabilização da mulher nessa mesma função. Por outro lado, o Estado, através do sistema de garantias dos direitos da criança e do adolescente, cobrava das mulheres responsabilidades sobre tudo o que perpassava as experiências familiares, mas não se viu a mesma cobrança com relação aos homens. Essa constatação, a meu ver, ilustra bem a máxima da ideia de que a culpa é sempre da mãe, o que não seria diferente, visto que é ela aquela que sempre está presente, por vontade ou não.

No que diz respeito ao perfil das denunciadas ouvidas, constatou-se que viviam em situação de total vulnerabilidade social (Silva, 2016, p. 72-73), o que, por si, em minha percepção, já traz um recorte da interseccionalidade entre gênero, raça e classe.

Outro ponto importante observado pela pesquisadora foi que, nos quatro casos acompanhados, somente as mulheres, as mães, compareciam para o acompanhamento da equipe de profissionais no Creas destinado à família. Essa situação se entrelaça ao que foi visto anteriormente sobre a hiper-responsabilização das mulheres e a desresponsabilização dos homens no que diz respeito aos cuidados com os filhos e a família, uma vez que eles mal são mencionados nos processos. Da mesma forma, o Estado deixa de organizar maneiras eficientes para torná-los presentes nos processos pelos quais deve-

riam ser responsabilizados. Isso nos faz lembrar sobre maternidades vividas somente por mulheres, independentemente de estarem ou não em condição de casamento ou união estável.

Além disso, Silva pontua que a maioria das famílias acompanhadas no Creas são monoparentais femininas, e isso, em hipótese alguma, faz com que o Estado e a sociedade considerem a ausência e omissão por parte dos homens como casos de negligência. Em contrapartida, mulheres foram/são denunciadas por “abandono” ao deixarem os filhos sob os cuidados do genitor. O acompanhamento oferecido pelo Creas está voltado para o fortalecimento dos laços familiares e dessas famílias com a comunidade em que vivem, logo, com a sociedade. Assim, quando da ausência corriqueira dos homens, genitores nesses processos, por si só já podemos perceber o delineamento daquilo que entendemos como negligência com relação aos filhos e à família, porém, é algo que é normalizado e plenamente aceitável em nossa sociedade, defensora contumaz da família nuclear patriarcal burguesa.

Após ouvir as denunciadas, quatro categorias (Silva, 2016, p. 73) se delinearam:

1) Maternidade – Os relatos apontaram para a ausência total do genitor; ausência do Estado por meio de políticas públicas que pudessem ser concretizadas em apoio; ausência de apoio das famílias extensas, das quais as crianças deveriam ter o direito, família materna e paterna; não desejo da maternidade ou arrependimento; ausência de uma rede de apoio para os filhos, a fim de viabilizar a atuação das mães no mercado de trabalho; e intenso sentimento de culpa por

serem agressivas com os filhos.

2) Família de origem delas – Experiência de passagem pelo sistema de garantias dos direitos da criança e do adolescente, antes como vítimas de suas famílias, e agora como ofensoras de seus filhos; relatos de abandono, violência física, sexual, psicológica e cárcere privado.

3) Relacionamentos amorosos – Conflitos conjugais; violência doméstica; abandono do companheiro.

4) Condição socioeconômica – Vulnerabilidade social; hipossuficiência alimentar; dependência de benefício socioassistencial.

Após refletir sobre os casos relatados pelas três mulheres, Silva identificou, por intermédio de uma perspectiva gendrada que prevalecia na retórica adotada por muitos conselheiros tutelares em suas denúncias: primeiro, a persistência da manutenção das mães como principais cuidadoras dos filhos até em casos de dependência de drogas por parte da mulher, mesmo quando o homem apresentava melhores condições de fazê-lo; segundo, parâmetros morais para mensurar a qualificação das mulheres como mães.

Sobre os parâmetros morais, reforço que são pautados na régua que toma o colonizador como padrão no interior do projeto colonial moderno que nos submete. Assim, princípios racistas, heteronormativos e cristãos fornecem a base para a construção dessa moral que ainda nos é imposta. Sendo assim, na pesquisa de Silva, mulheres foram consideradas desviantes em casos que envolviam sexualidade ativa, saída noturna, uso de palavrões, consumo de bebidas alcoólicas, rotatividade nas relações afetivas, inclusive havendo

denúncia em que o conselheiro tutelar denunciante ressaltava, de forma negativa, o fato de a mulher denunciada ter filhos de pais alternados.

Desse modo, a forma como as denúncias trabalhadas por Silva foram apresentadas pelos profissionais do Creas, representantes do Estado, fez com que a omissão dos homens, já há tanto normalizada e perdoada, e a omissão cometida por mulheres, já determinada como aquela que deve ser penalizada, fossem reforçadas e reproduzidas. Assim, compreendemos que negligência e agressão nos casos analisados por Silva pesaram de maneiras diferentes de acordo com o gênero de quem as praticou. No entanto, a questão da negligência não passa somente por uma dicotomia de gênero, visto que, numa perspectiva decolonial, gendramento e racialização são indissociáveis. Ao focar somente nas figuras gendradas, reduzimos a discussão. Por isso, o que me parece mais importante no que Silva nos traz em seu excelente trabalho é a maior de todas as omissões nos casos avaliados: a omissão do Estado. Todo o resto decorre dessa omissão institucionalizada, que serve de ferramenta bastante eficaz para a manutenção de uma ordem social da qual não nos coube participação, mas, sim, somente a adequação forçada.

Em consonância com a pesquisa de Silva, entendemos como funciona a matriz de poder que nos submete com base numa classificação que se pauta em categorizar e hierarquizar os indivíduos pela racialização e pelo gênero. Nesse modelo de sociedade, a maternidade se mostra como um lugar intenso de manutenção do poder devido ao controle sobre mulheres, quando delas exige determinadas per-

formances para serem aceitáveis na função, porém, não permite, mediante a inação do Estado e a forma como as hierarquias sociais se estabelecem, que as mulheres que a exercem possam performar como desejável. Ou seja, um modelo ideal nos foi oferecido, porém, não alcançar esse modelo é parte de como esse mecanismo deve funcionar para manter cada um em seu determinado lugar social.

Diante dos relatos apresentados ao longo da pesquisa de Silva, percebemos, de forma mais límpida, o quanto o Estado – nesse caso, na forma do sistema de garantias dos direitos da criança e do adolescente – repete e reforça sobre a mulher as mais diversas violências com as quais ela vive em uma sociedade com base em princípios colonizadores. Para essas mulheres que são encaminhadas para o sistema como ofensoras, nenhum apoio é, de fato, oferecido, visto que a forma como são avaliadas, consideradas e patologizadas é a continuidade de toda a violência que vivem e reproduzem.

Logo, amplificar e interseccionar a percepção acerca dos fatos é imprescindível para que possamos desenrolar os fios que se entrelaçam nesses casos, bem como transcender a ideia de que as violações domésticas são casos isolados e que se dão devido a características individuais de cada envolvido, e entender o que socialmente fica por trás das múltiplas formas que as violações acontecem. Tudo isso é essencial para avançarmos enquanto sociedade.

Em Silva, podemos perceber que o processo de hiper-responsabilização que leva, muitas vezes, mulheres a processos de judicialização e patologização por parte do Estado mais penaliza do que acolhe e auxilia as famílias. Portanto, garantir os direitos da criança,

em nossa sociedade, passaria por garantir a dignidade de toda a vida familiar e, principalmente, das mulheres que são obrigadas socialmente a protagonizarem nessa esfera.

Nos relatos ouvidos por Silva, foram identificadas intenções suicidas por parte das mulheres ouvidas. Fatores como sobrecarga, fome, ciclos de violência nas famílias, desemprego, ausência de rede de apoio na maternidade, entre outras questões, se delinearam como fatores de adoecimento mental. As mulheres relataram a impossibilidade de manutenção de uma vida digna aos filhos diante da ausência de parceria seja afetiva, seja do Estado. Em contrapartida, se viam impossibilitadas de acessar o mercado de trabalho ou a busca por carreiras, o que se delineou com base em fatores múltiplos, como não ter com quem dividir a responsabilidade com relação aos filhos, para que pudessem estar fora de casa trabalhando ou estudando. Por outro lado, a pesquisa apontou que programas socioassistenciais, como o Bolsa Família, por exemplo, muitas vezes é a única ajuda que chega a essas mulheres e suas famílias, o que, mesmo sendo pouco, se configura inclusive em fator de proteção à saúde mental para elas e os filhos.

Por fim, a pesquisa de Silva com mães ofensoras evidenciou uma teia bastante densa de vivências sociais que levaram as mulheres ouvidas à situação de agressão com relação aos filhos. Dentro de tudo que dialogamos até aqui, creio na urgência de repensarmos os princípios sobre os quais nos organizamos enquanto sociedade. Para tal, parto de repensar a maternidade e a tarefa do cuidado como o lugar social mais denso destinado às mulheres.

Retomando a ideia do projeto colonial moderno, em que mulheres e filhos são tidos como propriedade privada da família nuclear burguesa, o que, em termos de responsabilidades, pesa sobre as mulheres, me parece ser algo que tem grande relevância para uma análise que deseje romper com a ordem instituída de casamento, maternidade e família, principalmente considerando que a realidade vivida passa bem distante daquela idealizada pelo colonizador e que se restringia aos detentores do poder colonial. Como já dissemos, aos colonizados, dos quais somos herdeiros das opressões, tais moldes nunca serviram, o que nos fez nos constituirmos no limite das tensões entre o ideal inalcançável imposto e o realmente vivido.

Quando penso na Iorubalândia de Oyěwùmí e nas crianças como responsabilidade coletiva, reflito, inclusive, sobre os processos de violência que vivemos cotidianamente, principalmente mulheres e crianças. Penso no quanto seriam evitadas as violências no âmbito privado da vida, caso esse privado não existisse. Em determinado trecho do seu trabalho, Oyěwùmí trata sobre o resguardo da mulher após trazer o filho da comunidade à vida. Durante os primeiros anos de vida dessa criança, que são anos bastante intensos na vida da mulher, sabemos, ela tinha resguardado o seu direito à inatividade sexual com o marido. Essa inatividade a protegia física e emocionalmente, tal como contribuía para o restabelecimento da saúde do seu corpo tão afetado pela gestação, o parto e a amamentação. Em determinado ponto, a autora afirma que a família extensa, ou seja, aquele coletivo que se formava a partir do casamento, garantia à mulher o seu direito a esse resguardo. Quando fiz a leitura desse

tópico no trabalho de Oyěwùmí, automaticamente pensei nos casos de violência doméstica e o quanto poderíamos evitar se vivêssemos em coletividade. Reflito sobre isso quando penso na minha avó materna, que gerou e pariu dezessete filhos com intervalos de tempo mínimos, o que sempre me faz pensar quantas vezes ela foi obrigada a prestar serviço sexual ao seu marido, mesmo não estando em condições nem tendo desejo para tal. Nenhuma mulher passa bem por tantas gestações seguidas, e isso se intensifica numa sociedade em que ela é a única socialmente responsável por esses filhos. Causa-me muita angústia pensar nisso. Causa-me muita angústia cada notícia de criança agredida, violentada no seio da família, que se resume geralmente a uma mulher massacrada reproduzindo tal massacre com seus filhos, em maioria, pobres e racializadas, aprisionadas historicamente.

De forma alguma tenho a intenção de reduzir as discussões sobre os casos justificando as agressões, mas, sim, tenho como objetivo convidar os interlocutores a uma reflexão mais esmiuçada sobre os contextos e as estruturas que permeiam a maioria dos casos, por exemplo, apresentados na pesquisa de Silva, em que encontramos o protagonismo das violências contra crianças em mulheres nitidamente estafadas física e emocionalmente, submetidas ao alijamento de toda e qualquer possibilidade de vida digna para si e seus filhos, deixadas à sorte de toda ausência de apoio e estrutura necessários ao longo de uma vida inteira de violências vividas e reproduzidas.

Assim, convido a pensarmos nos casos, nos contextos de vida das famílias e dos agressores, mas não somente isso. A compreensão

mais completa e profunda só será possível a partir do que vem sendo teorizado ao longo deste trabalho. Para que haja um sentido mais bem delineado das nossas reflexões, olhar para as mães ofensoras que Silva nos apresenta é olhar para a nossa história, a usurpada e a imputada pelo colonizador. Da mesma forma, é olhar para como se constituiu e mantém o sistema sob o qual vivemos ainda hoje; as ideias concebidas de gênero, mulher, homem, casamento, família e o papel do Estado. De tal modo, devemos, também, olhar para a forma como o trabalho é organizado, como as subjetividades são construídas e reproduzidas, como as contradições são tensionadas, e assim por diante.

Maternidades e pandemia: a violação contida na ausência do Estado e a busca por redes de apoio

Saindo da pesquisa de Silva e partindo do todo exposto anteriormente sobre maternidades, decolonialidades, construções e desconstruções sociais, gostaria de trazer a discussão para um cenário que se impôs a todos nós como uma nova realidade. Assim, neste momento, situarei nosso debate no atual contexto global de crise sanitária causada pelo novo coronavírus, o que me remete a questões sobre como muitas maternidades estão sendo vividas neste momento. O que ocorre dentro dos lares nesse contexto e como se sustenta nele a vida cotidiana, principalmente para mulheres e crianças? Cremos que essas são questões, além daquelas já trazidas ao longo deste trabalho, a serem consideradas como pano de fundo para as

leituras possíveis das narrativas de três mulheres com as quais pude dialogar ao longo desta pesquisa.

“Eu já vivia em isolamento social antes da pandemia”, disse Joyce em um vídeo intitulado *“Maternidade negra na pandemia”,* produzido para seu canal Minhas Crias e Eu no YouTube. A partir dessa fala de uma mulher preta, periférica e mãe de duas crianças, iniciamos nosso diálogo e reflexão acerca da situação em que muitas mulheres que exercem a maternidade em completa solidão se encontram no atual contexto em que estamos todos inseridos, a saber, a crise sanitária de escala global provocada a partir da disseminação do SARS-CoV-2, o novo coronavírus, que nos assola com a doença covid-19.

As autoridades da OMS³⁰ orientaram aos países do globo que adotassem medidas para a contenção do avanço do novo coronavírus. Entre tais orientações, a mais indicada é a prática do distanciamento social, em maior ou menor grau a depender da rapidez com que a disseminação tem se dado em cada local. Diante disso, quarentenas e isolamentos parciais ou totais são apontados como a melhor atitude a ser tomada pelas instâncias governamentais no combate à covid-19.

Tais medidas, mesmo quando tomadas em menor escala, têm impactado diretamente a vida de todo e qualquer indivíduo, assim como das coletividades em que cada um está inserido. Porém, diante de sociedades e comunidades tão plurais, tais impactos se apre-

30 - Segundo informações da Organização Mundial de Saúde – OMS, a pandemia do novo coronavírus teria tido o seu início no mês de dezembro do ano de 2019, na província de Hubei, na China. No Brasil, o primeiro caso foi registrado em fevereiro de 2020, no estado de São Paulo, e, no momento da produção deste texto, em julho de 2020, o país já ultrapassava a marca dos 66 mil óbitos notificados.

sentam de múltiplas formas, conforme as condições e possibilidades de vida cotidiana de cada um.

No Brasil, onde a população pobre, que é numericamente a maior parte da sociedade, se encontra sob forte negligência do governo federal, o suporte tem vindo em sua maioria de redes de apoio disponíveis ao socorro material, emocional e jurídico daqueles que se encontram em situação de vulnerabilidades múltiplas. Assim sendo, se delineou para nós uma percepção da importância do estabelecimento das relações entre os mais diversos grupos de apoio e os indivíduos que compõem a parcela social mais fragilizada de um país de dimensão continental e enormes abismos de desigualdades entre as classes. O movimento voluntário de uma espécie de responsabilidade solidária tem se mostrado essencial para que muitas famílias possam ter algum acesso à dignidade durante o período que atravessamos.

Ao observarmos mulheres ao redor, percebemos que a maioria compartilha de muitas dificuldades, mesmo que de formas diversas. Cerceamentos são impostos a todas de alguma maneira. Assim, nos pautando em análises feitas em trabalhos anteriores já mencionados na introdução deste trabalho, percebemos que a maternidade tem sido um espaço eficiente de opressão da mulher pela sociedade. Todavia, como não há luz sem escuridão, se não fosse a maternidade uma forma bastante poderosa de opressão contra a mulher, não se estabeleceria, também, como um rico espaço de disputa política.

Quando conversamos com mulheres sobre a maternidade que exercem, percebemos o quanto todas, cada qual ao seu modo, estão

se posicionando política e eticamente diante do mundo e suas questões. Elas se movimentam ou simplesmente resistem às construções machistas e à rígida dicotomia dos papéis de gênero constituídos com base no patriarcado histórico, muito frequentemente, mesmo sem ter consciência de que assim o fazem. Menos consciência ainda têm de que seus posicionamentos são parte do que consideramos como processos de formação e politização do feminino.

Com apoio em levantamentos anteriores referentes à temática da maternidade, vimos eclodir cada vez mais a formação de grupos/coletivos/movimentos femininos e maternos de apoio às mulheres. São ações que, geralmente, têm sua origem na atuação de mulheres que visam a socorrer outras mulheres. Isto é, são mulheres se reunindo com outras mulheres para apoiar mulheres, o que nós poderíamos enxergar como uma forma de cuidado e acolhimento mútuos que muitas mulheres estão construindo em coletividade, através de um rico processo de luta e resistência, que leva cada vez mais a uma politização concisa do feminino que rompe com a lógica hegemonicamente estabelecida no que se refere a ser e estar mulher em nossa sociedade. Trata-se de uma espécie de processo que, pouco a pouco, transitando no limiar entre opressão e resistência, vai descolonizando mulheres.

Tais organizações de apoio voltadas às mulheres ganham existência tanto no mundo virtual como no mundo físico e real. São grupos nos quais formam-se comunidades femininas e maternas, em que são discutidas tensões comuns àquelas que lá estão e contam com o apoio umas das outras, quer seja na resolução de tensões ou so-

mente como oferta da escuta empática e de um apoio psicológico e emocional. Sobre isso, Joyce, Tatiana e Dayane compartilham conosco as experiências que têm vivido a partir da relação que constituíram com o projeto social criado por duas mulheres – Thais Ferreira e Thaiz Leão – denominado “Segura a Curva das Mães”, voltado ao socorro emergencial de mulheres que são mães em situação de vulnerabilidade nesse contexto de pandemia. O projeto foi idealizado em parceria com o Instituto Casa Mãe (São Paulo) e o coletivo Massa (Rio de Janeiro) (Bezerra; Oliveira, 2020).

A ação do projeto se apresenta em quatro fases. A primeira visa a mapear as mães, mobilizar parcerias e recolher apoio e doações. Após o mapeamento feito, identificadas as mães em situação de vulnerabilidades e o apoio conseguido, chega a segunda etapa, em que se busca o estabelecimento do vínculo entre as assistidas e o programa, assim como entre as próprias assistidas, que se tornam também rede de apoio umas para as outras. Em seguida, o apoio (material ou em serviços voluntários) é organizado e distribuído. A distribuição já faz parte da terceira fase, na qual, além de fazer o apoio chegar concretamente às assistidas, há também a apresentação de tudo o que foi feito e alcançado, a título de manutenção da transparência do projeto. Os dados e as informações são divulgados pelos portais e mídias digitais e, lá, ficam visíveis a quem desejar conferi-los. A quarta e última etapa consiste em retornar à primeira, visto que a intenção do projeto é oferecer auxílio às mães vulneráveis e suas famílias enquanto for necessário.

Em matéria jornalística³¹ publicada no portal Radis Comunicação e Saúde – Fiocruz, em 18 de maio de 2020, verificamos que, em sua etapa inicial, o projeto “Segura a Curva das Mães” arrecadou, graças a um financiamento coletivo, 87 mil reais, que atendeu a 732 mães em 20 estados brasileiros. Dessas 732 mulheres assistidas, 60,5% eram negras; possuíam renda que variava de 0 (zero) a 100 (cem) reais por pessoa da família; 432 moravam em residências com apenas dois cômodos; 236 em residências de um único cômodo; 30% com 3 (três) filhos ou mais. Logo após as 732 primeiras assistidas serem devidamente atendidas, outra etapa de acolhimento para novas mulheres foi aberta e, segundo a matéria, mil novas vagas foram preenchidas em menos de 12 horas.

Até a conclusão deste trabalho, os números apresentados na página do projeto são da ordem de 1734 mães assistidas; 6936 indivíduos entre crianças, adolescentes, pessoas com deficiência e idosos que são cuidados diretamente por essas mulheres assistidas e doações que somam, até a data, o valor de 732 mil reais. Assim, o projeto acolhe mulheres e suas famílias em 24 estados brasileiros.

A página do projeto conta ainda com a apresentação de dados estatísticos que são de extrema relevância para a compreensão do cenário enfrentado por mulheres que são mães, em maioria negras e pobres, em nossa sociedade. Sugiro, aqui, que as leitoras e os leitores façam uma busca virtual sobre o projeto, visto que há algumas matérias jornalísticas e entrevistas acerca dele e de suas idealizadoras.

31 - Disponível em: <https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/home/entrevista/elas-nao-estao-sozinhas>. Acesso em: 14 jul. 2020.

Após traçarmos uma breve ideia da proposta apresentada pelo projeto “Segura a Curva das Mães”, temos por objetivo vislumbrar o estabelecimento de uma rica e importante reflexão acerca das questões que possam ser identificadas a partir dos diálogos estabelecidos com as três mulheres que aceitaram colaborar com esta breve pesquisa, nos brindando com o generoso relato de suas experiências, pertinentes ao interesse daquilo que buscamos analisar neste trabalho.

Mães solo e maternidades profanadas pela ausência do Estado: redes de apoio são urgentes

Nos concentraremos, aqui, especificamente, em algumas vivências de maternidade solo que estão em nosso entorno e são parte do nosso cotidiano. Falaremos com e a partir de mulheres que se encontram sozinhas no que diz respeito à criação dos filhos. A solidão dessas mulheres se dá, por vezes, pela ausência dos homens que deveriam performar a parentalidade com relação aos seus filhos, pela ausência ou impossibilidade de construção de redes de apoio extensas, seja intrafamiliar ou extrafamiliar, e, ainda, pela ausência do Estado como um dos responsáveis pela garantia dos direitos das crianças, mulheres e suas famílias.

O cenário aqui apontado não é nenhuma novidade para a sociedade brasileira, visto que o Brasil é o país onde as estatísticas mostram a existência de 5 milhões e meio de indivíduos sem o nome do

pai em seus registros de nascimento³², e que, em pelo menos 40% dos lares brasileiros, a mulher é a principal responsável pela família.

Dentro desse perfil específico, trazemos ao diálogo a modelo fotográfica Joyce Salvador, de 26 anos, que se autodeclara uma mulher preta, moradora da Baixada Fluminense³³, Rio de Janeiro, e mãe de duas crianças, a menina Ágatha, de 7 anos, e o menino Akin, de apenas 1 (um) ano; e a educadora social Tatiana Kovaes, 38 anos, que se autodeclara branca, também moradora da Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, mãe da menina Ana, de 7 anos.

Não deixemos de pontuar que não consideramos a maternidade solo como condição que sobrevém às mulheres, tendo sua determinação baseada unicamente pelo fator ausência física de pessoa companheira com quem deveria haver o compartilhamento das responsabilidades devidas aos filhos, mas, ainda, aquela maternidade exercida até mesmo no âmbito de uma união estável, porém, que ainda assim, torna-se fonte de sobrecarga e esgotamento para as mulheres no que diz respeito aos cuidados básicos essenciais, à educação dos filhos e, também, no que tange à responsabilidade financeira. É nesse perfil que se enquadra Dayane, 37 anos, que se autodeclara mulher negra, mãe de 6 filhos, moradora da zona oeste do Rio de Janeiro. A conclusão do ensino médio e a formação como cuidadora de idosos foram alcançadas sob muita luta, e Dayane nos conta isso com muito orgulho do seu esforço.

Ela nos explica que é uma mulher casada, mas que, em questão

32 - Dados do Conselho Nacional de Justiça – CNJ, com base no Censo Escolar do ano de 2011.

33 - Baixada Fluminense é a região conhecida como Grande Rio, situada no entorno da cidade do Rio de Janeiro, no estado do Rio de Janeiro. É a região metropolitana do Rio de Janeiro, e é composta por 13 municípios.

de vida cotidiana, é ela a única responsável pelos cuidados com os filhos Pierre, de 8 anos, as gêmeas Aurora e Maria Flor, de 3 anos, e o menino Heitor, em vias de completar 2 anos. Os filhos mais velhos Rafael, de 17 anos, e Ana Clara, de 20 anos, não residem com ela. Assim como Dayane, há muitas mulheres que experimentam uma maternidade solo mesmo estando enquadradas em relações socialmente estabelecidas e reconhecidas como estáveis com aqueles que são os pais de seus filhos.

A despeito do fato de estarem ou não inseridas num contexto de relação estável com os pais dos filhos, são as mulheres aquelas que mais se responsabilizam pelos cuidados com as crianças. Dados da Pnad³⁴ realizada no ano de 2015 apontam que mais de 80% das crianças em idade de 0 (zero) a 4 (quatro) anos têm como primeiro e principal cuidador uma mulher, que pode ser a mãe ou qualquer outra que tenha algum vínculo com ela. Dentre essas mulheres, apenas 45% se encontravam trabalhando, ou seja, a dedicação social imposta às mulheres a partir da maternidade causa impactos significativos em seu acesso ao mercado de trabalho.

O relato de Joyce acerca da sua vida profissional ilustra bem o que os dados apontam. Ela se apresenta como modelo fotográfica independente, que viu suas possibilidades de trabalho dificultadas a partir da maternidade e, mais ainda, quando se estabeleceu, mais recentemente, o cenário de pandemia global. Sendo Joyce mãe solo de duas crianças, tem investido na tentativa de impulsionar uma carreira de produção de conteúdo digital para o seu canal na plata-

34 - Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100137.pdf>. Acesso em: 9 fev. 2021.

forma do YouTube. Ela tem visto tal possibilidade como uma forma de ganho material para a sua vida e de seus filhos. Ainda, reforça que quer fazer disso um trabalho que lhe ofereça remuneração, porém, diz também que tem sido muito difícil investir nessa produção tendo que estar todo o tempo do dia com os dois filhos. Essa realidade acaba fazendo com que não consiga levar seus projetos até o fim nem com a devida qualidade desejada.

Quando conversamos com Tatiana, tomamos conhecimento de que a maior parte da sua atuação profissional como educadora se deu em dois locais de trabalho paralelamente. Ela nos conta que mora com a mãe e com a filha, e que sempre foi a responsável financeira pela casa. Dessa forma, trabalhar em mais de um local acabou se tornando algo que possibilitava a manutenção material da vida. O caso de Tatiana corrobora com os dados anteriormente apontados sobre as mulheres serem as principais cuidadoras, quando percebemos que, para que ela pudesse prover materialmente a família, sua mãe precisava estar à disposição para oferecer à Ana os cuidados necessários. Essa condição se delineou na família de Tatiana desde o nascimento de sua filha. Em momento algum, Tatiana deixou o trabalho; sempre foi a avó da menina que cumpriu esse papel de primeira responsável por ela.

A história de Dayane também nos oferece uma colaboração na compreensão dos referidos números. Após ter passado tempo significativo fora do mercado de trabalho, diretamente voltada aos cuidados dos filhos menores, não por escolha, mas por não ter quem pudesse fazê-lo em seu lugar, ela começou a trabalhar formalmen-

te a partir do momento em que passou a morar com a sogra. Dessa forma, Dayane conseguiu organizar a vida para retornar ao mercado de trabalho, contando com o auxílio da sogra e de uma creche pública no que diz respeito ao compartilhamento dos cuidados com as crianças. Sem a atuação dessa outra mulher, a sogra, ficaria inviável se ausentar de casa para ir ao trabalho com tranquilidade.

Hoje, Dayane é mão de obra terceirizada numa escola da cidade do Rio de Janeiro. Sua função na instituição é controladora de acesso, todavia, com o advento da pandemia, teve seu contrato de trabalho, recém estabelecido, suspenso e seu salário reduzido em 70%. Em paralelo ao seu emprego terceirizado, ela também desenvolve trabalhos informais, que somam ao baixo salário que recebe. Mesmo antes de ser contratada pela empresa para a qual presta serviços hoje, Dayane fazia faxinas em casa de família e trabalhava em bufê de festas. A renda familiar sempre foi composta por mais de uma atividade laboral de Dayane.

Embora seja casada, Dayane não mora com o marido. Ele reside e trabalha em município distante de onde estão Dayane e os filhos. Assim, Dayane reforça que as responsabilidades com os filhos acabam pesando unicamente sobre si, inclusive a responsabilidade material.

Podemos pensar, a partir da perspectiva oferecida pelos dados e corroborada pelos relatos de nossas colaboradoras, que o estabelecimento dessa maternidade solo, mesmo para as mulheres que têm pessoa companheira numa relação afetiva estável, assim como para aquelas que se encontram sem qualquer companhia física na vida

prática e cotidiana com os filhos, se delineia com base no estabelecimento do que se conhece como uma divisão sexual do trabalho.

Tal forma de organização social traz o gênero como o fator central que define quais tarefas são atribuídas aos homens e às mulheres, o que se torna determinante para a ocupação dos lugares sociais e as possibilidades de atuação, tanto na esfera pública quanto na esfera privada.

A categoria gênero é central para as teorias feministas hegemônicas. A cientista política Françoise Vergès (2020), em seu livro *Um feminismo decolonial*, traz uma forte crítica a esses feminismos que são centrados em uma experiência europeia e que se colocam como universais. Dessa forma, a autora desenha para seus leitores algo que ela denominou de feminismo civilizatório. Tal conceito aponta o que seria um feminismo branco-burguês, carregado de uma dimensão que mantém e replica os vícios de um imperialismo colonial e suas ações racistas, o que acaba oferecendo ao neoliberalismo uma agenda de direitos das mulheres que atende aos seus interesses.

Em oposição aos feminismos hegemônicos, Vergès (2020) apresenta a possibilidade de um feminismo decolonial, que seria aquele que não se organiza em torno de pautas que atendam exclusivamente ao que se chama de necessidades femininas, mas, sim, que tenha relação com todo e qualquer contexto de violências e opressões que afetem direta ou indiretamente a vida de mulheres que têm suas vivências cotidianas atravessadas não só pelo gênero, mas também por um brutal processo de racialização.

Ao analisarmos as narrativas de Joyce, Tatiana e Dayane sobre seus cotidianos e sobre suas atuações enquanto sujeitas, mulheres que são, além de muitas outras coisas, mães, não podemos cair na mazela de pensar que estamos ouvindo nada mais que simples determinações naturalmente intrínsecas a vidas femininas. Dessa forma, muitas são as questões que podem e devem ser refletidas, de forma crítica e política, naquilo que se naturalizou responsabilidade de mulheres ou como algo contra o qual não se deve lutar, visto que foi assim que a sociedade se estabeleceu. Pelo contrário, é importante que possamos compreender que tudo aquilo que nos organiza e delinea socialmente tem sua origem em processos historicamente constituídos, e que cada um desses tem sua função a cumprir nessa organização. Por isso, precisamos compreender que a ideia de mulher, feminino, família, maternidade, entre outras, é estabelecida dentro de um contexto não espontâneo e que, assim sendo, deve ser criticamente analisado.

As histórias aqui apresentadas podem nos levar a pensar dois pontos que consideramos de suma importância para entendermos os lugares determinados às mulheres em nossa sociedade hoje. Seriam esses: o âmbito dos cuidados dispensados a terceiros e as possibilidades de acesso ao tempo.

Quando ainda nos vemos parte de uma estrutura social que delega às mulheres que a responsabilidade pelas tarefas domésticas e os cuidados com as crianças e, também, com os mais velhos são de sua responsabilidade, alegando que são elas as detentoras da capacidade física e emocional de gerar e manter a vida de outros, seguimos

reproduzindo e mantendo a ideia de que ofertar suas vidas e tempo é a finalidade primeira de sua existência, não importando o ônus que tal dedicação pode lhes acarretar.

Em certo momento, Joyce explica que lhe falta condições para as coisas mais simples do dia, como conseguir tomar um banho, usar o banheiro ou ausentar-se da cama durante a madrugada sem se preocupar com os filhos ou ser demandada por eles. A rede de apoio com a qual contava muitas vezes era a sua mãe, porém, esta faleceu há poucos meses. Escolas e creches são as possibilidades que restam para as mulheres que criam seus filhos sozinhas terem a oportunidade de desfrutar algum período do dia para si, entretanto, nem mesmo com essa possibilidade Joyce pôde contar. Explicou que, devido ao final da relação que mantinha com o pai do seu filho caçula, viu-se obrigada a mudar de endereço, retornando para o bairro onde vivia antes da relação. Nesse processo, sua filha mais velha, em idade de alfabetização, não conseguiu uma vaga nas escolas próximas à sua residência. Joyce recorreu ao Ministério Público para solicitar uma vaga, porém, nada foi resolvido, e logo em seguida a pandemia se instalou pelo mundo. Então, Joyce nos fala enfaticamente que sempre viveu à margem. Sem um emprego e renda sólidos; sem acesso à educação pública para a filha, o que é um direito garantido pela Constituição; sem acesso à vacina para o caçula, visto que o Sistema Único de Saúde – SUS vem sofrendo pesado processo de sucateamento e desmonte, nem mesmo as vacinas do calendário obrigatório têm chegado à população. Certamente, Joyce já se enquadrava numa condição de vida reconhecidamente vulnerável.

Já Tatiana sempre passou todo o seu dia em atividade laboral fora de casa, possibilidade essa que só existe por conta do auxílio de sua mãe. Não pôde acompanhar de forma mais próxima os primeiros anos de desenvolvimento de sua filha, visto que sempre foi a provedora da família e, para cumprir com sua responsabilidade, sempre trabalhou em mais de um local ao mesmo tempo. Com a vida nesse formato, tempo é tudo que ela nunca teve, nem para si nem para a filha. Esse cenário vinha se modificando ao longo dos últimos dois anos, pois, mesmo trabalhando em mais de um lugar, Tatiana estava conseguindo estabelecer horários mais flexíveis.

Contudo, com o advento da pandemia, veio o desemprego. Para quem antes tinha duas fontes de renda, hoje já não tem nenhuma. Pouco antes disso, dois meses antes do início da pandemia, a filha de Tatiana foi acometida por um grave problema de saúde que a fez passar por longos períodos de internação, muitas restrições e uma cirurgia de grande porte. Há meses, o cotidiano da família é determinado pela nova condição de saúde de Ana, que precisou deixar a escola. Além disso, faz uso constante de medicamentos, não passa uma semana sequer sem precisar ir a, pelo menos, uma ou duas consultas médicas, nem um mês completo sem precisar de internação. Os dias da família são, para Ana, de muita dor e cansaço físico e emocional, e para Tatiana, de preocupação e correria extrema. Sobre a dor, Tatiana alega não ter condições práticas para sentir, pois não conseguiu ainda encontrar espaço para chorar o estado de saúde de sua filha, já que está sempre resolvendo tudo, o tempo todo. Para Tatiana, isso é o fato mais cruel com o qual tem lidado dentro

desse contexto de uma maternidade solitária.

Dayane também descreveu como era sua rotina antes de o cenário pandêmico se instalar. Saía cedo de casa para ir ao trabalho, deixando os quatro filhos menores aos cuidados da sogra. No horário do seu almoço, corria para casa para pegar as crianças e levá-las à creche, os três menores; e à escola, o menino de 8 anos. Voltava para o trabalho. Ao final da tarde, buscava as crianças menores na creche, voltava para o trabalho com eles e cumpria o tempo que faltava para encerrar o expediente. Saía do trabalho com as três crianças menores, buscava o menino na escola e seguia para casa com os quatro. Já em casa, após um dia de trabalho, iniciava o expediente nas tarefas domésticas. Era comum que aos finais de semana trabalhasse em atividades informais para compor sua renda. Em todas as circunstâncias, Dayane sempre está na dependência de terceiros para auxiliar nos cuidados com os filhos, a fim de que possa cumprir as atividades laborais que a possibilitam arcar com as necessidades da família.

Nos três relatos, observamos mulheres que são oneradas de diversas formas em suas rotinas diárias. Todas são responsáveis diretas e principais no que tange ao cuidado direto e/ou à manutenção material de seus filhos, mesmo nos casos em que há alguma ajuda, como no caso de Tatiana, com a mãe, e de Dayane, com a sogra. Não sem razão, são elas que estão conseguindo atuar no mercado de trabalho, a despeito do fato de Tatiana ter ficado desempregada há pouco tempo, e de Dayane estar com o seu contrato de trabalho suspenso e salário drasticamente reduzido. Sobre Joyce, não poderíamos

cometer a injustiça de apontá-la como uma mulher não trabalhadora. O que ocorre à condição de Joyce hoje é aquilo que se faz naturalizado erroneamente na vida de muitas mulheres, principalmente daquelas que são mães solo de crianças pequenas. Pensar que Joyce não exerce função produtiva deve ser substituído por compreender que, na verdade, ela não exerce atividade remunerada, mas sem dúvidas, o trabalho não lhe falta.

No tocante às experiências vividas com relação ao projeto “Segura a Curva das Mães”, Joyce reforça o que já havia sido relatado sobre si – que é uma modelo fotográfica independente, mãe solo de duas crias e que mora no município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, região essa que concentra uma população periférica. *“Isso já deixa óbvio a delicadeza da minha situação mesmo antes da crise, a pandemia só fez evidenciar esse processo todo”,* relata. Segue apontando que, nesse momento, houve o encarecimento acentuado do custo de vida. *“Está muito mais difícil manter a casa, a rotina. Há muitas questões envolvidas na sua condição”,* diz Joyce, e foi nesse contexto de aumento dos riscos, das fragilidades, que ela conheceu o referido projeto. Relata ainda que está inserida em uma outra experiência de grupo, o “Afromamas”, que é uma espécie de “aquilombamento”, nas palavras dela.

Joyce nos explica que o “Afromamas” é basicamente um grupo de WhatsApp que funciona como *“um coletivo, um colo de mãe para as mães”*. É composto exclusivamente por mulheres pretas que estão ali unicamente para serem solidárias umas com as outras, acolhendo dúvidas, apoiando na resolução de problemas, oferecendo

uma escuta empática. É um grupo que conta com muitas profissionais, que estão ou não atuando em suas áreas. Essa última condição, de *“não atuação profissional na área de formação”*, nos alerta Joyce, *“geralmente se dá devido ao exercício da maternidade”*. Então, ela afirma, *“é um grupo onde estamos sempre todas ali, inclinadas a atender umas às outras, e foi neste espaço que alguém compartilhou o link do ‘Segura a Curva das Mães’, e eu me inscrevi”*. Foi a partir desse momento que tudo começou a ganhar corpo na construção de uma relação de apoio por parte do projeto.

Sua experiência com o *“Segura a Curva das Mães”* tem sido de grande relevância para que atravessasse de forma mais amena o momento tão grave que vivemos. Após a sua inscrição no projeto, Joyce foi reconhecida como mulher mãe solo em situação de vulnerabilidades que necessitam de intervenção imediata para serem contidas. Nos relata que não demorou que chegasse até ela e sua família uma ajuda em forma de cesta básica. Joyce adverte que a ação do referido projeto foi de absoluta relevância, visto que, para além da alimentação, há a tentativa de atendimento às mais diversas demandas das mulheres ali assistidas, como doação de fraldas descartáveis, item que Joyce ainda precisa muito, já que seu menino é um bebê de apenas 1 (um) ano, o que se configurou como um gasto que ela não poderia manter durante a pandemia.

O auxílio oferecido a Joyce pelo projeto vai além das cestas básicas mensais e das fraldas doadas. Ela conta que recebe uma cota no valor de 150 reais por mês e, também, tem tido a possibilidade de fazer um acompanhamento psicológico semanal com uma pro-

fissional disponibilizada para o atendimento às mulheres do grupo.

Perguntada sobre a importância que ela vê na composição e atuação de grupos de apoio feito de mulheres especificamente para acolher mulheres, ela diz ver no “Afromamas” uma rede de apoio, mesmo que virtual, mas uma rede de apoio possível neste momento. O “Afromamas” é um grupo focado em mães pretas, e não exatamente em mães solo, aponta Joyce. Explica que, mesmo com todo o apoio material e psicológico encontrado no projeto “Segura a Curva das Mães”, ela acabou optando por não se manter no grupo de WhatsApp que aloca as mulheres atendidas. Neste, há *“mães pretas, brancas, solo, não solo, sobrecarregadas, mães que romantizam a situação toda”*; diz que *“tem de tudo lá”* e *“não me vejo em condições psicológicas para lidar com isso hoje”*; explica que já estava ficando muito ansiosa com tudo que via no grupo.

Ainda, Joyce relata que sente muita dificuldade de *“sair de sua bolha social”*. Nesse momento tão grave e difícil, diz optar por se manter na sua zona de conforto sem culpa. Logo, mesmo com todas as questões relatadas, o “Afromamas” acaba sendo a única experiência de coletivo em que Joyce se mantém ativa nesse momento.

Com o intuito de nos contar como se estabeleceu sua relação com o projeto “Segura a Curva das Mães”, Tatiana explica que o contexto foi se ver com a filha doente, nesse cenário de pandemia e ainda desempregada. Mudanças muito significativas ocorreram e desestruturaram totalmente a organização de vida de sua família.

Tatiana conta que, em meio a toda a correria para manter a filha bem, se deparou inúmeras vezes com falhas no atendimento pres-

tado pelo plano de saúde da menina, chegando ao ponto de precisar recorrer à Justiça para que Ana pudesse ser devidamente atendida em suas necessidades. Aponta o quanto tem sido difícil passar sozinha por toda essa situação, e que, além do financeiro, que não existe mais devido ao desemprego, ainda tem o psicológico, o não poder sequer se entristecer ou sentir cansada. É em meio a esse contexto que entra a ajuda do projeto para Tatiana.

Segundo ela, o apoio encontrado no referido projeto teve um impacto muito marcante em sua vida por duas ocasiões. *“Não foi só pelo auxílio financeiro, mas por entender que o que estava sendo dito era ‘nós estamos aqui, nós estamos juntas’”, diz.*

A preocupação [da Thaís] não era só a de fazer um depósito com um valor, que é um valor mínimo, mas que ajudou muito. A preocupação demonstrada era de saber como a minha filha e eu estávamos, do que estávamos precisando. O simples fato de receber uma mensagem [da Thaís] com uma figurinha que dizia “estamos juntas”.

Esse contato foi algo que Tatiana afirma que a ajudou e fortaleceu demais.

Assim como Joyce, Tatiana explica que seria desonesto dizer que foi a pandemia que a colocou nesse lugar de dificuldade. *“A vida já era bastante apertada”* desde sempre, o que piorou a situação foi o desemprego que veio por conta da pandemia. *“Desde que a Ana nasceu, é a primeira vez que eu me vejo em situação de desemprego”.* Sempre foi difícil, *“porque sustentar uma criança sozinha, de tudo, é muito difícil”.* Agora, *“com a pandemia, eu fiquei assim, tinha dois empregos, agora não tenho nenhum”.*

Tatiana relata que, ao receber o link para do projeto, sequer sabia o que era e não tinha intenção de ser assistida pelo trabalho. Como o link encaminhava para um questionário que visava a mapear mulheres que são mães solo, diz: *“Preenchi na intenção de colaborar para o mapeamento”*. Ela afirma que nem passou pela cabeça que, em tão pouco tempo, seria ela uma das mulheres assistidas pelo projeto.

Ela segue nos contando que *“as coisas foram se desenrolando, a filha piorando, as internações acontecendo, as preocupações aumentando”* e, de repente, já inserida no grupo do WhatsApp, acreditou que estaria em um espaço para o compartilhamento de ideias e experiências. Listas de doações começaram a aparecer. De acordo com o que estava sendo doado, as mulheres que necessitavam do item se inscreviam para aquela lista.

Diante dos gastos cada vez mais altos com medicação para a filha, Tatiana se inscreveu na lista da cesta básica. Com o agravamento de sua condição de vida, se encontrava cada vez mais vulnerável. Conta que a primeira ajuda que veio do projeto e que foi marcante para a sua trajetória veio dois dias antes do Dia das Mães. Ela nos conta de forma bastante enfática, como quem acredita em milagres, que, pela primeira vez, não tinha o que dar de almoço para a filha, e sabia que o gás iria acabar. Foi com o auxílio do projeto no valor de 150 reais que comprou o gás e fez uma pequena compra de alimentos.

Com uma piora significativa, a filha de Tatiana precisou ser operada. Nesse momento, ela conta que estava se sentindo tão exaurida emocionalmente que, assim como Joyce, optou por sair do grupo de

WhatsApp do projeto. Ela afirma que *“não estava em condições de administrar essa interação”* diante do que se anunciava.

Assim sendo, diante do agravamento da situação de saúde de sua filha e, conseqüentemente, do aumento dos gastos, Tatiana foi direcionada para uma lista em que vinte mulheres de vários estados haviam sido selecionadas para receber a ajuda de uma empresa que se comprometeu a pagar um auxílio mensal, durante cinco meses, no valor de 500 reais para cada uma.

Tatiana lembra com muito carinho que Thaís manteve contato atencioso o tempo todo para apoiá-la em meio ao contexto da cirurgia da sua filha. Mais uma vez, reforça que o cuidado recebido, para além do auxílio material, tem sido fundamental para que não se desequilibre nem se sinta enfraquecida diante dos problemas que está enfrentando. Assim, afirma que só consegue sentir gratidão por todo o socorro e acolhimento que tem recebido.

Tatiana encerra a sua fala dizendo que o trabalho feito por mulheres no projeto é algo *“fora do normal”* e que isso apresentou a ela uma nova percepção da vida. Conta que é de *“partir o coração”* as mensagens que são compartilhadas no grupo, *“são muitos relatos de solidão, de violência”*. Ela segue afirmando que *“são mulheres que os ex, pais dos filhos, vão até elas, espancam, machucam os filhos e depois vão embora”*. São casos relatados de violência gratuita e rotineira. *“São coisas terríveis. Mulheres sendo despejadas com seus filhos por não terem condições de pagar o aluguel. Muitas trabalhavam em casas de família, como faxineiras, e com a pandemia ficaram sem nenhum trabalho.”*

Tatiana cita Thaís, a responsável pelos contatos com as assistidas, e diz que enxerga nela *“um exemplo de ser humano e de doação”*. Afirma: *“acredito na conjunção da doação material e espiritual, e isso a Thaís e as demais administradoras do projeto oferecem de sobra”*. *“Além do material, a cesta básica, o dinheiro para o gás, a ajuda financeira de modo geral, elas oferecem o apoio, a preocupação.”* Continua: *“não é só ir lá e jogar o valor em dinheiro; tem proximidade, tem afeto, tem cuidado, e isso é de suma importância para qualquer ser humano”*. Tatiana confessa que seu desejo é poder *“encontrar a Thaís e dar um abraço bem forte nela”*, pois *“preciso dizer o quanto ela tem sido importante nesse momento que estou passando com Ana”*. Finaliza dizendo que *“a coragem dessa mulher é fora do normal”*.

Dayane, assim como Joyce e Tatiana, é uma mulher assistida pelo projeto. Ela conta que se cadastrou por um link encaminhado pela irmã e, quando o fez, assim como Tatiana, não fazia ideia do objetivo daquele questionário que mapeava mães. Explica que foi tudo muito rápido. Logo após se cadastrar, foi contactada pelo projeto e convidada a fazer parte de um grupo de WhatsApp que estava sendo organizado.

Ela explicou: *“[fiquei] muito apreensiva com o primeiro contato feito pelo projeto”*, pois *“não tenho o costume de participar de grupos”* e porque *“ainda não compreendia exatamente que trabalho seria aquele”*. Afirma que acabou aceitando a participação porque *“a mulher, que fez o contato e o convite, foi de grande simpatia desde o início e teve muito tato para conversar sobre as*

intenções”.

Dayane recebeu links de páginas do projeto nas redes sociais e foi sondar para tentar compreender do que se tratava. Foi assim que percebeu o grupo como uma rede de apoio para mulheres que são mães. De início, diz ela, *“pensei que seria um espaço para compartilhamentos, trocas de apoio e oferta de auxílio psicológico e jurídico para as mulheres que lá estavam”*. Continua: *“não tinha passado pela minha cabeça que seria algo que pudesse envolver dinheiro, ajuda financeira”*.

Ao entrar no grupo, teve as informações sobre o projeto acessadas de forma integral e detalhada. Foi explicado que *“ali estava um grupo de profissionais de psicologia e da área jurídica à disposição para auxiliar as mulheres e que também haveria uma ajuda em dinheiro”*, um suporte financeiro emergencial.

Para Dayane, a primeira cota de ajuda financeira no valor de 150 reais chegou logo na segunda semana que havia entrado para o grupo. A rapidez e facilidade com que teve acesso ao auxílio financeiro foi algo que a surpreendeu absolutamente. O suporte psicológico também foi conseguido sem grande dificuldade. Para a simpatia de Dayane, em pouco tempo, as mulheres que ali estavam começaram a desenvolver uma *“interação bastante positiva”*, o que desencadeou ações mútuas de apoio e zelo entre elas.

“A gente acaba sempre uma ajudando a outra”, relata Dayane sobre a importância de estar em um grupo com outras mulheres que compartilham vivências próximas às suas. Nesse contexto de grupo, *“quando surge uma dúvida, sempre tem quem venha res-*

ponder, acolher, consolar". Muitas vezes, diz ela, "as conversas passam do grupo para o contato privado, e assim as amizades vão sendo construídas".

Mais de uma vez, Dayane fala da importância da experiência de compartilhamentos com as demais mulheres, e diz que isso tem sido muito positivo, *"bacana demais"*, embora nos diga *"pouco consigo estar no grupo"*, visto que *"tenho muitas crianças para dar conta em casa"*, referindo-se aos quatro filhos pequenos que moram com ela, mas *"sempre que há a possibilidade, faço questão de estar presente, de estar ajudando de alguma forma"*.

Sobre as mulheres que tocam o projeto, Dayane as descreve como *"maravilhosas"*. Fica sem muitas palavras para descrever o quanto tem achado a iniciativa delas de ajudar outras mulheres algo sem igual, que ela nunca tinha experienciado na vida. Diz que *"o sentimento de gratidão é imenso"* e, na tentativa de retribuir, oferece seu reconhecimento em pequenas atitudes, então, afirma: *"sempre que há lives sobre o projeto, faço questão de acompanhar, de divulgar, de falar sobre a iniciativa"*. Acrescenta: *"é a maneira que eu tenho de agradecer"*. Lembra que o momento em que a primeira ajuda chegou à sua casa foi de grande necessidade, e que fez toda a diferença para a vida da família. Dayane encerra a sua breve fala dizendo que a ação é como uma *"ajuda dos céus"*, pois *"além do dinheiro e da cesta básica, da psicóloga e tal, tem até ajuda pedagógica para as nossas crianças"*.

Ao chegarmos ao final desses breves depoimentos, e refletindo por intermédio das vivências neles contidas, desemboco em um lu-

gar de inquietações múltiplas. Partindo dos dados levantados pelas pesquisas aplicadas à sociedade brasileira, logo constatamos um recorte de classe que se mostra desenhado a partir de categorias como raça e gênero. Tal fato direcionou nossas reflexões para a confirmação daquilo que os estudos decoloniais – e os feminismos a partir deles constituídos – nos dizem sobre a inseparabilidade dos diversos complexos que se interligam de forma a violentar e oprimir todos os indivíduos.

A percepção teórica tecida por Grada Kilomba se soma às apresentadas por bell hooks, María Lugones e Françoise Vergès como aquelas que pensam feminismos que compartilham de visões interseccionais que, juntas, constroem feminismos decoloniais. Para tais teóricas, um feminismo que se queira afirmar decolonial deve considerar as práticas de vida, luta e resistência cotidianas de mulheres negras e racializadas e de mulheres brancas trabalhadoras que compõem as classes mais pauperizadas das sociedades capitalistas neoliberais. Colocando-se dessa maneira, as autoras mostram o quanto é indispensável que as concepções essencialistas de “feminismo” e “mulher”, apresentadas por feminismos hegemônicos, sejam destruídas. Tal como também nos apontam a importância de pensarmos o gênero como a categoria colonial que é. Além disso, é imprescindível uma perspectiva histórica de raça. Esses são os pontos de partida para que possamos compreender que somos sujeitos constituídos sob um projeto moderno colonial que estabeleceu a classificação dos indivíduos entre humanos e não-humanos, organizando, assim, as relações de poder e hierarquias sociais.

Nos diálogos aqui apresentados, partimos da referida concepção de gênero que nos foi imposta e, assim, cremos que essa concepção delineou os papéis sociais pertinentes a cada grupo de indivíduos em nossa sociedade. Dessa forma, buscamos chamar a atenção para as violências, muitas delas sutis, vivenciadas cotidianamente por mulheres que são mães e exercem esse papel de maneira muito solitária, o que acaba conformando e agravando a intensidade das opressões a elas destinadas. Com base nisso, conectamos a proposta a uma pesquisa de doutoramento que objetiva a construção de um novo conceito – a saber, maternidades profanas – que questione a ideia historicamente construída de supervalorização da “maternidade” e da figura da mãe, colocando-a em uma suposta posição de sacralidade no sentido de desenhá-la como missão destinada às mulheres. A referida pesquisa tem por objetivo, a partir de uma perspectiva decolonial, desconstruir tais idealizações, tomando determinadas maternidades como aquelas que, longe de serem valorizadas, são profanadas cotidianamente.

Em suma, as narrativas apresentadas nos convocaram a pensar, entre muitas coisas, as responsabilidades imputadas socialmente às mulheres a respeito do cuidado com o outro. E, aqui, chegamos a um ponto importantíssimo a ser considerado sempre que nos disponibilizarmos a pensar mulheres e maternidades: a falsa, porém não inocente, premissa do cuidado como trabalho não produtivo. A insistência que há do sistema capitalista, constituído com base em um projeto moderno colonial, em tornar invisível o trabalho do cuidado de forma ampla – cuidado com outros indivíduos e, ainda, tarefas

de cuidados com a limpeza e higienização de espaços – tanto no lar quanto fora dele, tem no complexo gênero-raça-classe suas bases muito bem definidas. No Brasil, especificamente, o contexto aponta para um processo evidente de feminização da pobreza, tal qual como para a racialização. Dessa forma, corroborando com as análises de Vergès (2020) em *Um feminismo decolonial*, são as mulheres negras e racializadas que ocupam esse lugar, formando, assim, uma espécie de matriarcado da pobreza.

Não podemos deixar de afirmar que, ao passo que as histórias aqui apresentadas eram vividas, Mirtes, mulher preta e periférica do Nordeste brasileiro, perdia o seu filho Miguel³⁵, de 5 anos, para a estrutura racista que fundamenta a sociedade brasileira, que insiste em não renunciar à sua mentalidade escravocrata. Mirtes é mais uma, dentre tantas mulheres pretas, que chora diariamente a perda dos seus, afinal, não esqueçamos que em nossa sociedade “*nem todas as crianças vingam*”³⁶, e que aquelas famílias que choram por isso são muito bem definidas em sua *outridade* inventada pela colonialidade. Esse choro, esse lamento vem desde aquelas que tiveram suas maternidades transformadas em mera atividade de produção de mão de obra. Seu choro vem desde aquelas que viram seu leite, produzido pelos seus corpos já tão violentados, sendo tirado de seus filhos para alimentar os filhos que não eram seus, lhes privando de qualquer possibilidade de nutrição alimentar e afetiva, lhes privando do aconchego no peito. O lamento de Mirtes vem desde aquelas

35 - Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/peernambuco/noticia/2020/06/05/caso-miguel-como-foi-a-morte-do-menino-que-caiu-do-9o-andar-de-predio-no-recife.ghtml>. Acesso em: 12 dez. 2020.

36 - Referência ao conto de Machado de Assis, Pai contra mãe, já citado anteriormente neste trabalho.

que foram brutalmente separadas de seus filhos, que foram vendidos como mercadoria, sem que lhes restasse nenhuma chance de constituição de laços familiares. O choro de Mirtes ecoa o lamento de todos os ventres de mulheres pretas e racializadas que foram, e ainda são, cotidianamente desumanizadas pela lógica moderno-colonial que fundamenta a nossa sociedade. Mirtes, assim como os demais úteros pretos e racializados de nossa sociedade fizeram ou farão, compartilha de nossas ancestrais toda a dor de quem teve sua maternidade violentamente profanada.

**Reflexões e questões para
a finalização deste texto**

Ao conversar com uma pessoa amiga sobre as agruras da vida e o andamento deste livro, ouvi que os momentos mais difíceis da escrita estão em seus extremos: começar e terminar. De fato, me sinto em lugar de concordância plena e irrefutável diante de tal constatação. Parafraseando Guimarães Rosa, diria que, assim como viver, escrever é um rasgar-se e remendar-se. Rasgar-se e remendar-se. Rasgar-se e remendar-se. Este livro não foi menos difícil que isso. Não me refiro ao fato do trabalho da escrita em si, nem mesmo pelo trabalho de pesquisa. Penso que foi difícil viver mais uma importante etapa de destruição dos conceitos, das autopercepções há séculos e gerações enrijecidas dentro de mim, para alcançar algo que posso sentir como ínfimo, porém, um significativo rasgar-se.

Considero que foi doído sentir, mais uma vez, a carne sendo atravessada e a goela endurecida não permitindo engolir essa dor da vida com facilidade. Mais difícil ainda é saber que, de alguma maneira, outras carnes também serão rasgadas por tudo o que discutimos aqui. Entender que, além de todo o esforço teórico, metodológico, comprometimento acadêmico, as questões todas debatidas falam muito de mim e das minhas vivências, e trazê-las para o campo do debate teórico foi uma decisão de me expor, porém, de uma forma equilibrada, que estivesse sustentada entre a vida e a teoria no campo do debate político. Esforcei-me para fugir da catarse e, ainda assim, rasguei-me de ponta a ponta através desta pesquisa.

Iniciei este escrito com o compromisso de traçar para o interlocutor quais foram os (des)caminhos que me fizeram pesquisadora de uma temática tão sensível e tão peça-chave para compreender

o mundo que habito e componho junto a tantas outras que, como eu, muitas vezes são devoradas pelo fosso da naturalização, que arranca de nossas vivências cotidianas toda a sua roupagem política, cultural, social e, portanto, histórica, a fim de reduzi-las a meras e insignificantes vivências pessoais, naturais e instintivas. Nos tratam como se fossemos a-históricos.

Iniciar desta maneira foi uma tentativa de apontar os caminhos percorridos pela mulher – aquela *mulher universal*, com questões universais e um instinto feminino também universal, que não se percebia portadora de marcas e diferenças, e que eu acreditei por muito tempo ser – até o ponto em que suas experiências foram se esvaziando de sentido quando comparadas ao que diziam que deveria ser. Posto isso, foi quando a mulher começou a sentir suas vivências tão descontextualizadas daquilo que ditavam como o caminho natural que os questionamentos se estabeleceram. Talvez tenham se estabelecido anteriormente, mas a internalização da culpa e da sensação de erro e fracasso foi tão bem embutida pela socialização que eu me recusava a assumir tais questões como algo que merecia atenção. Reconheço, portanto, que sair de uma zona de (des)conforto não é tarefa simples, mesmo que esse lugar só exista por um exercício imaginário – já que nunca consegui me sentir de fato confortável e segura – que insistimos em fazer, em uma tentativa de fuga da cruel realidade.

Dessa maneira, a mulher universal se esforçava na tentativa de seguir pelos caminhos ditados, mas, quanto mais caminhava, menos sentido percebia. Bem como quanto mais diziam que deveria ser

bom, mais as feridas se abriam, e foi assim que a maternidade desabou sobre mim e fez com que eu buscasse me perceber de forma mais categórica, sendo essa uma maneira de compreender o mundo, a minha posição nele e o teor de tudo que me sobrevinha.

Assim, com a experiência da maternidade, algo mudou. Primeiro, percebi que a maternidade esmagou a mulher universal e, depois, com o peso dessa ação, fez vazar pelas frestas de um gigantesco e intransponível muro – o muro da colonialidade – a mulher categórica, específica e localizada, possibilitando formas outras de se perceber no mundo, entendendo a existência de forma mais complexa.

Por isso, considero que foi fundamental ser atravessada por um processo de esmigalhamento e fragmentação. Ver as minhas partes todas soltas tem possibilitado o uso da criatividade no processo de (re)existir e entender que estava mais bem posicionada ao me compreender, de fato e historicamente, deslocada do lugar que a sociedade insistia que eu ocupasse, pois, olhando para a história da sociedade em que vivo e para a história dos povos ancestrais de onde venho, percebi que esse lugar onde insistem em me colocar já estava fadado a não me conter. Assim, após o *rasgar-se*, talvez esse tenha sido o início do meu processo do *remendar-se*.

Com o passar das dores, eu já não era universal e minhas questões já não eram mais particulares. Eu era uma mulher específica, num lugar social específico, vivendo situações muito bem delineadas para que eu não coubesse. Era a *não mulher*, nos *não lugares*, vivendo a *não vida* e as minhas dores nem eram consideradas dores. Eu não era o que deveria ser de fato: não era o jeito certo de ser

mulher, não era o jeito certo de me relacionar, não era o jeito certo de maternar, não era a escolha certa para se viver, enfim, não era a forma correta de ser e estar no mundo. Minha existência, assim como minhas vivências, era defeituosa. Eu era o outro do outro, o oposto da norma, do poder. Sempre me faltava algo e, assim, entendi que eu não traçava caminhos, mas, sim, (des)caminhos. Caminhos outros que explicavam de forma muito mais complexa o concreto da minha existência.

Encarar as questões que me pesaram a partir do momento em que me vi mulher que é mãe foi essencial para que eu pudesse compreender, de forma mais bem delineada, quem eu era no corpo social: uma mulher racializada pertencente à classe trabalhadora e que sempre teve sua vida vivida nas bordas de uma sociedade onde o Estado performa, seja pela sua ação ou omissão, para garantir que estejamos sempre nessa posição subalternizada, sob suas estruturas opressoras.

Não canso de repetir que a maternidade me politizou. Ou, melhor, o que vivi a partir e por meio da maternidade foi tão cerceador que me vi obrigada a me despir das formas de ser e estar que tinham me apresentado até ali para poder, então, seguir de maneira mais fluida. Eu resolvi renunciar à suposta coroação que a maternidade romantizada aos moldes do colonizador europeu fingia ofertar a um grupo específico de mulheres do qual, historicamente, eu e minhas anteriores não éramos parte.

Logo, a consciência de que sou uma mulher periférica foi finalmente encarnada e passou a determinar a minha forma de ler o

mundo, os sujeitos que nele estão e as performances esperadas/exigidas de cada um. Afirmando que foi a maternidade que me trouxe essa consciência; toda sua incompatibilidade me fez entender quem eu sou, de fato.

Mais que as estradas em linha reta oferecidas pelos caminhos, os (des)caminhos trouxeram encruzilhadas, ou seja, muitas possibilidades que podem nos caber oferecendo a oportunidade de complexificar a vida. Creio que complexificar a vida é ser capaz de contextualizá-la, de localizar os sujeitos dentro dela e oferecer ferramentas que facilitem a compreensão do quanto suas vivências pessoais estão diretamente conectadas com o todo e as vivências coletivas, processos esses sempre atravessados pelo tempo e espaço históricos e pelas engrenagens de poder neles constituídas.

Reforço que o pessoal é político e, para que essa afirmação fizesse sentido, precisei, antes de tudo, enxergar o que era o pessoal, e politizá-lo tem sido uma busca árdua, doída e extremamente difícil de administrar, mas que sinto que não sou capaz de abandonar. Tenho caminhado há algum tempo no sentido de me descolonizar e não sei se terei sucesso nessa tentativa, entretanto, por sabedoria ancestral e insistência em seguir (re)existindo, seguirei me perdendo/encontrando. É mais uma etapa do meu eterno *rasgar-se e remendar-se*.

Para chegar até a presente pesquisa, pus à mesa os meus 38 anos de vida e 10 anos de estreia no lugar da mulher-mãe. Nessa conta, entra a experiência de um casamento oficial e duas uniões estáveis mais longas, que considero casamentos também. Três relações que não tinham como funcionar, mas que acabei vivendo por achar que

era o caminho natural a ser seguido, embora fossem experiências incompatíveis com meus desejos mais intensos de liberdade desde o início.

À mesa, estava ainda a fé cristã que a mim foi imposta pela família e, hoje, entendo que foi a principal ferramenta utilizada para a doutrinação das minhas formas de ser e estar no mundo, principalmente no que diz respeito ao fato de eu ser compreendida como mulher. Falo disso porque vejo pertinência dessas experiências com tudo o que foi discutido neste livro e, ainda, para explicitar como o vivido e os lugares por onde andei determinaram cada palavra do que foi teorizado aqui.

A mulher especifica que eu sou hoje já se submeteu a violências de todas as formas: física, psicológica, sexual e moral. E, embora eu não me submeta mais, não quer dizer que elas não seguem acontecendo. A questão é que já não passam despercebidas e, muito menos, descontextualizadas da história e dos processos de subjetivação existentes nesse contexto. Eu vivo a teorizar a vida e isso acontece a despeito da minha vontade. É a minha forma de existir.

Em muitas vezes que falei sobre situações que hoje leio claramente como violentas, recebi uma palavra de descrédito ou naturalização com relação ao relatado, e esse tipo de situação gera em mim uma força, uma energia de movimento e luta que me movimentam absurdamente, entretanto, isso só começou a acontecer quando eu conquistei o discernimento de ler como violência cada uma delas. A raiva é um combustível potente, mas precisei, e ainda preciso, aprender a fazer uso da energia que ela proporciona. Sinto-me a mu-

lher mais potente do mundo quando sou tomada por esse forte sentimento, mas, embora eu tente sempre transformar isso em criatividade para o (re)existir, é frequente me sentir muito esgotada nesse exercício. Espero um dia aprender a transformar o amor em criatividade, mas ainda preciso aprender como praticá-lo na forma que bell hooks nos coloca. Acredito que viver de amor não é uma coisa fácil, mas deveria ser o aprendizado prioritário de todas e todos nós que insistimos em sobreviver.

Penso que seja muito importante ter a percepção para identificar situações de violação em seu cerne, mas isso em si não basta. Mais importante ainda é compreender o que faz com que aquela violação aconteça e, muitas vezes, seja justificada e/ou normalizada. Assim sendo, o presente trabalho traz grande desejo de ser mais uma ferramenta a auxiliar no processo de compreensão histórica do que somos, estamos e sentimos. Guardo o desejo de que, de uma maneira concisa, as reflexões propostas tenham sido (des)caminhos repletos de encruzilhadas para nós, outros e, principalmente, outras, com a finalidade de fortalecermos uma ação-reflexão que incida sobre as estruturas que nos organizam, classificam e hierarquizam socialmente. Talvez eu esteja sendo pretensiosa, mas não me furto em reafirmar que esse é, de fato, um grande desejo, e trabalhei com muito afinco neste livro numa tentativa de viabilizar isso.

Seguindo pelos (des)caminhos de construção do meu pessoal e o peso deste para este trabalho, sou atravessada pela responsabilidade de maternar solamente dois filhos, de protagonizar uma vida acadêmica que muitos não entendem como aconteceu, visto que ela

sempre parece uma roupa que não cabe em um corpo que é diariamente triturado por tantas coisas que tornam sempre tão difícil a fuga dos lugares em que o ser mulher, racializada, pobre, bissexual, umbandista, com uma visão de mundo não monogâmica em curso e, ainda, mãe insiste em me aprisionar. Esse é o lugar de onde penso e existo neste momento e, para buscar um maior alento nas ideias onde vivo, escorrer através das frestas tem sido a melhor saída.

A presente pesquisa começou na vida da mulher que sou e, a partir disso, busquei construir a conexão entre ela e as vivências de mulheres ao meu redor. Na sequência, teci conexões entre tais vivências e a história. Tal escolha forneceu base para o desenvolvimento do trabalho, das reflexões e teorizações nele contidas. Isto é, as teorizações apresentadas partiram das experiências vividas e, assim, podemos dizer que minha vida foi o campo inicial desta pesquisa. Esse momento inicial se deu ao longo do curso de mestrado, entre 2015 e 2016.

Ao longo do doutorado, a pesquisa tomou densidade teórica. Foi o momento em que, lendo com mais discernimento as vivências que protagonizei e aquelas que conheci, fiz análises com base em teorias que considere capazes de trazer compreensão e reflexão para o poder que o social tem sobre as formas que somos e estamos no mundo e, mais que isso, o quanto fica óbvio que tudo o que conhecemos foi projetado para existir e traz em si funções específicas para o funcionamento da sociedade em que vivemos. Trata-se da vivência/experiência suscitando questões que acreditei importantes de serem sistematizadas e debatidas no âmbito do trabalho intelectual.

Contudo, o que seria esse todo em que as frestas por onde esco-ro se formam? Penso que falar disso é apontar para a opção teórico-me-todológica adotada no âmbito deste trabalho, a saber, a decoloniali-dade. Para tal, dedicamos o primeiro capítulo deste livro ao esforço de situar o interlocutor quanto ao lugar de onde refletimos e de que forma construímos o debate.

Quando pensamos sobre todo o processo de construção histórica que deu origem à sociedade em que vivemos, da forma como a co-nhecemos hoje, já é um passo para entender que tudo o que conhe-cemos foi construído em determinado momento histórico e, sendo assim, é determinado por isso. Dessa forma, vimos que foi preciso trazer à discussão uma breve apresentação a respeito dos conceitos e perspectivas engendrados por alguns intelectuais que são parte do grupo chamado Modernidade/Colonialidade, do qual argumenta-se sobre a existência de uma matriz de poder colonial sob a qual o oci-dente foi construído, determinando, assim, um sistema mundo que nos rege e organiza enquanto sociedade até os dias de hoje.

O referido grupo nos direcionou para o que chamamos de giro decolonial ao sistematizar estudos que apontam tanto a Europa quanto a ideia de modernidade a ela ligada, como mitos articulados no interior de uma matriz de poder. Tais mitos tornaram possível uma redefinição da história, apresentando a Europa como centro do mundo, deslocando, portanto, nessa narrativa, o restante do mundo para uma suposta periferia ao redor do centro de poder: os europeus como régua de civilização, razão e progresso; os não europeus como o exato oposto de tudo que Europa e europeus significavam, pontu-

ando que estes são um obstáculo ao fluxo evolutivo da história e ao desenvolvimento das sociedades nela constituídas.

Assim, para que cada um de nós tivesse seu lugar social determinado dentro da matriz de poder colonial, foram criadas duas categorias responsáveis por estruturar a matriz de poder, justificando a suposta inferioridade dos outros inventada.

Portanto, a fim de compreender a diferença colonial como algo que nos submete, Oyěwùmí nos alertou sobre a ideia de “cosmovisão” que compõe o ocidente. Vimos que a socióloga pontua a razão para que a visão seja o sentido privilegiado dentro da lógica colonial moderna, explicando, assim, o funcionamento do que chamamos “diferença colonial”. A visão tem poder numa sociedade onde o corpo é centralizador de ideologias. Da mesma forma, raça e gênero são categorias que marcam os corpos defeituosos, fora da norma. A norma é a não marca, o corpo que não carrega a diferença. A diferença, portanto, se estabelece nos corpos, pois é lá onde é vista, identificada.

Nesse contexto de criação da diferença colonial, a lógica cartesiana vem para desenhar os binarismos e, dentro deles, estabelecer o que seriam as diferenças marcadoras de corpos e definir aqueles que veem e aqueles que são vistos. Dentro do projeto colonial moderno, a branquitude é a norma, a não marca, a não diferença, logo, a raça é a diferença da norma e marca, portanto, os inferiorizados, os passíveis de serem vistos. Da mesma maneira, o gênero fica marcado na diferença sexual dicotômica adotada no ocidente. A regra é o homem, o masculino, o que foge disso será a diferença, a marca

da inferioridade. Assim, os marcadores de raça e gênero deram origem a alguns tentáculos que ficam abarcados em suas estruturas. Foi possível, portanto, perceber que a heteronormatividade e a monogamia como marco referencial de mundo são exemplos desses tentáculos.

Em Lugones, entendemos o gênero como categoria marcadora de diferença e produtora de hierarquias tanto quanto raça, em lugar de somente ser uma das dimensões abarcadas pelas estruturas da matriz de poder colonial, como afirmava desatentamente Quijano em sua teoria da matriz do poder colonial.

A teoria da matriz colonial de gênero apresentada aqui com base nos estudos de Lugones nos mostra o quanto o gênero foi uma forma de privilégio colonial, que, embora determinasse a mulher colonizadora como o outro defeituoso do homem branco europeu, ainda assim oferecia a ela um *status*, um reconhecimento de humanidade que não era permitido aos indivíduos racializados. Tal fato explicitava aos homens racializados que eles não eram homens, ou seja, não eram detentores de masculinidade e do poder patriarcal dela advindo, assim como as racializadas não eram mulheres, mas apenas fêmeas, como em qualquer outra espécie animal. Logo, é possível perceber que à mulher racializada ficou determinada a base da estrutura de hierarquia social: ela era o outro defeituoso do homem branco europeu e, ainda, o outro da sua inferior, a mulher branca colonizadora. Ela era o outro do outro e, até hoje, vivemos sob o signo dessa organização e distribuição de poder.

Retomo Oyěwùmí com o objetivo de expor um exemplo de dis-

cussão que mostra o quanto o discurso e as estruturas de poder colonial foram constituídos num tempo e espaço históricos, o que, em si, mostra que nem sempre nem em todos os lugares a história seguiu o mesmo fluxo.

Em Oyěwùmí, vimos que é possível formas outras de vida e organização social, política e cultural. A nigeriana nos trouxe o exemplo da sociedade Iorubá pré-colonização inglesa e, mais que isso, esquematizou suas reflexões de forma a nos mostrar que a ideia de gênero não existiu sempre em todos os lugares, assim como não teve função de hierarquizar e ordenar toda e qualquer sociedade. Para entendermos esse fato, foi preciso ter consciência de que há uma matriz de poder que desenhou o ocidente, que ela foi criada em determinado instante, que há história antes desse instante e que essas histórias foram soterradas pela matriz colonial.

Trazer para esta pesquisa a perspectiva decolonial contida nas reflexões do grupo Modernidade/Colonialidade – Lugones e Oyěwùmí – foi uma forma que encontramos de desenhar o processo de construção da sociedade em que vivemos dentro desse contexto colonial moderno, pois, para tratar sobre a maternidade e o lugar social que essa instituição determina às mulheres no ocidente e mais especificamente no Brasil, nos conduz a discutir as ideias de gênero, mulher, família, casamento e maternidade. Logo, não vimos melhor maneira de fazermos tal discussão se não voltando para a história que nos constrói.

Tratar de maternidade pelo que vivemos hoje, com a permanência da ideia de que ela é algo natural e inerente às mulheres devido

à sua capacidade biológica reprodutiva, sem entender quais caminhos históricos percorremos para enxergar dessa forma, é seguir andando em círculos, pois não ultrapassamos os limites da matriz colonial de poder para, finalmente, olhar de fora para dentro dela. Logo, seria como olhar de dentro de um cômodo com portas e janelas cerradas e achar que estava a enxergar toda a composição da casa. Por essa razão, buscamos o trabalho minucioso de desenhar para o interlocutor o que poderia ser o ponto de partida mais distante do que vivemos hoje, para, assim, sermos capazes de ter uma visão bem mais plena e complexa. No entanto, não quero afirmar, com isso, que temos a visão final e correta sobre o que discutimos aqui, mas, sim, uma percepção que considera o maior número de elementos possíveis, a fim de recompor o cenário que deu origem à nossa atual sociedade e suas formas de organização e funcionamento.

Após apresentarmos a perspectiva decolonial da história, passamos a discutir, no capítulo 2, as dinâmicas que sustentam a família nuclear patriarcal e envolvem a relação a qual nos interessa neste trabalho, entre mulher, casamento e maternidade. Se anteriormente entendemos como se constituiu a categoria gênero e o que isso representou para nós no interior de um projeto colonial moderno que nos foi imposto, agora, já com a compreensão do que isso significou, adentramos no destrinchar acerca do que significa histórica e politicamente em nossa sociedade as ideias de mulher, casamento, maternidade como bases de sustentação da instituição da família nuclear patriarcal desenhada pelo colonizador europeu e imposta

como modelo a ser reproduzido socialmente no interior da matriz de poder colonial moderna.

Nessa sessão, foi traçado um intenso diálogo a partir da teoria de Zanello sobre como se deu o processo de subjetivação de homens e mulheres em nossa sociedade. Penso que a discussão proposta até poderia ter sido feita partindo dessa teoria de Zanello, porém, tenho a sensação de que seria um pensar de dentro da matriz já estabelecida, o que empobreceria nossa capacidade de compreensão mais profunda sobre a origem do que somos hoje enquanto sociedade. Assim, optei por puxar nossa observação para o início do projeto colonial moderno, as determinações de poder e subalternidade que nele se constituíram, as categorias e agentes sociais que ele delineou, os lugares desenhados para cada um desses, para, finalmente, adentrarmos na matriz e passarmos a refletir conscientemente sobre o que acontece em seu interior.

Vimos que a teoria de Zanello acerca do processo de subjetivação das mulheres apresenta uma metáfora sobre a prateleira do amor, local onde tudo acontece. Antes, aponta que nos subjetivamos com base em dispositivos. Para as mulheres, esses dispositivos são o amoroso e o materno, ou seja, toda e qualquer forma de ser mulher em nossa sociedade é modelada sob o peso desses dois dispositivos. A prateleira do amor é um lugar onde ficamos expostas como objetos, à espera de ser escolhida por aquele que nos retirará dela. Essa espera pela escolha é lida como a forma que as mulheres são validadas socialmente. Existimos como mulheres quando somos validadas pelo olhar do outro que nos escolhe e, dentro de uma lógica que im-

põe a heteronormatividade, esse outro é o homem.

Dessa forma, os lugares na prateleira do amor são determinados sob diversos critérios, dentre eles, o mais importante é o padrão de beleza, que é branco, magro e jovem. Tais critérios comportam uma parcela ínfima de mulheres na sociedade brasileira, onde somos em maioria racializadas e não magras. O fator idade é o único que hora ou outra chega a todas. Observamos que, quanto mais distantes do padrão ideal, mais ao fundo da prateleira somos colocadas e menores são as chances de nossa feminilidade ser confirmada. Parece que não nos afastamos tanto da ideia de que gênero é uma categoria colonial não permitida a todas.

No escopo desta pesquisa, me furtei a tratar sobre algo que há tempos sinto a necessidade de discutir dentro da temática da maternidade, que é a (im)possibilidade afetiva para aquelas que são mães solo. Infelizmente, há ainda muitos estigmas morais em torno das mulheres que são mães e não se encontram mais em um formato de família nuclear com aquele que é genitor de seus filhos.

Em síntese, não precisamos de muito para começar a entender o cenário que aponte; basta ir a qualquer rede social e abrir qualquer conteúdo que fale sobre a vida afetiva de mulheres que são mães solo que tudo fará sentido. Os comentários são encharcados de ódio, misoginia, preconceitos de classe e raça, boa parte proferidos por homens que usam os piores adjetivos possíveis para essas mulheres que são mães e ousam falar sobre afeto e, também, para os homens que, porventura, digam que não veem problemas em se envolver afetivamente com mulheres que são mães.

Sem exageros, as falas são grotescas e embrulham o estômago. Certamente, a maternidade fora dos padrões de família nuclear patriarcal é um dos fatores de grande peso para as mulheres que estão expostas na prateleira do amor à espera de validação e, em breve, pretendo me debruçar sobre essa questão.

Em contexto de prateleira do amor, o *ser escolhida* confere qualidade moral para a eleita, e isso é uma forma social de reconhecer a mulheridade que nela estará contida como uma dignidade que a pessoa carrega. Assim, ser escolhida e se manter sob essa condição envolve um esforço absurdo por parte das mulheres no que tange a suas performances, ou seja, suas formas de ser e estar no mundo. Cada vez mais, dentro de um processo de subjetivação que nos aliena, as mulheres se encolhem para caber em determinadas situações que as tornem louváveis. Ser eleita envolve seguir sendo apta a ocupar esse lugar para ser elevada à categoria de esposa, função essa que é inerente à instituição da família nuclear patriarcal.

Resumidamente, o casamento é o acordo, contrato ou reconhecimento oficial e religioso de que aquela mulher é uma mulher moralmente digna de reconhecimento social. Nessa discussão, Zanello trouxe outras autoras que auxiliaram na contextualização histórica dessa ideia. Assim sendo, Federici nos contemplou ricamente ao traçar a história do advento do capitalismo a partir de uma perspectiva do gênero feminino, fazendo com que fique amplamente compreensível a relação histórica entre a fundação da propriedade privada e o cercamento dos corpos femininos doutrinados pelo casamento e pela maternidade, tendo suas funções sociais muito bem definidas

num processo de divisão sexual do trabalho que nos onera, torna dependentes e absolutamente ocupadas para performar qualquer coisa que difira do papel da *esposa-mãe*.

Ao longo da discussão, entendemos a importância da ideologia cristã para o funcionamento da matriz colonial de poder e, a meu ver, não há célula dessa matriz onde o cristianismo tenha trabalhado com maior força no controle dos indivíduos que através da família e de tudo que se articula dentro dela. Inclusive, a imposição da heteronormatividade e da monogamia como referenciais de ordenamento natural do mundo são os melhores exemplos disso. Em Federici, vimos que a monogamia foi uma forma muito eficiente de cercamento dos corpos femininos, e isso está incutido em nosso processo de subjetivação e tudo que nele há de ser cumprido para uma valoração moral de nossa existência.

Notamos que a heteronormatividade e a monogamia estão postas num contexto em que a dissolução dos laços de solidariedade e a vida comunitária perderam lugar para a privatização da vida pelo nucleamento das famílias, que já não deviam mais ser extensas, mas, sim, reduzidas a um centro, a uma célula nuclear que estaria hierarquicamente no topo de toda e qualquer relação, e aos reprodutores da propriedade privada que dessa célula advinham – a saber, os filhos, os herdeiros.

Em meio a todas essas mudanças historicamente estabelecidas, mecanismos de convencimento foram sendo construídos, a fim de forjar argumentos convincentes e sentidos para a eficácia de tudo que estava sendo construído. O amor romântico teve papel funda-

mental para o sucesso desse novo formato de sociedade, e é assim que a prateleira do amor se estabelece como o lugar de subjetivação das mulheres, aquelas que tiveram seus corpos cercados e doutrina-dos em determinados parâmetros, que, antes de morais, são históri-cos, políticos e sociais.

Após explicar como se dá nosso processo de subjetivação na pra-teleira do amor e pontuar os caminhos a serem percorridos a partir dela, mostrando que, devido ao contexto, o amor acaba sendo identi-tário para as mulheres, vimos Zanello discorrer a respeito do dispo-sitivo materno, que, ao contrário do que poderíamos pensar, não diz respeito somente às mulheres que são mães. Sempre que funções que demandam cuidado e abdicação de si e de suas necessidades são cobradas de sujeitos mulheres, estamos vendo o dispositivo ma-terno em ação.

Assim, notei que a maternidade se configura não somente como um mero detalhe na vida social das mulheres no ocidente, mas, sim, como uma ferramenta importantíssima e extremamente eficiente de controle dos corpos e emocionalidades dessas mulheres, seja pela imposição ou pela negação do direito à maternidade. Não à toa a minha disposição em discutir os lugares determinados pela ins-tituição da maternidade no âmbito da vida em sociedade, pois en-tendo que essa é uma das chaves de compreensão para muitos pro-cessos históricos que nos envolvem. Falar acerca da maternidade, deslocando a discussão para o território do político, é reconhecer os processos de poder nela envolvidos, e, em Zanello, pude fortalecer ainda mais as minhas discussões.

Após fazer conexões entre a ideia decolonial de uma matriz de poder, que nos classificou e hierarquizou socialmente, adentrar nessa matriz e poder perceber as engrenagens de funcionamento da nossa sociedade a partir da ideia de família nuclear patriarcal e de tudo que a ela está ligado, voltamos a Oyěwùmí, trazendo como ilustração de possibilidades outras a ideia de família, casamento e maternidade na Iorubá pré-colonial. A autora oferece uma oportunidade ímpar de compreendermos ainda mais como tudo o que vivemos tem lugar de origem na história, pela ação do homem, e não é, nem de longe, uma organização que se deu naturalmente no tempo.

Seguindo para o terceiro capítulo deste livro, foquei a discussão um pouco mais na temática que o trabalho traz, que é a maternidade. Trouxe uma mudança de perspectiva ocorrida ao longo do desdobramento desta discussão e me esforcei para explicar as mudanças de percepção que foram se constituindo a partir das vivências e das leituras feitas até a seção.

Pensava inicialmente em trabalhar a ideia de maternidades profanas como aquelas que fugiam do modelo da família nuclear patriarcal e colocavam mulheres em situações que transgrediam a ordem para elas estabelecida na sociedade. Com o passar do tempo, com a vivência da crise sanitária global iniciada em 2020, me vendo mãe solo de duas crianças pequenas em um contexto de isolamento social total e com a impossibilidade de qualquer acesso à já escassa rede de apoio que poderia ter, falar de mulheres que optavam pela transgressão de uma suposta moral como ato de descolonização já não fazia mais sentido em minha cabeça. Todos vimos o aumento

das desigualdades e, nesse contexto, o aprofundamento do processo de feminização da pobreza em muitos lugares do globo, incluindo o Brasil, e eu e meus filhos somos parte disso.

Dessa maneira, não conseguia mais pensar em maternidades profanas ou maternidades que profanam, mas, sim, em maternidades que são, cada vez mais, impiedosamente profanadas. Nesse momento, chegou a mim a indicação de um projeto que visava a dar suporte às mulheres que são mães solo no Brasil, durante a pandemia do coronavírus. Era o projeto “Segura a Curva das Mães”.

Embora a situação de vida minha e de meus filhos tenha piorado significativamente ao longo dos dois últimos anos, não precisamos recorrer, de fato, ao auxílio de socorro como o oferecido pelo referido projeto. Entretanto, pude indicá-lo para algumas mulheres próximas, que se inscreveram e tiveram a ajuda concretizada. Nesse cenário, tive a oportunidade de conversar com três assistidas do projeto e, dessa conversa, saiu parte deste trabalho. Era necessário deslocarmos a atenção da discussão naquele momento para o contexto atual de crise sanitária.

Assim, as maternidades profanadas tomaram lugar em minhas reflexões e isso caracterizou uma mudança de perspectiva nesta pesquisa. Considerar as duras realidades que mais se assemelhavam àquela vivida por mim e meus filhos trouxe a sensação de redenção para esta pesquisadora que com vocês dialoga neste momento. Sentia que estava mais uma vez a remendar-me. A sensação de ter em mãos um trabalho no qual seria apresentada uma discussão que nascera na minha realidade concreta, assim como na de tantas ou-

tras semelhantes, e ainda como tem sido há décadas e séculos na realidade concreta de minhas ancestrais, fez com que eu pudesse encarnar cada palavra escrita e cada reflexão tecida. Considero como se, de remendo em remendo, uma bela colcha de retalhos tivesse sido fabricada e pronta para oferecer o alento necessário.

Embora tenha sido um marco de mudança referencial migrar da ideia de maternidades profanas para a ideia de maternidades profanadas, refletir nos conduz por caminhos de fluxo sem fim, e isso fez com que mais mudanças dentro de mim fossem se constituindo. Em determinado momento, deparei-me, nas redes sociais da intelectual indígena Geni Núñez, com um poema de sua autoria, que ordenou o pensamento que eu já vinha moldando e que estava me levando a pensar que nem a ideia de profano nem a ideia de profanado faziam sentido numa cabeça que se esforça para pensar decolonialmente.

Meus olhos não são sagrados, nem profanos. Meus seios não são sagrados, nem profanos. Meus sentimentos não estão só no meu coração, nem meus pensamentos apenas na cabeça. Penso com as mãos, com os cabelos. Sinto com os joelhos e as costas. Nenhum órgão existe sozinho. O útero não gera sozinho, o nascimento também se faz com o corpo todo, com os rins, fígado, estômago. Com ar, água, alimento, rede e carinho. Meu útero não é mais nem menos sagrado que meu cotovelo. Todo binarismo empobrece o mundo. Se uma joaninha, uma gota de orvalho, um tubarão ou formiga são tão sagrados quanto o bicho-gente, não quero lugar vip nos clubes exclusivos da supremacia humana colonial. Da hierarquia do humano entre si e com os demais seres que decorrem todas as violências. Se para ser sagrado nomeiam a tantos seres como profanos, renuncio a ambos. Explodimos esse binarismo em milhões de pedacinhos, celebrando nossa pequenez preciosa e o fim de todo terraplanismo (Núñez, 2021, n. p.).³⁷

37 - Texto retirado do perfil da autora, Geni Núñez, no Facebook. A publicação não

Nesse sentido, entendemos que profano é o exato oposto de sagrado e isso em si fica estabelecido numa lógica colonial que é cartesiana e constitutiva de binarismos. Enquanto pensava nisso, me veio à mente o que disse Clarice Lispector, em sua obra *Perto do coração selvagem* (2019 [1977], p. 53): “Liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome”. Pois o querer genuíno que tenho de me descolonizar um pouco a cada dia me levou a não ver sentido em nomear uma ideia pretensamente decolonial sob a linguagem instituída pelo colonizador.

Por fim, as maternidades discutidas neste trabalho são, de fato, profanadas, porém, a maternidade que desejo que um dia se desenhe fora dos moldes impostos pelo colonizador através de uma matriz de poder, essa ainda precisaremos nomear; precisaremos encontrar palavra que faça sentido num contexto pós-superação da ordem imposta a nossas existências a partir do projeto colonial moderno, e isso será parte deste trabalho, que já começamos dando lugar às discussões propostas, mas sabemos que não teremos olhos para presenciar o fim desse processo. Para mim, se faz suficiente saber que pude colaborar com ele.

A fim de ilustrar e enriquecer nossas reflexões, ainda no capítulo 3, trouxe para o diálogo uma pesquisa que abarcou a temática da maternidade, porém, fez isso no campo da psicologia, o que sempre me interessou, e, por essa razão, contei com Zanello e suas reflexões ao longo do trabalho. O referido trabalho se debruçou em casos de mulheres mães denunciadas ao sistema de garantia de direitos da

está mais disponível no perfil da autora.

criança e do adolescente sob a acusação de agressão aos filhos. A opção de trazer essa pesquisa para o nosso diálogo se deu pelo fato de ela se ligar totalmente ao que aqui foi proposto. Pensar a instituição da maternidade em nossa sociedade e os lugares que ela delinea para as mulheres que são mães. Compreendi ser de grande importância trazer um trabalho onde temos como pano de fundo, porém, não como um simples detalhe, a atuação do Estado como o que chamo de agente profanador de maternidades.

Na sequência, trouxe as análises que tive a oportunidade de construir em diálogo com três mulheres assistidas pelo já citado, aqui, projeto “Segura a Curva das Mães”. Essas análises, assim como a pesquisa sobre as mães denunciadas por agressão, mostram as performances do Estado com relação à maternidade. Nesse caso, a postura foi de total descaso e abandono de milhares de famílias monoparentais chefiadas por mulheres.

Em ambas as situações apresentadas, fica explícito que o Estado, com relação às maternidades – e não falamos de qualquer maternidade, falamos de maternidades muito bem marcadas por critérios sociais de raça e classe – ou performa omissão ou performa ação no sentido de controlar e doutrinar os comportamentos exigidos às mulheres mães em nossa sociedade. Infelizmente, ainda precisaremos caminhar muito na luta para que políticas públicas de suporte à maternidade sejam efetivadas tanto no campo jurídico quanto, principalmente, na vida prática. Até lá, como vimos, seguiremos com nosso compromisso de não deixar de falar sobre as violações nesse âmbito, com o intuito de conseguir amplificar nossas vozes em bus-

ca de mudanças que são urgentes para toda a sociedade.

Enfim, chegamos à última etapa do texto, que tem a finalidade de comunicar, de forma esquematizada, as conclusões alcançadas ao longo da pesquisa. Com base no todo aqui exposto e considerando as emoções e sensações que as reflexões aqui trazidas me provocaram, arriscaria ser inflexível em dizer que, a meu ver e de acordo com tudo que pensei e vivi ao longo desses últimos anos de vida e pesquisa, o problema da maternidade é o ocidente. Hoje, ter consciência de que, indo ao lugar que Oyěwùmí nos apresentou, olhar para as múltiplas formas de organização de povos originários que ainda estão ao nosso redor e saber que, se não hoje, num passado não tão distante, muitos deles não se organizavam com base numa ideia de raça, de gênero, de família nuclear monogâmica e heteronormativa, desconhecendo uma divisão sexual do trabalho, já é uma forma de pensarmos o quanto de normas nos foi imposto e afeta nossas vidas ao longo de alguns séculos. Pensar a instituição da maternidade e os lugares sociais que ela determina, buscando compreender como isso foi estabelecido, nos leva à possibilidade de transpor esse estabelecimento.

Neste trabalho, que se propôs a falar de maternidades e que teve uma discussão de conceitos e categorias, considerando o contexto histórico em que foram construídos, nos deparamos com o quanto a função do cuidado imposta às mulheres gera um fosso de desigualdades sociais, violação de direitos e integridade de mulheres e crianças, e ainda cunha um intenso processo de adoecimento mental que não é individual, mas, sim, coletivo e social.

Ao entender como a vida é gerada e organizada dentro de uma matriz colonial moderna, fica fácil inferir que os processos de adoecimento mental têm grande possibilidade de se instalarem. No caso da maternidade e do peso que essa função representa à vida das mulheres, seja da forma que for, é quase impossível não trazer marcas que, além de sociais, são emocionais e psicológicas. Está tudo errado. A privatização da vida em pequenos núcleos é algo que estava fadado ao fracasso desde o início e, por essa razão, a construção de narrativas que nos convençam a estar nesse modelo de vida social sem questioná-lo.

Pensar que um casal ou uma única parte deste seja plenamente capaz de cuidar e educar indivíduos saudáveis e funcionais é um delírio do ocidente, e a forma como família, casamento, maternidade se organizavam na Iorubá pré-colonial é um excelente exemplo de que a saída é o coletivo.

A não monogamia política e o anarquismo relacional podem ser uma forma de começarmos a minar as estruturas sociais vigentes e superar a hierarquia do núcleo familiar patriarcal, que serve de modelo de reprodução social. Assim, podem ser uma forma de (des)hierarquização da vida em todo os âmbitos, a começar pela instituição da família.

Sim, falo aqui pelo fim da família, e isso não tem nada a ver com pregar o fim do amor, do afeto e das parcerias. Muito pelo contrário: é sobre buscar formas outras de se relacionar com o mundo superando toda e qualquer organização que produza hierarquias e centralização de poder. Para pensar numa maternidade que seja coleti-

va, precisamos, antes, coletivizar todo o restante da vida.

Pensar uma maternidade que seja decolonial é pensar em um movimento, ou pequenos movimentos, que rompam com todas as bases estruturantes do colonialismo. Não conseguiremos alcançar uma maternidade decolonial sobre as instituições da família nuclear patriarcal, o casamento e a divisão sexual do trabalho. Romper com a ideia da propriedade privada é central nesse processo, e descolonizar os afetos e as emocionalidades está diretamente ligado à superação da propriedade privada.

A noção de privatização dos afetos, da vida, das experiências e dos corpos tem relação direta com a violência doméstica, e digo isso não para justificar situações de violência, mas, sim, com o intuito de olharmos mais atentamente para todo o processo que desemboca nelas. No caso da maternidade, a sobrecarga, o esgotamento, a falta de possibilidade de buscar uma vida digna podem estar inclusos nos contextos de agressão em suas mais variadas formas.

Como já dito, sinto que a não monogamia política e o anarquismo relacional são os caminhos mais efetivos para alcançarmos modos de vida coletivizados, incluindo a maternidade. É importante reforçar que a não monogamia política deve ser compreendida como um marco de referência para a forma como nos relacionamos com o mundo do qual somos parte; não tem a ver com relações afetivo-sexuais e a quantidade de envolvidos nela. A não monogamia política não é o casal, topo da hierarquia, detentor do poder, multiplicado em maiores quantidades, mas, sim, a descentralização do sexo no processo de valoração das relações, inclusive destruindo toda e

qualquer hierarquia entre elas. Por fim, pensemos se seria possível seguirmos, nós mulheres, sendo subjetivadas numa prateleira do amor que nos impõe critérios calculadamente inalcançáveis à maioria, num contexto social em que a vida, em todas as suas esferas, se dá coletivamente.

Encerro afirmando que, na minha concepção, a saída é o coletivo. No capitalismo, liberdade tem a ver com individualidade, mas, em uma perspectiva decolonial, podemos pensar a liberdade como a construção de vínculos coletivos não hierarquizados baseados no apoio mútuo, construindo redes onde não haja a privatização do cuidado e dos afetos. Uma rede onde somos responsáveis uns pelos outros. Somente dessa maneira poderemos começar a pensar em maternar decolonialmente.

Referências

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BEZERRA, Priscilla. **O filho é da mãe?** Fortaleza: Substância, 2017.

BEZERRA, Priscilla; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Maternidades profanadas em tempos de pandemia: coletividades que acolhem como prática decolonial de apoio mútuo. **Revista Estudos Culturais**, Naguanagua, v. 13, n. 26, p. 115-136, 2020.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patrícia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades**: os limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORTÉS, Juan Carlos Pérez. **Anarquía relacional**: la revolución desde los vínculos. Madri: La Oveja Roja, 2020. (Colección Narrativa).

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGUÉL, Ramon; TORRES, Nelson Maldonado. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkis; GOMEZ, Diana; LUGONES, María; OCHOA, Karina. Reflexões pedagógicas em torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces. *In*: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

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

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas: da idade média aos dias atuais**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização Flávia Rio, Márcia Lima. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Crítica de Ciências So-**

ciais, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 14 maio 2020.

HOOKS, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução Bhuvli Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 8. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAGO, Mara Coelho de Souza; NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2021.v16.34439>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/34439>. Acesso em: 21 dez. 2022.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do coração selvagem**. [Digital]. Rio de Janeiro: Rocco Digital, p. 53, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. DOI:

<https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 2 fev. 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 52-83.

MACHADO, Maria Helena P. T. Mulher, corpo e maternidade. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MATERNIDADE NEGRA na pandemia. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (21 min). Publicado por Joyce Salvador. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AD-Sl-r_3Fc. Acesso em: 9 ago. 2020.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. *In*: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (org.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2014.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Tradução Marco Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: coloniali-**

dade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NÃO MONOGAMIA e a artesanania dos afetos. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (65 min). Publicado pelo canal Till Reason Do Us Part. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q-pkvp2W4sw&t=44s>. Acesso em: 18 nov. 2021.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do re-florestamento do imaginário. **ClimaCom**, Campinas, ano 8, n. 21, 2021. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>. Acesso em: 6 jun. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção da mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEPETELA. **Lueji**: o nascimento de um império. [Digital]. São Paulo: LeYa, 2015. p. 422.

PINTO, Mãe Flávia. **Salve o matriarcado**: manual da mulher búfala. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los coquistados**. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; Flacso, 1992. p. 437-449.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SILVA, Aline Xavier da. **Mães ofensoras**: loucas? más? uma releitura de gênero. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/22260><http://dx.doi.org/10.26512/2016.08.D.22260.pdf>. Acesso em: 19 maio 2021.

TAKAZAKI, Silmara Simone; TAVARES, Jéssica Cristina; LONGHINI, Geni D. Núñez (org.). **Não monogamia LGBTQ+**: pensamento e artes livres. [Digital]. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

VASALLO, Brigitte. **Pensamiento monógamo, terror poliamoroso**. Madri: La Oveja Roja, 2018.

VASALLO, Brigitte. **Abrir amores, fechar fronteiras?** Tradução Fernanda Regaldo. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Maternidade negada. In: PRIORI, Mary Del (org.); PINSKY, Carla Bassanezi (coo.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. 4. reimp. São Paulo: Contexto, 2017.

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

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

