

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Saada Zouhair Daou

Corpos que não se sujeitam

DOUTORADO EM DIREITO

São Paulo

2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Saada Zouhair Daou

Corpos que não se sujeitam

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Marcio Pugliesi.

São Paulo

2021

Saada Zouhair Daou

Corpos que não se sujeitam

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Direito.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Meu vocabulário não comporta a gratidão que sinto pelo apoio que recebi de algumas pessoas, pessoas estas sem as quais o desenvolvimento desta tese não teria sido possível. Encontrei, nos seres que listo a seguir, incentivo, afeto e força, como também as críticas de que eu tanto necessitei ao longo da elaboração deste trabalho.

Ao meu pai, Zouhair Amin Daou, agradeço por ter me incentivado e me fornecido os meios para obter os estudos aos quais ele não teve acesso, por ter me ensinado a, como ele, enfrentar as tempestades, ao invés de temê-las, sem jamais perder a ternura e a apreciação pela beleza que há nos aspectos mais simples da vida.

À minha mãe, Margareth Carneiro Simão Daou, agradeço por ter me ensinado que o amor pode resistir mesmo em meio às adversidades e diferenças, pela sua ética do cuidado e por ter estado ao meu lado mesmo quando não fui forte como ela me ensinou a ser.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Marcio Pugliesi, agradeço pelas lições, paciência e pela confiança manifestos ao longo deste trabalho. Agradeço, acima de tudo, por ele inspirar não só a mim, como também a inúmeras outras pessoas, ao ser um exemplo de coragem e comprometimento intelectual e político, mantendo ainda uma postura de humildade tão rara em pessoas que atingem o seu nível de excelência.

Às minhas irmãs, Layla e Jéssica, minhas melhores amigas, por não se conformarem com a dominação masculina da qual foram alvo, por serem justas, leais, estudiosas e, por nós três caminharmos juntas, amparando uma a outra com a bruta sinceridade e o doce amor fraterno sempre presentes entre nós.

Ao meu irmão e à minha cunhada, Osmar e Rebeca Daou, bem como aos meus sobrinhos, Arthur e Henrique, pelo afeto e companheirismo que sei que sempre cultivaremos entre nós, apesar de todas as nossas divergências.

Aos meus professores do curso de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, particularmente aos Professores Luis Sérgio Fernandes de Souza, Willis Santiago Guerra Filho, Tércio Sampaio, Clarice Von Oertzen e Claudio De Cicco, pelas lições, provocações e ensino crítico, que paulatinamente implodiram e continuarão a implodir tantos dos meus preconceitos e do meu senso comum teórico, bem como a me ajudar na contínua reconstrução da minha mente e da minha práxis.

Entre os professores da Pós-Graduação da PUC-SP, agradeço também e, especialmente, às professoras Silvia Pimentel e Monica Melo, pelas contribuições e sugestões, feitas na fase de qualificação deste trabalho, que espero ter seguido na medida das minhas possibilidades.

Não poderia deixar de agradecer especificamente pela grande oportunidade que tive de aprender e receber críticas construtivas da Professora Silvia Pimentel, referência para o movimento feminista brasileiro e, certamente, para minha vida.

Às professoras Mônica Conrado e Luanna Tomaz, por terem transformado minha visão de mundo e meu feminismo durante a matéria “Feminismos do Sul Global”, cursada na Universidade Federal do Pará, bem como por serem referências de brilhantismo acadêmico e engajamento político.

Ao Rui de Oliveira Domingos, chefe da Secretaria da Pós-Graduação em Direito, por ser tão humano, comprometido e eficiente, mesmo depois de ter acompanhado centenas, quiçá milhares, de pós-graduandos ao longo dos anos.

A todos os meus amigos e pessoas pelas quais nutro afeto ou pelas quais já cultivei amizade em certo ponto de minha vida. Meus amigos são pessoas que escolhi, que escolho e que escolheria quantas vezes pudesse, cujas trajetórias acompanho e celebro e que, especialmente no último ano, por meio de seus gestos e palavras, inspiraram-me com suas próprias vidas a seguir desejante e a ter esperança, mesmo em meio a tantas perdas e ao apocalíptico cenário pandêmico no qual temos insistido em tentar sobreviver porque ainda acreditamos que haverá carnavais futuros nos quais celebraremos, audaciosamente e juntos, a vida. Obrigada, Nara Watrin, Lucas Rezende, Danielle Mello, Camille Castelo Branco, Felipe Cruz, Roberta Damasceno, Hannah Lobato, Felipe Matos, Rodrigo Febrônio, Júlia Bessler, Laura Raffanti, Sandra Lurine, Andreia Pinto, Andrea Leal (*In memoriam*), Alisson Monteiro, Kelly Serejo, Rodrigo Santana, Vinicius Benício, Luana Gaia, Ingrid Reale, Melina Koudela, Anderson Araújo, Yara Gomes, Rodrigo Saccomani e Márcia Tojal.

Aos meus alunos, com os quais tanto aprendi nos últimos anos, especialmente ao Clóvis Parente, que nunca faltava minhas aulas de Filosofia e que se foi prematuramente antes que eu pudesse assistir às aulas que ele ministraria.

Às feministas e aos corpos transgressores e desviantes que vieram antes de mim e aos que caminham ao meu lado, por terem transformado seus ideais em vida e ação e, com isso, parafraseando o poeta Antonio Machado, criado caminhos ao caminhar.

RESUMO

O presente trabalho, por meio de pesquisa bibliográfica, analisa se uma forma jurídica construída em torno da categoria do sujeito de direito, fruto da Modernidade ocidental, pode abarcar corpos para os quais a forma jurídica não foi pensada e que foram historicamente excluídos da categoria do sujeito de direito. Para tanto, demonstro como a forma jurídica incorporou a categoria do sujeito universal moderno e como esta categoria foi excludente, descumprindo sua promessa de universalidade. Com isso, passo a analisar como as mulheres se tornaram sujeitos de direito, demandando incessantemente este reconhecimento pela forma jurídica. Este caminho é percorrido com o objetivo de confrontar a forma jurídica, mais especificamente a categoria do sujeito de direito, com os corpos que não se sujeitam à ordem sexo/gênero/desejo e com os corpos nos quais inscreve-se a categoria “mulher”, uma vez que estes corpos parecem constituir um desafio para a própria manutenção da forma jurídica centrada em categorias ocidentais modernas. Interessou-me, portanto, ao longo deste estudo, analisar quais as consequências da incorporação de um sujeito mulher em uma forma jurídica pensada para um sujeito universal, pensada para homens livres e iguais, bem como se a forma jurídica comporta a desessencialização do sujeito mulher operada pela teoria *queer* de Judith Butler. Acredito que estes questionamentos são importantes na medida em que muitos esforços de grupos historicamente inferiorizados com auxílio do Direito têm se concentrado em reivindicações jurídicas, o que demonstra que é necessário compreender as nuances do relacionamento entre a forma jurídica e estes corpos, que não se sujeitam às categorias modernas e, conseqüentemente, como concluo neste trabalho, não se sujeitam à própria forma jurídica, ao menos sem perderem algo neste processo de sujeição.

Palavras-chave: sujeito universal; sujeito de direito; forma jurídica; Modernidade; teoria *queer*; mulheres.

ABSTRACT

The present work, through bibliographic research, analyzes whether a legal form built around the category of the subject of law, a product of western Modernity, can encompass bodies for which the legal form was not thought and that were historically excluded from the category of subject of law. Therefore, I demonstrate how the legal form incorporated the category of the modern universal subject and how this category was exclusive, breaking its promise of universality. Thereat, I proceed to analyze how women became subjects of law, ceaselessly demanding this recognition by the legal form. This path is traced with the aim of confronting the legal form, more specifically the category of the subject of law, with the bodies that do not subject to the order sex/gender/desire and with the bodies in which the category women is inscribed, since these bodies seem to be a challenge for the very maintenance of a legal form centered on modern western categories. Ergo, throughout this study, I was interested in analyzing the consequences of the incorporation of the subject woman in a legal juridical form designed for a universal subject, for free and equal men, as well as if the legal form involves encompasses the desensitization of the woman subject operated by Judith Butler's queer theory. I believe that these questions are important insofar as many efforts focused on legal claims have been made by groups historically downgraded with support of the law, which demonstrates that it is necessary to understand the nuances of the relationship between the legal form and these bodies, which are not subject to modern categories and, consequently, as I conclude in this work, are not subject to the legal form itself, at least without losing something in this process of subjection.

Keywords: universal subject; subject of law; legal form; Modernity; queer theory; women.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O SUJEITO “UNIVERSAL” MODERNO	12
3 COMO AS MULHERES SE TORNARAM SUJEITAS(OS) DE DIREITO	35
3.1 Escolhas teóricas e metodológicas	35
3.1.1 Cultura, civilização e ondas feministas.....	35
3.1.2 Uma história do sujeito de direito mulher escrita por uma feminista.....	42
3.2 O sujeito de direito mulher	51
4 CORPOS QUE NÃO SE SUJEITAM À FORMA JURÍDICA	96
4.1 O sujeito mulher em crise	96
4.1.1 Corpos que não se sujeitam.....	100
4.2 A forma jurídica e o sujeito mulher	120
5 CONCLUSÃO	128

1 INTRODUÇÃO

“Some people think little girls should be seen and not heard
 But I think ‘oh bondage, up yours!’
 One-two-three-four!”
 (Oh bondage! Up yours!, X-Ray Spex).

“Este livro se pediu uma liberdade maior que tive medo de dar.
 Ele está muito acima de mim. Humildemente tentei escrevê-lo.
 Eu sou mais forte do que eu.”
 Clarice Lispector

“Let's face it. We're undone by each other. And if we're not,
 we're missing something. If this seems so clearly the case with
 grief, it is only because it was already the case with desire. One
 does not always stay intact. It may be that one wants to, or does,
 but it may also be that despite one's best efforts, one is undone,
 in the face of the other, by the touch, by the scent, by the feel,
 by the prospect of the touch, by the memory of the feel. And so
 when we speak about my sexuality or my gender, as we do (and
 as we must), we mean something complicated by it. Neither of
 these is precisely a possession, but both are to be understood as
 modes of being dispossessed, ways of being for another, or,
 indeed, by virtue of another.”
 Judith Butler

A angústia que mobilizou a escrita desta tese surgiu quando li um verso de Adrienne Rich, que colocou em poesia algo que, há muito, atormentava-me, sem que eu conseguisse sequer compreender ou verbalizar o incômodo. Neste verso, Rich (1986, p. 239-252) afirma que “... no woman is really an insider in the institutions fathered by masculine consciousness”, o que me levou a questionar se as mulheres poderiam ser efetivamente contempladas por uma forma jurídica pensada e construída para o sujeito universal.

Já adianto, aqui, a resposta, tal qual os grandes romancistas russos faziam em suas obras, acreditando que conseguiriam, mesmo compartilhando antecipadamente o fim, manter o interesse dos seus leitores: não, as mulheres e outros corpos desviantes do sistema sexo/ gênero não conseguem ser *insiders*, ao menos nesta instituição que é a forma jurídica concebida a partir dos preceitos (e preconceitos) da modernidade ocidental. É que, para serem *insiders*, precisam se sujeitar à forma jurídica, sujeição esta que pode acabar conformando violentamente estes corpos a uma instituição não pensada para incluí-los.

Adianto ainda que este trabalho não tem a mesma qualidade ou erudição dos grandes autores russos, mas que, ao longo dele, cometo esta e outras ousadias porque, durante toda minha vida acadêmica, ansiei pela liberdade prometida àqueles que chegam ao ponto de praticar esta ação de, a um só tempo, audácia e humildade intelectual, que é escrever uma tese.

A angústia que desencadeia esta tese é o aperfeiçoamento de outra, que tem me acompanhado desde que formei consciência de que sou mulher e do que isso significava e significaria em minha vida. Os discursos biologizantes que falavam de minha delicadeza e vulnerabilidade “naturais” simplesmente nunca me convenceram. Nunca compreendi como do falo¹ poderia emanar qualquer autoridade inata. Os papéis de gênero sempre me pareceram uma imposição e, na juventude, percebi que as pessoas que mais fizessem o imposto parecer natural seriam premiadas com a aceitação social e, as piores, punidas com exclusão ou marginalização.

No entanto, nunca consegui me conformar com o que era imposto e esperado de mim e das outras pessoas que me cercavam. Cresci vendo mulheres em duplas e triplas jornadas, assoberbadas, inferiorizadas, reféns dos papéis sociais impostos e a todo momento preocupadas em manter magreza e boa aparência. Cresci vendo homens recalçando qualquer traço de feminilidade que os faria parecer fracos e os adoecimentos provocados pelo sufocamento destes traços de suas identidades.

Na juventude, adorava proferir discursos inflamados e rasos sobre igualdade de gênero e sobre importância do feminismo, movimento com o qual tive contato por meio do *riot grrl* – segmento categorizado como punk rock feminista –, que contemplava meu inconformismo juvenil e que segue contemplando várias das minhas angústias feministas até hoje. Assim como o movimento *riot grrrl* foi criticado por não dar atenção às demandas de mulheres negras, minorias sexuais e proletárias, também meu feminismo, durante muito tempo, padeceu destas características.

Ao adentrar o curso de Direito, contudo, percebi que não havia nenhuma declaração expressa sobre a inferioridade da mulher no ordenamento jurídico. Pelo contrário, já existia um texto constitucional que, em seus primeiros artigos, declarava que homens e mulheres eram iguais em direitos e obrigações (art. 5º, inciso I, da CF). Só posteriormente soube de tudo que foi feito pelo movimento feminista para que esta igualdade estivesse plasmada no texto constitucional. Passei, ingenuamente, a crer que seria necessário apenas conformar o ordenamento jurídico ao texto constitucional, que completava duas décadas quando ingressei na graduação. Contudo, se o ordenamento jurídico estava ao nosso lado, o que nos mantinha

¹ Compreenda-se “falo” como “um conjunto de significações atribuídas ao pênis.” (RUBIN, 2017, p. 41).

então nessa posição social de inferioridade? E, principalmente, por que a forma jurídica, por vezes, não dava resposta satisfatória às demandas feministas?

Na pós-graduação, percebi que muitos temas só poderiam ser profundamente compreendidos a partir do gênero. Ao estudar a história dos feminismos e a construção do conceito “gênero”, notei que vários direitos das mulheres eram conquistas históricas muito recentes e que eram narradas, no Direito, de maneira apolítica. Em 2013, teve início uma Primavera Feminista, que revelou a insatisfação de tantas e tantas mulheres com os papéis delas esperados, com a violência que sofriam, com as variadas opressões ainda enfrentadas, entre tantas outras insatisfações que acompanham aquelas que não se submetem. Assim, o debate sobre as relações de gênero, que nunca havia cessado na academia, voltou com força ao grande público. As relações de gênero, desde então, têm sido postas cada vez mais em pauta e as flores e discursos genéricos e generalizantes que recebíamos para celebrar o dia das mulheres têm diminuído ou nos são entregues com um certo constrangimento e muitas ressalvas.

Enquanto isso, o neoconservadorismo da extrema direita foi se tornando cada vez mais forte mundialmente e, entre suas principais pautas, há precisamente o desejo de barrar e retirar as conquistas de minorias. Os direitos das mulheres e demais minorias estão ameaçados e grande parte dos esforços feministas se concentram em demandas jurídicas. No entanto, o que o Direito – mais especificamente, esta forma jurídica – ainda pode nos fornecer? Isto é, uma forma jurídica concebida a partir do pensamento moderno e para o sujeito universal comporta sujeitos outros que foram historicamente marginalizados, patologizados e inferiorizados por meio de instrumentos modernos?

Interessa-me abordar, neste trabalho, por meio de pesquisa bibliográfica, mais especificamente, duas questões que tenho por urgentes: I) Quais as consequências da incorporação de um sujeito mulher em uma forma jurídica pensada para um sujeito universal, pensada para homens livres e iguais?; II) A forma jurídica comporta a desessencialização do sujeito mulher operada pela teoria *queer* de Judith Butler ou comporta apenas um sujeito mulher universal? Ou sequer comporta o sujeito mulher universal? Acredito que estes questionamentos são importantes na medida em que muitos esforços feministas têm se concentrado em reivindicações jurídicas e que é necessário saber os limites deste relacionamento e, especialmente, em que aspectos ele pode ser pernicioso.

Um dos papéis da crítica, especialmente da Teoria Crítica Feminista ou do campo que é chamado de *Feminist Jurisprudence*, é o de apontar os limites da forma jurídica. Nesse sentido, parece-me relevante analisar se a forma jurídica comporta as pautas feministas nascidas nas últimas décadas, mais especificamente se comporta os saltos teóricos efetuados pela teoria

queer e quais as implicações do sujeito mulher ter sido incorporado como sujeito de direito em uma forma jurídica não concebida para esta incorporação. O Direito é um instrumento no qual muitas mulheres depositam suas forças e esperanças e, se a posição social das mulheres hoje, no mundo ocidental, é inegavelmente uma posição de maior liberdade, muito disso se deve às conquistas jurídicas alcançadas por meio de inúmeros esforços feministas.

Desta forma, ao longo deste trabalho, confronto a forma jurídica e, mais especificamente, a categoria do sujeito de direito com os corpos que não se sujeitam à ordem sexo/gênero/desejo e com os corpos nos quais se inscreve a categoria “mulher”. Ou seja, interessa-me aqui tensionar os próprios alicerces da forma jurídica, mais precisamente o importante alicerce que é o sujeito de direito, no intuito de descobrir os limites desta forma.

2 O SUJEITO “UNIVERSAL” MODERNO

Todo texto começa de algum ponto. Nos textos acadêmicos, procura-se justificar este ponto para fugir da arbitrariedade que não nos pertenceria. Começo² então analisando criticamente a Modernidade e seus efeitos sentidos até hoje (PUGLIESI, 2009, p. 101). Interessam-me, especialmente, neste capítulo, a construção do sujeito universal operada pela Modernidade e seus impactos na forma jurídica.

Isso porque a categoria “sujeito” impacta na construção do conhecimento, especialmente do conhecimento jurídico, uma vez que o ordenamento jurídico brasileiro foi elaborado em torno do sujeito “universal” – rebento da Modernidade, criando seu próprio sujeito universal, o sujeito de direito.

Uma das grandes mudanças provocadas neste período, por meio das revoluções liberais e iluministas, foi a tentativa de desfazimento dos privilégios advindos com o nascimento, ou seja, o combate aos poderes até então conferidos à aristocracia. O discurso propulsor destas revoluções disseminou a concepção de que, com a derrocada dos privilégios da nobreza e do absolutismo, todos se tornariam livres e iguais.

Várias e das mais diversas ordens foram as causas que levaram às revoluções burguesas. Inúmeros fatores sociais, econômicos e políticos vão paulatinamente se somando até chegar ao ponto de ocasionar uma revolução. No entanto, a partir da Modernidade, as revoluções vão adquirir potência com projetos teóricos que lhes ditam os caminhos e/ou utopias. Nesse sentido, segundo Burns:

Todos os grandes levantes sociais dos tempos modernos têm tido o seu fundamento de causas intelectuais. Para que um movimento possa atingir as proporções de uma verdadeira revolução é necessário que se apoie num corpo de idéias (*sic passim*) que forneçam não só um programa de ação mas também uma visão gloriosa da nova ordem a ser por fim instaurada. [...] A sua realização passa a ser aceita como um objetivo em si e conquista o devotamento dos homens como o evangelho de uma nova religião. (BURNS, 1972, p. 597)

Em termos filosóficos, os pensadores que fundamentaram estas revoluções centraram seu pensamento na racionalidade do homem. O próprio Estado, até então absoluto, passa a se justificar a partir da vontade geral dos homens (ROUSSEAU, 1996) ou para garantir aos homens seus direitos naturais (LOCKE, 2019). O mundo passa a ser concebido a partir da

² Falo em começo porque afinal, tudo que veio antes foi, na realidade, escrito depois precisamente com a finalidade conferir uma estrutura e justificativa para as palavras que se seguirão. Me apetece a ideia de compartilhar com o leitor como se deu a construção desta tese. Nos meios acadêmicos, a introdução, o resumo, etc. costumam vir por último. Este foi, portanto, o início. Espero que as formalidades da introdução e do resumo já tenham habituado o leitor às colocações que se seguirão.

consciência do homem. O evangelho da Modernidade prega que o homem é um ser racional e que a racionalidade humana é o centro justificador do mundo. Tudo que não se submete à racionalidade humana é núneno, isto é, aquilo que não pode ser conhecido (KANT, 2011).

Assim, se outrora a Filosofia se preocupava com o mundo platônico das ideias ou com explicações sobre a existência e os mandamentos do Deus cristão, a partir da Modernidade, a Filosofia passa a girar em torno do que o homem moderno pode conhecer (fenômeno) e do que ele, individualmente, tem direito. É inclusive o acordo racional dos homens que passa a ser a principal justificação/legitimação da existência do Estado, estabelecido nas mais diversas formulações do contrato social. O homem deixa de servir à pólis e passa a servir a si, a se preocupar mais com seus interesses do que com os do grupo a que pertence. Isso só se acentua com a disseminação do capitalismo e com o que, tempos depois, Weber (2014) diagnosticará como a ética protestante, a partir da qual o sucesso financeiro e profissional do sujeito passa a ser visto como recompensa divina em vida e tido como uma representação de seu caráter, diferente da ética católica, dominante na Idade Média, que proclamava haver virtude na pobreza.

O que define, entretanto, esse sujeito pretensamente universal em torno do qual o mundo passa a girar? A resposta que me vem à mente hoje e que talvez venha à mente da grande maioria das pessoas, em pleno século XXI, é a de que, por se tratar de algo universal, inclui a todos os seres humanos. Hoje, a palavra “todos” é vista como uma totalidade que independe de raça, gênero, orientação sexual, país de nascimento ou classe social.³

Ocorre que os eventos históricos que sucederam as revoluções liberais foram deixando muito evidente quem eram aqueles que não se incluíam na categoria de sujeito ou que não eram sujeitos de direito plenos. Assim, quando Olympe de Gouges (1748-1793) ousou questionar isso durante as revoluções burguesas, foi punida pelo “despautério”. Ela participou ativamente da política revolucionária e foi assassinada pela própria Revolução Francesa por ousar fazer seu próprio discurso iluminista contra o derramamento de sangue, a pena de morte e todas as formas de opressão – incluindo a das mulheres e dos escravos –, o que fez elaborando a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791) e outros textos políticos contestando a ordem vigente. Olympe de Gouges foi levada à guilhotina em 03 de novembro de 1793 pelos seus escritos (ROBERTS, 1992, p. 199) e, de certa forma, também por romper com seu “papel” que, segundo Rousseau (1990, 1979, p. 306), era o de agradar e servir o homem.

³ Ou talvez só tenha se tornado moralmente condenável excluir os referidos grupos explicitamente.

Embora as revoluções burguesas tenham contado com a participação de mulheres para sua realização, elas não partilharam com as revolucionárias as conquistas da época⁴. Nas palavras de Beauvoir (2009, p. 164): “Poderíamos imaginar que a Revolução transformasse o destino feminino. Não foi o que aconteceu. A revolução burguesa se mostrou respeitosa das instituições e dos valores burgueses”. Será necessário que as mulheres se unam em movimento próprio para reivindicar seus direitos, além da contribuição de uma série de contingências – como o incentivo à participação das mulheres brancas no mercado de trabalho em tempos de guerra em razão da falta de mão de obra do sexo masculino –, para que elas conquistem direitos políticos básicos como o sufrágio universal, tema este que abordarei melhor em outro capítulo.

Aliás, é importante destacar que a gênese da Modernidade e do capitalismo não deu apenas seguimento à dominação masculina (e a outras formas de opressão), mas reestruturou-a, conferindo-lhe novos fundamentos e, de acordo com Federici (2017), acentuando-a. A autora demonstra que a dominação masculina não é apenas legado de um mundo pré-moderno, mas que um dos pilares da construção da sociedade capitalista foi precisamente a discriminação contra as mulheres. Nessa linha, verifica-se que, durante a transição do feudalismo para o capitalismo, ocorreu a desvalorização do trabalho reprodutivo⁵, que passou a ser mistificado como uma vocação natural e como um “trabalho de mulher” (FEDERICI, 2017, p. 145).

Esta transição se caracterizou pelo processo de acumulação primitiva, definido por Marx (2013) como o pecado original do capitalismo, que envolveu o cercamento das terras comunais e a destruição da economia de subsistência dos trabalhadores, o que os tornou dependentes do salário. Assim, o trabalho reprodutivo realizado pelas mulheres, por não ser produtor de mercadoria, passou a ser desvalorizado e deixou até mesmo de ser visto como trabalho, tornando homens e mulheres dependentes dos poucos salários recebidos apenas pelos homens,

⁴ Olympe de Gouges não é uma figura isolada. Muitas mulheres contribuíram ativamente para a eclosão e consolidação da Revolução Francesa, estando ativamente presentes na tomada da Bastilha (em 14 de julho de 1789) e nas mais diversas facetas do movimento revolucionário, inclusive nos âmbitos mais violentos (BASSERMANN, 1968, p. 298 - 299). Quando estas mulheres se perceberam excluídas dos direitos que supostamente seriam estendidos a todos e passaram a questionar o ocorrido, elas foram silenciadas pelos próprios revolucionários, que determinaram o fechamento das associações femininas (por meio do decreto 9 Brumário, ano II, de novembro de 1793) e até mesmo proibiram (em 1795, durante a Convenção Nacional) as mulheres de se reunirem em grupos de mais de cinco (mulheres) e de frequentar as assembleias, principais locais de decisões políticas deste período (HUNT, 1991, p. 26)

⁵ Trabalho reprodutivo pode ser compreendido como: “a manutenção e a reprodução da vida, em nível diário e geracional. [...] Reprodução social designa a forma na qual o trabalho físico, emocional e mental necessário para a produção da população é socialmente organizado: por exemplo, preparo da comida, educação dos jovens, cuidado dos idosos e doentes, assim como as questões domésticas e todo caminho até as questões de sexualidade” (Aruzza, 2015, p. 55). A desvalorização do trabalho reprodutivo, ainda predominantemente realizado apenas ou em maior parte pelas mulheres, pode ser observada ainda hoje e continua sendo um dos fatores que contribui para a perpetuação da desigualdade de gênero.

o que foi imprescindível para a consolidação do capitalismo.⁶ Mesmo hoje, diga-se de passagem, ainda se desconsidera o fato de que todo trabalho produtivo depende do reprodutivo (FEDERICI, 2017, p. 181-190).

Ao mesmo tempo, durante os séculos XVI e XVII, os métodos contraceptivos e o controle do parto foram retirados das mãos das mulheres, sendo aquelas que dominavam estas técnicas acusadas de bruxaria e condenadas às fogueiras. O capitalismo disciplinou e dominou o corpo da mulher, transformando-o em “instrumento para a reprodução do trabalho e para expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação” porque, inicialmente, dependia de farta mão de obra humana para sua consolidação (FEDERICI, 2017, p. 178). Não surpreende, portanto, que o desenvolvimento capitalista tenha sido acompanhado pelo crescimento populacional (FEDERICI, 2017, p. 179).

Tampouco é coincidência que a caça às bruxas tenha ocorrido durante a formação do capitalismo e do pensamento filosófico-científico moderno (FEDERICI, 2017, p. 297). A caça às bruxas – esta guerra contra as mulheres – muito revela sobre a transição para o sistema capitalista de produção e para a Modernidade, uma vez que ela exacerbou o controle dos corpos das mulheres pelos Estados, retirando delas o controle do próprio corpo e da própria reprodução, conforme já mencionado, além de ter sido determinante para a destruição do poder social das mulheres, que foram demonizadas e se tornaram reféns de denúncias anônimas por parte de quem quer que desagradassem (FEDERICI, 2017, p. 30). Foi neste contexto, mais precisamente “nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade”, levando ainda à infantilização legal das mulheres, que passaram a ser imbecilizadas pela lei e consideradas incapazes de realizar atos da vida social sem o amparo de um homem (FEDERICI, 2017, p. 234).⁷

⁶ Sobre o tema, Federici (2017, p. 232) aponta que: “Como demonstra essa breve história das mulheres e da acumulação primitiva, a construção de uma nova ordem patriarcal, que tornava as mulheres servas da força de trabalho masculina, foi de fundamental importância para o desenvolvimento do capitalismo. Sobre esta base, foi possível impor uma nova divisão sexual do trabalho, que diferenciou não somente as tarefas que mulheres e homens deveriam realizar, como também suas experiências, suas vidas, sua relação com o capital e com outros setores da classe trabalhadora. Deste modo, assim como a divisão internacional do trabalho, a divisão sexual foi, sobretudo, uma relação de poder, uma divisão dentro da força de trabalho, ao mesmo tempo que um imenso impulso à acumulação capitalista. Devemos enfatizar este ponto, dada a tendência a atribuir exclusivamente à especialização das tarefas laborais o salto que o capitalismo introduziu na produtividade do trabalho. Na verdade, as vantagens que a classe capitalista extraiu da diferenciação entre trabalho agrícola e industrial dentro do trabalho industrial [...] atenuam-se em comparação às extraídas da degradação do trabalho e da posição social das mulheres. Conforme defendi, a diferença de poder entre as mulheres e homens e o ocultamento do trabalho não remunerado das mulheres por trás do disfarce da inferioridade natural permitiram ao capitalismo ampliar imensamente ‘a parte não remunerada do dia de trabalho’ e usar o salário (masculino) para acumular o feminino”.

⁷ Sobre a degradação social e infantilização legal das mulheres durante a gênese do capitalismo e da Modernidade, Federici (2017, p. 199-204) explica que: “Não é surpreendente, então, diante da desvalorização do trabalho e da condição social femininas, que a insubordinação das mulheres e os métodos pelos quais puderam ser ‘domesticadas’ estivessem entre os principais temas da literatura e da política social da ‘transição’. As mulheres

O tratamento conferido pela Modernidade às mulheres não é, portanto, consequência de um curso histórico linear, afinal, “como os demais fenômenos sociais, também o patriarcado⁸ está em permanente transformação.” (SAFFIOTI, 2015, p. 48). Na Modernidade, a opressão às mulheres ganha novos contornos, contornos modernos, ainda que reproduzindo preconceitos antigos. E o que mais me interessa aqui é que a inferiorização e o controle das mulheres se legitimam a partir da forma jurídica. A Medicina também contribuiu sobremaneira para esta inferiorização legitimada, tendo em vista que o estudo da anatomia e da fisiologia confirmaram a suposta inferioridade feminina, conferindo pretensos fundamentos científicos às colocações feitas sobre as mulheres desde a Antiguidade grega. O corpo da mulher continuou a ser tido como mero ambiente necessário para a formação do espermatozoide masculino, considerado então o único responsável pela forma e pela vida do ser gestado (ANDERSON; ZINSSER, 1989, p. 96-99).

A condição das mulheres tornou evidente a inconsistência do discurso iluminista moderno e sua pretensão de universalidade. Nas palavras de Crampe-Casnabet (1991, p. 370):

Se o discurso iluminista se dirige a todos os homens, ele só pode manter-se na dimensão do universal. Desta inevitável consequência surgem, necessariamente, dificuldades – também elas inevitáveis – uma vez que, finalmente, quem tem direito ao universal? Em princípio, todos os seres humanos e, mais geralmente, todos os seres racionais cuja existência, além da humanidade, podemos racionalmente supor. Todos os homens são por natureza iguais em direitos, e é exatamente porque este princípio foi ocultado na história que será necessário em 1789 torná-lo público, declarando-o solenemente. [...] E, no entanto, forçoso é reconhecer que o universal é habitado por uma contradição interna. Supõe-se que ele é válido para todos, mas, de facto, representa o privilégio de alguns.

A Modernidade, ainda que amparada teoricamente no discurso iluminista que se pretendia universal, excluiu a maior parte dos seres humanos de sua universalidade. Para

não poderiam ter sido totalmente desvalorizadas enquanto trabalhadoras e privadas de toda sua autonomia com relação aos homens se não tivessem sido submetidas a um imenso processo de degradação social: e, de fato, ao longo dos séculos XVI e XVII, as mulheres perderam terreno em todas as áreas da vida social. Uma destas áreas-chave pela qual se produziram grandes mudanças foi a lei. Aqui, nesse período, é possível observar uma constante erosão dos direitos das mulheres. Um dos direitos mais importantes que as mulheres perderam foi o de realizar atividades econômicas por conta própria, como *femmes soles*. Na França, perderam o direito de fazer contratos ou de representar a si mesmas nos tribunais, tendo sido declaradas legalmente como ‘imbecis’. Na Itália, começaram a aparecer com menos frequência nos tribunais para denunciar abusos perpetrados contra elas. Na Alemanha, quando uma mulher de classe média tornava-se viúva, passou a ser comum a designação de um tutor para administrar seus negócios. Também foi proibido às mulheres alemãs que vivessem sozinhas ou com outras mulheres. No caso das mais pobres, não podiam morar nem com suas próprias famílias – afinal, pressupunha-se que não seriam adequadamente controladas. Em suma, além da desvalorização econômica e social, as mulheres experimentaram um processo de infantilização legal. A perda de poder social das mulheres expressou-se também por meio de uma nova diferenciação sexual do espaço. Nos países mediterrâneos, as mulheres foram expulsas não apenas de muitos trabalhos assalariados, como também das ruas, onde uma mulher desacompanhada corria o risco de ser ridicularizada ou atacada sexualmente.”

justificar tamanha contradição, foram criados subterfúgios. Assim, enquanto os modernos bradavam que todos os sujeitos são livres e iguais, o que permanecia nas entrelinhas em relação às mulheres é que elas não seriam consideradas iguais aos homens porque não eram sujeitos plenos.

Logo se vê que o sujeito universal não incluía outro gênero que não o masculino.⁹ O sujeito universal é, portanto, homem.

Acho particularmente curioso como a língua portuguesa faz com que, a um só tempo, o termo “sujeito universal” pareça tratar apenas de homens, uma vez que está no masculino e, por outro, permita-nos acreditar que as mulheres também estão incluídas por inexistir o substantivo “sujeita” formalmente no léxico brasileiro. A língua brasileira gera esta confusão principalmente porque, para nos referirmos a um grupo em que haja um homem, mesmo que os demais membros do grupo sejam milhares de mulheres, referimo-nos a este grupo no masculino. Passam a ser “eles” e não, “elas”.

Quando minha professora, do que à época se chamava de ensino fundamental, ensinou isso à minha turma, lembro-me perfeitamente de ter sido tomada por um sentimento de injustiça que eu então não sabia nomear. Recordo-me que fomos aumentando os números para saber se a regra permaneceria a mesma caso estivessem presentes mil, um milhão, um infinito de mulheres. Provocou estranhamento às meninas da turma saber que a regra se confirmava mesmo assim. E os meninos estufaram os seus peitos recém-injetados de importância. Mais tarde, já no mestrado, compreendi a razão de ser deste fenômeno por meio de Bakhtin, que me ensinou que: “Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade” (BAKHTIN, 2006, p. 31).

Não é difícil perceber, nesse sentido, que a linguagem ocidental ainda produz e reflete as opressões que marcam a História do Ocidente. A própria escrita científica padrão é formulada como se os textos partissem de um sujeito neutro e universal, razão pela qual tanto se escreve na terceira pessoa do plural. É por isso – e por outros motivos que ficarão evidentes ao longo deste texto – que escrevo também em primeira pessoa. Com isso, não quero produzir uma nova regra e dizer que se deva escrever em primeira pessoa, mas mostrar que a linguagem é também um produto da epistemologia de que se utiliza.

Entretanto, mesmo com todas as limitações da linguagem e mais especificamente do léxico brasileiro, muitas das quais não posso superar simplesmente por deixar de me expressar em terceira pessoa, ela continua sendo a forma de comunicação oficial e preciso dela para

⁹ Esclarecerei a minha concepção sobre gênero mais adiante. Isso demandará um espaço que esta parte do trabalho ainda não comporta.

comunicar o que pretendo, paradigma que Rich (1971, p. 18) expressa de forma poética: *“knowledge of the oppressor/this is the oppressor’s language/yet I need it to talk to you”*.¹⁰

E se a linguagem produz e mascara as violências de gênero, não se pode desprezar o fato de que ela é ainda mais feroz com as de raça. Associa os negros e suas características ao ruim/mal, levando à conclusão de que o que é branco é bom. Exemplifico com as palavras/expressões “mulata”¹¹, “denegrir”¹², “meia tigela”¹³ e “a coisa está preta”¹⁴. Encarar a linguagem, um dos principais instrumentos de criação humana, como neutra, só beneficia aqueles que não são cotidianamente feridos pela sua pretensa neutralidade, que “coincidentalmente” nunca associa o padrão hegemônico ao que há de ruim. É preciso desvelar os significados históricos ocultos na linguagem porque, ao mesmo tempo em que ela é nosso principal instrumento de expressão, não se pode olvidar que *“A language is a map of our failures”* (RICH, 1971, p. 18)¹⁵.

A linguagem contemporânea ainda mascara a histórica exclusão do negro da categoria do sujeito universal criado pela Modernidade, mesmo dos negros do gênero masculino. Desse modo, percebe-se que aqueles “que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas significam, têm uma história” (SCOTT, 2019, p. 49). Tudo – e especialmente a promessa de liberdade e igualdade para todos materializada na linguagem – levava a crer que os negros também seriam libertados das hierarquias monárquicas e feudais que já não mais tinham compatibilidade com o Estado Moderno. Contudo, diferentemente do branco, o negro foi historicamente visto como propriedade privada e não, como sujeito, mesmo com a entrada na Modernidade. Isso é bastante revelador da importância que tem a categoria na qual cada ser é enquadrado.

Retrato de como a Modernidade pouco altera a situação dos negros é que ainda havia escravidão à época das revoluções burguesas em que todos foram declarados “livres” e “iguais”, sendo a Revolução Haitiana duramente combatida por pretender a confirmação dos enunciados

¹⁰ Em tradução livre: “conhecimento do opressor/esta é a linguagem do opressor/mesmo assim eu preciso dela para falar com você”.

¹¹ O sentido pejorativo da palavra “mulata” advém do fato de que, em países europeus, o termo se referia ao “filhote macho do cruzamento de cavalo com jumenta ou de jumento com égua” (GÉLEDES, 2020).

¹² A palavra “denegrir”, que é sinônimo de difamar, traz a conotação de que o que é negro é ruim, ofensivo (GÉLEDES, 2020).

¹³ O termo “meia tigela”, que se refere a algo que é medíocre, foi uma expressão que surgiu com o fato de que os negros forçados a trabalhar nas minas de ouro que não conseguiam alcançar o que era imposto recebiam apenas meia tigela de comida como punição (GÉLEDES, 2020).

¹⁴ A expressão “a coisa tá preta” associa o ser/estar negro a uma situação ruim ou até mesmo perigosa (GÉLEDES, 2020).

¹⁵ Em tradução livre: “Uma língua é o mapa das nossas falhas”.

revolucionários liberais. A Modernidade ocidental esteve, portanto, disposta a revelar a inconsistência de suas promessas para impedir uma efetiva universalização de direitos.

A Revolução Haitiana é significativa do destino dado àqueles que pretendiam as conquistas da Modernidade que não foi pensada para incluí-los. Diferente das revoluções liberais europeias dos séculos XVII e XVIII, a haitiana partiu dos escravos. Em 1804, os haitianos fizeram sua própria revolução e declararam sua independência conclamando que “as promessas de liberdade e igualdade universais fundadas pela Revolução Francesa fossem estendida a eles” (ALMEIDA, 2019, p. 27). Contudo, os haitianos acabaram punidos por seguirem o mesmo caminho dos revolucionários franceses. Foi imposta ao Haiti uma série de sanções financeiras por parte da própria França, sob pena de não ser reconhecida a independência haitiana. O preço pago pelo Haiti pela sua independência foi alto. O país teve que indenizar a França, o que consistiu até mesmo em reparar aos proprietários “expropriados” de seus escravos.

Assim, apesar de todo o potencial que tinha o Haiti, exemplificado pela vanguardista Constituição de 1805, em que se “aboliu a escravatura, como também autorizou o confisco de terras dos colonos franceses, decapitando pelo caminho grande parte da classe dominante; aboliu a distinção entre nascimentos legítimos e ilegítimos”, o fato de o país já ter começado sua história de independência com enormes dívidas internacionais destruiu sua economia e o prejudica até hoje (MBEMBE, 2018, p. 38). Este fato histórico é bastante simbólico das limitações da proposta de liberdade e igualdade universais feita pelos revolucionários liberais, especialmente pelos franceses.

Nesse sentido, embora os séculos XVIII e XIX sejam marcados pela abolição da escravidão pelo mundo, nunca é demais lembrar que isso não implicou na abolição do racismo, que apenas encontrou novos fundamentos. Se, na Antiguidade, o estranho era o estrangeiro, e se, na Idade Média, o estranho era o que adorava um Deus diferente, a Modernidade precisou encontrar seus próprios fundamentos para legitimar o racismo e o sexismo e para justificar o fato de que, se todos eram livres e iguais, alguns eram mais iguais que os outros (ORWELL, 2007). Não afirmo aqui que antes da Modernidade não havia opressão racial e sexual. É evidente que havia. Contudo, os discursos justificadores pré-modernos eram diferentes, especialmente porque não buscavam se legitimar racionalmente através do Direito, da Medicina e de outras instituições, que ganham cada vez mais relevo a partir da Modernidade.

As revoluções liberais provocaram a reorganização do mundo, culminando no fim do sistema feudal e dos Estados absolutistas. Para tanto, ampararam-se na existência de uma razão humana universal que, por estar presente em todos os homens, impediria que determinados

homens racionais fossem subjugados por outros homens igualmente racionais, que teriam apenas nascido em famílias diferentes. Por oportuno, registre-se que, desde a Antiguidade, já havia a noção de racionalidade, mas a racionalidade moderna, especialmente a partir de Kant (2012), ganha novos significados. Racionalidade passa a ser sinônimo de autonomia (auto + *nomos*), cujo significado etimológico é o de dar normas a si próprio (KANT, 2010). Trata-se de uma racionalidade individualista a partir da qual as normas têm que passar pelo julgamento do sujeito (moderno) para se tornarem legítimas.

Todo ser humano racional teria direito à liberdade e à igualdade. Entretanto, se a racionalidade constitui o sujeito moderno, a suposta ausência dela é o que constitui o outro, o que constitui o não sujeito, aquele que não tem direitos ou que não tem os mesmos direitos do sujeito.

Dessa forma, não é coincidência que, após a paulatina abolição da escravidão pelo mundo, tenham emergido teorias raciais científicas, já obsoletas na Europa, visando fundamentar o racismo, que obviamente já era um velho conhecido do mundo ocidental, “recebendo, no entanto, uma entusiasta acolhida, em especial nos diversos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa, que na época se constituíam enquanto centros de congregação da reduzida elite pensante nacional.” (SCHWARCZ, 1993, p. 22-29). O próprio conceito científico de raça foi introduzido na literatura especializada no século XIX, por Georges Cuvier, “inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

No Brasil, as elites encontraram fundamento em teorias como a do positivismo antropológico para legitimar a manutenção do estado de coisas e para rechaçar os discursos emergentes de uma sociedade em que brancos e negros fossem considerados iguais – cuja possibilidade de concretização, mesmo em se tratando de uma igualdade apenas teórica, aterrorizava-as (BENTO, 2002, p. 35). O positivismo antropológico descrevia os não brancos e as mulheres como portadores de uma racionalidade reduzida. Se antes os negros eram tratados como objetos por não possuírem “almas”, a Modernidade passa a justificar a perpetuação do racismo na suposta incapacidade do negro para desenvolver plenamente a racionalidade. E aqueles que recusassem e transgredissem os papéis impostos, reivindicando agir como o sujeito-homem, estavam sujeitos aos espaços destinados aos desviantes, os presídios e manicômios – instituições totais por excelência, destinadas não a tornar estes sujeitos autônomos, mas a fazer

com que os transgressores se tornassem corpos dóceis e submissos aptos a performar os papéis que a sociedade havia designado para eles (GOFFMAN, 2019; FOUCAULT, 2007).¹⁶

Com auxílio do positivismo antropológico, ganhou força, na academia e fora dela, o discurso de que os homens estariam biologicamente determinados a ter maior força física, excessiva racionalidade e uma libido incontável. Em sentido oposto, a constituição biológica das mulheres (brancas) as levaria a ser recatadas, infantis, mas ao mesmo tempo maternais¹⁷, portadoras de pouca libido e de crises hormonais que as tornavam muito sensíveis e afetavam o pleno exercício da razão (SOIHET, 2001, p. 363). Os negros, retratados como uma raça inferior pela mencionada teoria, seriam desprovidos do total livre-arbítrio, preguiçosos, feios e responsáveis pela degenerescência do país (RODRIGUES, 2011, p. 13-24; SCHWARCZ, 1993, 17-36). Já das mulheres negras, exigiam-se características contraditórias, esperando-se que elas fossem fortes para serem exploradas e, ainda assim, submissas, por serem mulheres (DAVIS, 2016).

O sujeito universal, portanto, necessita ser de uma raça superior em que a racionalidade floresça. O sujeito universal é, portanto, um homem branco¹⁸.

Foi necessário justificar a desigualdade que se impôs a alguns e isso foi feito caracterizando determinados grupos como humanos menos perfeitos (as mulheres brancas) ou como apenas parcialmente humanos ou até mesmo bestas (os negros e as negras), tornando-os não sujeitos, constituindo-os como o “outro”, sempre definido pelas suas características faltantes em relação ao sujeito-modelo. É que, conforme aponta Federici (2017, p. 386), “não é possível impor-se sobre outras pessoas sem rebaixá-las a um ponto em que até mesmo a possibilidade de identificação torna-se inviável”.

Várias mulheres, ao longo da história, vão tentar arduamente demonstrar que possuem e sempre possuíram a mesma racionalidade que os homens, mas que não lhes eram (e ainda não são) igualmente fornecidos meios para aperfeiçoar essa racionalidade (WOLLSTONECRAFT, 2016). Ao longo do último século, um dos principais feitos dos feminismos foi o trabalho árduo desenvolvido no sentido de mostrar que vários estereótipos atribuídos às mulheres, tais como o

¹⁶ Não é coincidência que ainda hoje o racismo se expresse por meio da tentativa de bestializar os negros, comparando-os aos macacos, numa evidente desumanização e retirada da qualidade de sujeito.

¹⁷ A dominação masculina continuamente imputou às mulheres categorias contraditórias. É difícil imaginar como uma só pessoa pode ser infantil e maternal ao mesmo tempo ou, ao menos, infantil e boa em maternar e gerenciar uma casa. Talvez quem não saiba nada sobre maternar e gerenciar uma casa possa realmente ter acreditado que essas atividades eram apenas uma continuação do brincar com bonecas. Não raro as opressões e os papéis que foram relegados aos grupos não são minimamente coerentes. Este me parece ser um caso em que isso fica evidente.

¹⁸ O conceito de raça aqui utilizado é aquele que a vê como um fenômeno relacional. A biologia não determina o que é raça. Cientificamente, está provado que não há nada que permita a diferenciação social entre raças. As diferenciações realizadas ao longo dos séculos advêm da cultura e do desejo de dominação, hoje mais conhecidos como racismo.

mito do amor materno, o amor aos trabalhos domésticos, além de tantos outros, não são características biológicas ou parte de uma famigerada essência feminina, mas que não passam de construções sociais que foram (e ainda são, mesmo que em menor medida em alguns países) ensinadas e impostas reiteradamente durante longos períodos de tempo, ao ponto de parecerem “naturais” – o que pode ser condensado na mais canônica frase de Beauvoir (2009, p. 361) e, quiçá, dos feminismos¹⁹: “não se nasce mulher, torna-se mulher”. As ciências sociais e biológicas constataram que o comportamento das mulheres, dos negros e de outros tantos grupos não é inato, mas, sim, “reação secundária a uma situação” (BEAUVOIR, 2009, p. 14).

Já Fannon (2008, p. 33) retrata claramente como o negro foi historicamente bestializado e como ele precisa se comportar de uma determinada forma em suas relações com o branco para que seja tratado como sujeito, uma vez que “sua inferioridade passa pelo crivo do outro”, pelo “olhar branco” (FANNON, 2008, p. 104), o que, diga-se de passagem, continua a ocorrer mesmo após a pretensa superação do racismo pelos ordenamentos jurídicos dos países ocidentais. O sujeito universal é um modelo no qual muitos não sujeitos tentaram demonstrar que se enquadravam para alcançar o mesmo tratamento, os mesmos direitos. Alguns, até hoje, precisam demonstrar que se enquadram.

Não é incomum ver uma mulher ser desqualificada por ser muito sensível e até mesmo “histérica”. Conforme já apontei anteriormente, a linguagem é sempre construída a partir de um lugar e de uma visão de mundo, então creio que não será nenhuma surpresa para o leitor que a palavra “histérica” surgiu precisamente como termo médico utilizado por Hipócrates, que a considerava uma perturbação, característica das mulheres, advinda de um movimento anormal que levava sangue do útero para o cérebro – essa dita morada da razão (BELINTANI, 2020; ANDERSON; ZINSSER, 1989, p. 96-99). Então, levou algumas décadas, séculos e milênios para que mulheres conseguissem finalmente ser consideradas racionais, embora ainda hoje a racionalidade das mulheres seja facilmente contestada, especialmente quando elas fazem algo que desagrade os homens.

A racionalidade dos negros também está em permanente análise. Neste país, homens negros ainda são tratados como “criminosos natos” animais pelos institutos de controle e cotidianamente mortos em intervenções policiais, enquanto mulheres negras recebem menos

¹⁹ Falo em feminismos e não em feminismo porque “es difícil hablar de ‘feminismo’ em singular ya que existen distintas corrientes. Es precisamente su pluralidad ideológica y de prácticas la que permite comprender como y qué tan profundamente la ideología patriarcal permea todas las cosmovisiones, el conocimiento y hasta nuestros sentimientos más íntimos. En el marco de esta diversidad hay consensos y disensos al igual que em cualquier outra corriente de pensamento.” (FACIO; FRIES, 2005, p. 264). Compreendo por feminismos, neste trabalho, o conjunto de teorias e movimentos que lutam pela liberdade e contra a inferiorização social dos sujeitos aos quais se atribui a categoria “mulher”.

anestesia durante o parto, evidenciando a persistência de estereótipos raciais (e racistas), como o da forte “mãe preta” denunciado por Lélia Gonzalez (1982). Os estereótipos atribuídos historicamente aos negros são também uma forma de lhes retirar a humanidade e, conseqüentemente, a racionalidade. Isso porque os estereótipos representam uma negação de autonomia aos negros, impossibilitando-os de serem reconhecidos a partir das individualidades/identidades que cada ser deve poder criar para si, “pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter” (KILOMBA, 2019, p. 39).

Como habitante de um país racista, cotidianamente vejo negros e negras terem que ser sempre cordiais – mesmo com quem os trata como se inferiores fossem – para não serem vítimas de tratamentos violentos (especialmente por parte das instituições de controle social, sendo que aqui me refiro principalmente à Polícia) e assegurar a esta sociedade racista que são seres racionais e não, animais imprevisíveis. A cordialidade é praticamente uma forma de sobrevivência e autopreservação que, ao mesmo tempo, aniquila a liberdade individual e a escolha da identidade própria, um alto preço que várias pessoas negras parecem pagar para tentar escapar dos perversos efeitos do racismo. Jovens negros são ensinados a sempre sair de casa portando documento de identificação e a tratar a polícia com respeito e obediência. Enquanto mulher branca burguesa, nunca temi uma abordagem policial. Aliás, em toda minha existência, nunca fui submetida a uma.

A própria vida profissional passa pela constante emulação de padrões e comportamentos “masculinos” e “racionalis”. As vestimentas com cortes masculinos são tidas como mais formais; os cabelos negróides são tidos como informais, “desarrumados”. A cultura europeia é associada ao refinamento e é aquela da qual brasileiras e brasileiros gostam de se mostrar conhecedores com o nada discreto intuito de transparecer intelectualidade, diferente do que ocorre com as demais, que são consideradas culturas exóticas e menores, e não, um paradigma de racionalidade e refinamento. O espaço profissional é tido como um lugar para a razão – característica associada ao gênero masculino –; jamais, para a emoção. Esses padrões encontrados facilmente na vida cotidiana me parecem servir para ilustrar os impactos da Modernidade e de suas categorias em nossa sociedade.

Afeita a rótulos, a Modernidade também foi produtora de verdades sobre a sexualidade. Criou nomenclaturas e categorizou as práticas sexuais. Novamente, ressalto que não são os modernos os primeiros a condenar práticas não heterossexuais, mas que, na Modernidade, esta persecução ganha um fundamento específico e tipicamente moderno, o científico. Nesse sentido, se na Idade Média a homossexualidade é pecado; na Modernidade, ela é doença. Até

muito recentemente, em 1975, diga-se de passagem, a homossexualidade ainda figurava no rol de doenças mentais e, mesmo hoje, ainda é estigmatizada (PRECIADO, 2020, p. 26-27).²⁰

A Modernidade, por ser dependente de mão de obra para a crescente industrialização que ocorreu em seus primórdios, necessitava de sexualidades úteis que, assim como as fábricas, produzissem o máximo possível de mercadoria, só que, neste caso, de mercadoria humana. Mais filhos, produzidos por relações heterossexuais, significavam mais mão de obra.

Nesse sentido, Adrienne Rich (2012, p. 3) vê a heterossexualidade como uma instituição política, reforçada pelas macropolítica e micropolítica, pela mídia, pelas relações sociais e pela legislação. E se, atualmente, a não heterossexualidade tem sido cada vez mais aceita, ela geralmente passa pelo rompimento de um *script*, de um modelo que se imaginou que o sujeito seguiria. É necessário declarar-se não heterossexual. Além disso, cada vez mais cedo é exigido que se saiba a categoria a que se pertence e a aceitação dos não heterossexuais talvez não passe apenas pela ética, mas pelo desejo mercadológico de estimular relações não produtoras de mão de obra – hoje, já existente em excesso em um mundo a cada dia mais tomado pela inteligência artificial (PUGLIESI, 2015).

Trabalhei em uma faculdade onde também funciona uma escola. Certo dia, estava almoçando sozinha quando não pude deixar de ouvir a conversa de jovens de 13/14 anos que analisavam a que categoria eles e seus colegas pertenciam. Ouvi frases do tipo: “X é bi”, “já Y é gay”, “mas acho que Z só pode ser lésbica”, “e você W, o que você é?”. Não estou aqui a julgar a orientação sexual de pessoas que nem conheço. Podem muito bem passar a vida toda tendo exatamente a orientação sexual que disseram ter, mas achei curiosa a necessidade e, até mesmo, a pressão pela autodefinição desde o início da adolescência, tendo tanta vida pela frente. Hoje, exige-se uma autodefinição desde muito cedo.

²⁰ O Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (2020) conta um pouco do tratamento patologizante que foi e ainda é dado a orientações sexuais não heterossexuais: “A homossexualidade deixou de ser considerada transtorno mental em 1973 quando a Associação Americana de Psiquiatria decidiu retirá-la do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM). No entanto, continuou na lista de doenças mentais até 1990, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou a versão 10 da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). Embora isoladamente deixasse de ser definida como doença, esta orientação sexual permaneceu conectada a uma linguagem patologizante por meio de categorias que a associam a distúrbios mentais. Diante desse cenário, um grupo de trabalho, comandado pela psicóloga e epidemiologista Susan Cochran (UCLA) e o psiquiatra Jack Drescher (NY Medical College) - do qual faz parte Alain Giami (INSERM, França), pesquisador convidado no Programa da Cátedra Francesa da UERJ -, está propondo a eliminação de qualquer vínculo entre orientação sexual e doença para a edição 11 da CID. Na CID-10, o capítulo 5 (Doenças Mentais e Comportamentais) define, através das categorias F66, três transtornos ligados à orientação sexual: “sexual maturation disorder”, que situa a orientação sexual (homo, hetero ou bissexual) como causa de ansiedade ou depressão em razão da incerteza do indivíduo quanto ao seu desejo; “ego-dystonic sexual orientation”, quando o indivíduo, embora seguro de sua orientação, deseja mudá-la; e “sexual relationship disorder”, manifesta nos casos em que a orientação é responsável pela dificuldade em formar ou manter um relacionamento com um parceiro sexual.”

De qualquer modo, o modelo, ainda hoje, é o da heterossexualidade e o que fuja disso é um “estilo de vida alternativo” ou “marginal” (RICH, 2012, p. 6). Mas, mesmo no desvio, já surgiu um modelo, que foi então – de certa forma – normalizado, que é o do homem gay branco. Além das pessoas LGBTQIA+²¹ serem pouquíssimo representadas na mídia de forma não caricatural, a representatividade se restringe quase que inteiramente aos homens gays brancos (majoritariamente, atuando como um *sidekick* efeminado para uma mulher branca), enquanto o restante da sigla ainda provoca assombro e é mantido distante da mídia *mainstream* (ALMEIDA, 2020).

A Modernidade impôs como modelo (de normalidade “saudável”) a família monogâmica heterossexual, caracterizada como “templo da sexualidade comum”. O modelo da família nuclear serve para impor “normas e desqualificar as sexualidades periféricas”. Nesta época, é recorrente a noção de que “o casamento é o meio mais favorável para um bom regime sexual”, o que é especialmente importante a partir do século XVIII, quando passam a existir cada vez mais indústrias a necessitar da mão de obra que, à época, só poderia advir da relação heterossexual e que, acreditava-se, viria mais saudável e preparada se adviesse da família nuclear (HUNT, 2009, p. 18-47).

As sexualidades periféricas são controladas pela lei que ora as considera práticas criminosas, ora manifestação de “loucura” advinda de alguma patologia. Hospícios e presídios foram os destinos dados a várias pessoas com “sexualidades desviantes”, o que incluía desde mulheres que tinham filhos antes do casamento e até mesmo homens brancos aristocratas, como Oscar Wilde²² (TREVISAN, 2020). É curioso que, embora a Modernidade tenha sido uma época de exaltação da Ciência e da tecnologia, a Ciência tenha se prestado, por vezes, a definir o que era natural e a condenar o que não fosse. Nesse sentido, a partir do século XVIII, cria-se uma nova verdade sobre os corpos²³, reinventa-se o sexo e o modelo de dois sexos passa a ser considerado o natural e tudo que dele destoasse, abjeto, patológico. É que, até o século XVIII, dominava a concepção, vigente desde a Antiguidade, de que o corpo da mulher não passava de um corpo masculino invertido ao qual faltava calor vital (LAQUEUR, 2001, p. 16). É apenas a partir do século XVIII, portanto, que passam a existir dois sexos tidos como naturais, o masculino e o feminino. A Modernidade presume ainda que cada um destes sexos implica em

²¹ A sigla LGBTQIA+ representa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, *Queers*, Intersexuais, Assexuais e outras possibilidades.

²² Oscar Wilde, cânone da literatura ocidental, foi condenado criminalmente pela prática de relações homossexuais, mesmo tendo negado, durante seu julgamento, tê-las praticado (TREVISAN, 2020).

²³ Falo constantemente em “corpos” ao longo deste trabalho na medida em que o corpo está “implicado nas relações de poder. O corpo sempre foi um lugar privilegiado na demonstração e revelação do poder social vigente.” (GUERRA FILHO, 2013, p. 16).

um determinado gênero, ou seja, que, para cada sexo, existe o gênero “correto”²⁴ e que existem apenas dois gêneros possíveis, homem ou mulher. Os corpos que descumpriram essa continuidade, chamada, pela teoria *queer*, de “ordem sexo/gênero” e que será abordada de forma mais detida no terceiro capítulo, foram historicamente patologizados e marginalizados (BUTLER, 2016; RUBIN, 2017)

O sujeito moderno é, portanto, um homem branco cisgênero heterossexual²⁵.

Infantilização, bestialização e patologização. A Modernidade é acompanhada por discursos que permitem a exclusão de determinados grupos, a partir da produção de verdades “científicas” sobre eles. Não raro, essas verdades implicavam na imposição de rótulos que permitiam²⁶ o afastamento do status de sujeito. Os negros foram bestializados, as mulheres foram infantilizadas e os que tinham uma sexualidade ou gênero desviante, de alguma forma, patologizados. Estas verdades, a partir da Modernidade, foram produzidas e/ou legitimadas especialmente através da Ciência e do Direito, tidos como pretensamente neutros à época e, segundo alguns românticos, ainda hoje.

Além da raça, do sexo/gênero e da orientação sexual, é impossível deixar de mencionar o marcador social da classe. Se, para ser considerado sujeito, foi necessário ser um homem branco heterossexual (ou, ao menos, socialmente reconhecido como heterossexual), acessar os direitos atribuídos à categoria de sujeito sempre dependeu quase que inteiramente da classe social do sujeito. A consequência mais óbvia desta asserção é que é preciso ter recursos financeiros para obter “acesso à justiça” – nomenclatura pomposa utilizada no Brasil para o acesso ao Poder Judiciário, que obviamente não é sinônimo de acesso à justiça.

Afora isso, o sistema capitalista de produção é o pano de fundo inevitável do teatro da vida contemporânea e já o é desde a Modernidade. A classe social marcará os bens (educação, saúde, lazer etc.) aos quais uma pessoa terá acesso e, embora dificilmente uma pessoa das classes C e D consiga sair (e permanecer fora) da classe social em que nasceu, o mito da meritocracia continua a ser facilmente vendido, pois é um dos sustentáculos do sistema capitalista e o alucinógeno mais recomendado para se viver em um mundo que gira em torno do Deus dinheiro (MARX, 2008; MAGUMA, 2018).

²⁴ Atualmente, aqueles que adotam o gênero socialmente imposto ao seu sexo são chamados de pessoas cisgênero.

²⁵ Ou que performa heterossexualidade.

²⁶ Questiono se esses rótulos permitiam ou se ainda permitem o afastamento do status de sujeito. Isso porque os animais e as crianças, por exemplo, ainda não são sujeitos de direito (ou ao menos não sujeitos plenos) de acordo com a lei, necessitando de alguém com este status para de alguma forma representá-los. Julguei importante compartilhar esta angústia com o leitor.

As revoluções liberais, portas de entrada da Modernidade, foram capitaneadas pela burguesia que substituiu a importância social dos títulos e das linhagens pelo capital. Com a ascensão da burguesia e com o estabelecimento do capitalismo pelo mundo, a vida passou a girar em torno do produto, que deve ser produzido pelo trabalho humano, consumido pelo humano e jogado fora pelo humano que, neste processo, também se torna ele mesmo uma mercadoria. E se a burguesia erige ao patamar de sujeito o homem branco heterossexual, este só consegue fazer valer seu *status* de sujeito por meio de sua classe social, embora na lei conste precisamente o contrário, isto é, que todos são iguais e possuem os mesmos direitos independentemente de classe social.

Para Pachukanis (2017), a forma jurídica inclusive mascara a questão de classe por meio da categoria do sujeito de direito (universal). Nessa linha, a forma jurídica, ao declarar que todos os homens são sujeitos livres e iguais, fornece a ficção necessária para o funcionamento do capitalismo: a de que a troca de mercadorias ocorre entre sujeitos iguais e a de que o trabalhador é livre para vender ou deixar de vender a sua força de trabalho. O capitalismo, sistema que gira em torno da circulação de mercadorias, é mediado “por uma específica operação jurídica, a forma de um contrato, ao contrário da sociedade feudal, em que a completa sujeição do servo ao senhor feudal, exercida pela coação direta, não exigia ‘uma formulação jurídica particular’” (NAVES, 2008, p. 69). O contrato só pode ocorrer entre sujeitos de direito livres e iguais, sujeitos equivalentes. Sem isso, fica evidente que várias relações contratuais sob a égide do capitalismo não passam de coações juridicamente legitimadas.

Além de ser necessário para acessar uma prestação judicial adequada, o capital é ainda crucial para realização de *lobby* e para determinar as leis que nos julgarão. Se as classes menos favorecidas economicamente precisam reunir milhares ou até milhões para se tornarem um grupo de pressão ao qual a política institucional dará ouvidos, o capital concentrado na mão de um só homem pode ser o suficiente para impactar decisões jurídicas e/ou políticas (PUGLIESI, 2015).

Não basta ser sujeito (branco homem cisgênero heterossexual). É necessário ser um sujeito (branco homem cisgênero heterossexual) com capital.

Pertencer à categoria de sujeito definitivamente não é para todos, mesmo que esta categoria tenha sido pretendida como universal, como uma categoria que representaria toda a humanidade. Afinal, ao menos em teoria, esta era inclusive a suposta finalidade desta categoria. No entanto, a construção da categoria do sujeito (moderno) revela muito sobre suas limitações, que evidentemente não são fruto do acaso, mas de um projeto.

A categoria do sujeito “universal” se constitui com o nascimento da Modernidade. E, se a Modernidade, a partir de um olhar romântico, parece estar preocupada em romper com toda espécie de poder que se centre e se legitime na tradição ou na metafísica, o rompimento ocorrido neste período não se revelou de modo algum avesso à centralização do poder na mão de um grupo. A Modernidade não rompe com a centralização do poder, apenas a reestrutura (QUIJANO, 1992, p. 17). O poder deixa de ser centralizado nas mãos de uma nobreza hereditária e passa a ser colocado nas mãos de estados-nação capitalistas europeus, racionalmente justificados nos fictícios contratos sociais, criadores da ilusão de que o poder só existe na medida em que o povo permite e de que ele só se mantém enquanto beneficie o povo – mesmo que inúmeros governos nos últimos séculos forneçam farta evidência do contrário. Assim, a própria “ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo” (OYEWÙMÍ, 2020, p. 85).

Enquanto se reestruturava e se fortalecia o novo modelo de poder na Europa Ocidental, esta mesma Europa, liberta do poder ilegítimo, seguia colonizando vários continentes. Isso pode parecer, atualmente, um não problema, tendo em vista que a colonização formalmente cessou. Entretanto, os teóricos decoloniais já evidenciaram como a colonização foi muito além da invasão, ocupação e exploração de terras, impactando severamente a construção do conhecimento, uma vez que todo saber que não é produzido nos moldes do racionalismo europeu persiste em ser tratado como um conhecimento inferior, não suficientemente científico (QUIJANO, 1992). Como resultado dessa hegemonia cultural euro-estadunidense, “os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-estadunidenses têm dominado a escrita da história humana.” (OYEWÙMÍ, 2020, p. 85).

Se os europeus, com o fim da Idade Média, deixaram de lado o projeto salvacionista de catequizar o mundo por meio do cristianismo, é porque passaram a acreditar na salvação pela razão. Os “selvagens” colonizados já não precisavam do Deus cristão, mas do Deus da razão. O outro, o não sujeito, é também aquele que não é “civilizado” pelo conhecimento europeu.

A colonização europeia submeteu diversas tradições e culturas às categorias da Modernidade. O homem ocidental submeteu o mundo às suas dicotomias, dentre as quais, a mais brutal foi a que hierarquizou os seres entre humano e não humano. Neste cenário: “Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens.” (LUGONES, 2014, p. 936).

Atualmente, mesmo que a colonização tenha formalmente cessado, a colonialidade nunca cessou – ainda que hoje esteja fantasiada de *soft power* e nos seja vendida em séries, filmes e músicas. O sujeito moderno universal não é um ser pertencente a qualquer cultura, ele precisa respeitar a colonialidade epistemológica se pretende participar dos jogos do poder. Para ser sujeito, é necessário emular padrões de erudição europeia.²⁷

O sujeito moderno é, portanto, um homem branco cisgênero heterossexual que necessita do capital e da emulação da razão europeia para ser ouvido.

E se, até agora, este texto foi uma tentativa de compreender quem se enquadra na categoria de sujeito, o leitor pode se questionar sobre qual a importância desta categoria ou qual a serventia de se tornar sujeito. Por que é necessário compreender a constituição do sujeito moderno e o que restringe sua ação? Porque falar de sujeito é falar de direito(s). É apenas o sujeito que tem direitos, daí se falar em sujeito de direito. Falar em sujeitos reconhecendo que essa categoria esteve muito distante da universalidade que aparentava e ainda aparenta significa reconhecer a existência do(s) outro(s), os não sujeitos. A criação do sujeito universal resultou na criação do outro, daqueles que não são sujeitos. Os marcadores sociais de gênero, raça, orientação sexual, classe e colonialidade são importantes para compreender quais os limites da pretensa universalização moderna e como isso afetou os não sujeitos.

Existem muitas implicações em não ser sujeito.

As categorias e os conceitos não são apenas divertimentos para filósofos, mas o modo pelo qual o mundo é organizado, especialmente a partir da Modernidade. Latour (1994, p. 30-31) aponta ainda para o fato de que mesmo hoje utilizamos conceitos – tais como representação, soberania, contrato, propriedade, cidadãos – criados, no início da era moderna, por Hobbes (2015) para estruturar o poder e o Direito – fenômenos, diga-se de passagem,

²⁷ Creio que é importante deixar claro que não se pretende com esta crítica diminuir de qualquer modo a importância da cultura europeia e suas grandiosas contribuições para o conhecimento. Embora não se pretenda diminuir sua importância, espera-se chamar atenção para as consequências de se encarar a cultura europeia como a totalidade do conhecimento, como único paradigma científico-racional. Quijano (1992, 19-20) passa esta mensagem muito melhor que eu: “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, Mas aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer tennino, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, que produjo paradigmas distor- sionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer termino, la descolonización epistemologica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y e significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se Hame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.”

indissociáveis. Eu acrescentaria neste rol a categoria do sujeito (pretensamente) universal em torno do qual, desde a Modernidade, o Direito foi criado.

A Modernidade deu origem a um fazer jurídico próprio, que se disseminou pelos países ocidentais. Se antes as hierarquias e desigualdades eram desavergonhadamente plasmadas nos textos legais, com o advento da Modernidade, elas passam a constar nas entrelinhas. Todos os sujeitos são iguais perante a lei, mas alguns não são sujeitos plenos, outros são apenas objetos, bestas ou mesmo sujeitos doentes e, portanto, juridicamente incapazes. Isso importa porque, afinal, a categoria em que uma pessoa ou coisa é colocada determinará se ela é um sujeito ou um objeto, se ela precisará de tutela para exercer os direitos de um sujeito, bem como a proteção e os direitos que receberá do ordenamento jurídico.

O sujeito moderno se torna sujeito, legitima-se enquanto sujeito, no Direito. As declarações universais de direitos, fruto das revoluções burguesas e os demais documentos jurídicos inauguradores dos Estados modernos, em forma e conteúdo, giram em torno da categoria “sujeito”. As legislações dos países ocidentais ainda seguem esta tradição e o sujeito, seu “desejo e lugar ainda constituem o eixo do debate político contemporâneo” (RODRIGUES; LOBATO, 2019, p. 44).

A forma jurídica brasileira – e de tantos outros países ocidentais – foi construída em torno da categoria do sujeito universal. Uma das mais evidentes funções do Direito é precisamente regular as relações entre sujeitos ou relação entre o sujeito e algo (objetos, meio ambiente, seres sencientes etc.).

De acordo com Pachukanis (2017, p. 71), cada pensamento jurídico depende de “certa quantidade de definições mais abstratas e gerais”, de certas categorias fundamentais que denotam o sentido da forma jurídica. Nesse sentido, ao invés de compreendermos o Direito a partir de uma definição, de uma fórmula que pretenda abarcar todas as complexas relações que ele disciplina, Pachukanis (2017, p. 82) propõe a compreensão da forma jurídica a partir de suas categorias fundamentais, uma vez que elas serão o reflexo teórico do sistema jurídico como um todo (NAVES, 2007, p. 47).

O problema de uma definição do Direito é que um conceito que objetive dar conta de toda a sua complexidade tende a falhar e que aqueles que se fixam a um conceito passam a ter sua visão dos fenômenos jurídicos limitada (por este conceito). Assim, Pachukanis (2017, p. 77-79) alerta que:

É possível, é verdade, tentar consolar-se com o fato de que os juristas até agora estão procurando, sem conseguir encontrar, as definições para seu conceito de direito. Afinal, se a maioria dos cursos de teoria geral do direito costuma começar por essa ou

por aquela fórmula, na verdade essa própria fórmula nos dá apenas uma noção vaga, aproximada e desarticulada do jurídico em geral. Pode-se afirmar, como axioma, que a pior maneira de aprender sobre o direito é pelas definições que se dão a ele, e, ao inverso, que o estudioso há de nos familiarizar tanto mais fundamentadamente com o direito como forma, quanto menos atenção ele der à sua própria definição. [...]

O defeito fundamental deste tipo de fórmula é sua incapacidade de abarcar o conceito de direito em seu movimento real, que desvenda a totalidade das relações mútuas e ligações internas. Em vez de apresentar o conceito de direito em sua forma mais acabada e precisa e, por conseguinte, mostrar a significação desse conceito para uma determinada época histórica, eles nos oferecem um lugar comum puramente verbal sobre a “regulamentação autoritária externa”, que serve igualmente bem para todas as épocas e todos os estágios de desenvolvimento da sociedade humana. [...]

As abstrações jurídicas fundamentais que são geradas pelo pensamento jurídico desenvolvido e que são as definições mais imediatas da forma jurídica em geral refletem relações sociais determinadas e, além disso, extremamente complexas. A tentativa de encontrar uma definição do direito que respondesse não apenas a essas relações complexas, mas à “natureza humana” ou à “sociedade humana” em geral, deve inevitavelmente levar a fórmulas escolásticas, puramente verbais.

Quando é preciso passar dessa fórmula sem vida à análise da forma jurídica tal como a encontramos de fato, inevitavelmente nos deparamos com uma série de dificuldades. Essas dificuldades são superadas apenas por meio de evidentes torções e artificios.

Sugere ainda que estas categorias sejam estudadas como formas históricas, ou seja, que uma categoria seja estudada não apenas em sua abstração, mas também e, principalmente, pela forma como se materializou. A categoria do sujeito de direito é, para Pachukanis (2017, p. 137), uma destas categorias fundamentais. Mais do que isso, para o autor, “O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples, que não pode ser decomposto.”²⁸

Para Pachukanis (2017), conforme esposado, o sujeito de direito é uma categoria que mascara a desigualdade de classe, forjando uma equivalência entre os sujeitos. Entretanto, parece-me que esta categoria serviu para mascarar muitas outras desigualdades. As formas jurídicas ocidentais, a partir da Modernidade, foram paulatinamente declarando que todos são sujeitos livres e iguais e, portanto, equivalentes. Por outro lado, elas também criaram subterfúgios para retirar a liberdade e a igualdade de mulheres, minorias sexuais, pessoas não cisgênero, negros e outras minorias. Ou seja, a forma jurídica moderna não criou somente uma falsa equivalência em relação à classe, ela também contribuiu para mascarar, perpetuar e legitimar desigualdades em relação a gênero, raça, orientação sexual etc. A falsa universalização criada pela categoria do sujeito de direito se materializou historicamente de modo singular em relação a cada grupo.

Assim, embora a forma jurídica moderna tenha sido construída por e para sujeitos, ela foi construída por e para um tipo muito específico de sujeito, o que se enquadrava nos padrões já demarcados neste trabalho. Ocorre que, ao longo dos últimos dois séculos, os grupos

²⁸ Ressalte-se que, na época em que Pachukanis faz esta afirmação, a Ciência acreditava que o átomo era indivisível, o que foi posteriormente superado.

excluídos da pretensa universalidade do sujeito de direito reivindicaram (e ainda reivindicam) seu reconhecimento enquanto sujeitos de direito plenos/equivalentes e a erradicação de desigualdades. Em decorrência disso, a forma jurídica passou a incluir novos sujeitos de direito, a prever sua equivalência em relação a quem sempre foi sujeito e até mesmo a prever instrumentos especificamente voltados ao combate de opressões vivenciadas por grupos historicamente excluídos.

Diante disso, o problema que surge é se uma forma jurídica construída em torno de uma categoria, a do sujeito de direito, categoria esta que mascarou a singularidade dos sujeitos e que forjou equivalência entre eles, pode comportar a multiplicidade de sujeitos que foi construída para excluir. Assim, enquanto Pachukanis investigou se a forma jurídica burguesa pensada para servir aos interesses do sistema capitalista de produção poderia continuar a ser utilizada após a derrocada deste sistema, proponho-me a investigar se uma forma jurídica que favoreceu a opressão de gênero pode servir para combatê-la e, se é que pode, até que ponto ela serve a esta finalidade, ou seja, trata-se de um estudo sobre a possível existência de limitações próprias da forma jurídica para comportar corpos que não se sujeitam aos seus ditames, aos ditames modernos, estudo este que talvez fosse desautorizado por Pachukanis²⁹. Em decorrência, isso

²⁹ É claro que dizer que Pachukanis desautorizaria este estudo não passa de uma conjectura. Entretanto, o que me leva a ela é a tumultuosa relação entre o marxismo e os feminismos, especialmente o marxismo dominante à época de Pachukanis. Sobre esta relação, Da Rosa (2013, p. 38-39) narra que, para os marxistas, “O problema não era a ‘derrota do sexo feminino’, mas a propriedade privada. Nos primórdios do movimento feminista, os marxistas criticavam as feministas – que chamavam de liberais – e sua campanha pelo direito ao voto, que para eles nada resolveria. A solução seria outra: as mulheres deveriam esquecer as preocupações com o voto e com o casamento e voltar-se para a revolução socialista, o objetivo maior. Só a revolução garantiria que a opressão das mulheres desapareceria, já que findaria com a propriedade privada, tornando a família desnecessária do ponto de vista econômico. Desdobrando as ideias de Engels, August Bebel, que influenciou as feministas Clara Zetkin e Alexandra Kollontai, também enfatizava a importância da revolução socialista. Somente através da revolução as mulheres teriam direitos iguais aos homens e casamentos felizes, sendo que ‘os defeitos de caráter das mulheres, ressaltados por Bebel [...] poderiam ser corrigidos na sociedade socialista.’ O caráter extremamente limitado com que os marxistas pensavam as relações de gênero fica claro nessa citação das ideias de Bebel. Tão limitado que, se os primeiros anos de Revolução Russa aparentemente mostraram-se favoráveis às mulheres, com Stálin isso mudou radicalmente, começando pelo fechamento do grupo das mulheres do Partido Comunista – o Zhendotel. Em primeiro lugar, estava a infraestrutura econômica, as outras discussões – como as propostas pelas feministas –, eram periféricas, superestruturais. Para Lênin, por exemplo, ‘o sexo não era assunto para as mulheres tratarem; em vez disso deviam discutir sobre salários, desempregos, impostos. Quando essas questões estivessem resolvidas, o resto entraria nos eixos. Ou seja, o marxismo não alterou a ordem misógina do mundo, muito pelo contrário, o feminismo continuou relegado pela esquerda. Não tenho meios de precisar, portanto, se Pachukanis consideraria minha problemática liberal burguesa na medida em que estou preocupada com os limites da forma jurídica em relação aos corpos para os quais ela não foi pensada. Por outro lado, embora eu defenda que uma revolução focada apenas em questões de classe não resolveria – assim como não resolveu – opressões de gênero, não há como pensar gênero sem pensar classe, sob pena de esvaziar-se o movimento feminista e torná-lo mera mercadoria, como a mídia tem tentado efetuar nos últimos anos inclusive. Fraser (2009) fala inclusive de uma “cópia” do movimento feminista operada e absorvida traiçoeiramente pelo capitalismo, cópia esta que não está preocupada com justiça social e com justiça de gênero, mas apenas com que as mulheres tenham acesso aos nocivos modelos de poder hoje vigentes, isto é, uma cópia feminista que não está preocupada em derrubar a casa grande, mas sim em conferir às mulheres (numa lógica meritocrática injusta, diga-se de passagem) a possibilidade de se tornarem também mestres. A autora (FRASER, 2009, p. 29) termina com uma conclusão, à qual me filio, de que “não se trata de os

implica ainda em questionar se podem as ferramentas do senhor (a forma jurídica) dismantelar a casa-grande (a opressão de gênero).³⁰ (LORDE, 2020, p. 135-139). E, ainda, em questionar se pode “*a woman be an insider in this institution fathered by masculine consciousness?*”³¹ (RICH, 1986, p. 239-252).

Outro embaraço para que a inclusão dos grupos excluídos ocorra de forma efetiva é que este movimento pode acabar por criar outros sujeitos de direito universais, o que incorreria em novas falsas equivalências, bem como na dificuldade de se definir o sujeito mulher, o sujeito negro, e assim por diante. É que, ao longo do século XX, o sujeito passou a ser “descentrado, abalado, reinscrito, reescrito, clivado” (RODRIGUES; LOBATO, 2019, p. 44). A questão que fica é, portanto, se esta forma jurídica construída para contemplar – e até mesmo privilegiar – um tipo bastante específico de sujeito comportará a universalidade pretendida pela Modernidade, ou seja, se ela comportará a incorporação tardia dos variados grupos que, até muito recentemente, sequer eram considerados sujeitos, tais como o sujeito mulher. E se ela é capaz de incorporar corpos que, inclusive, não se enquadram nas categorias modernas em torno das quais a forma jurídica é organizada.

Por razões metodológicas e pessoais³², confrontarei a forma jurídica e, mais especificamente, a categoria do sujeito de direito, com os corpos que não se sujeitam à ordem sexo/gênero/desejo e com os corpos nos quais inscreve-se a categoria “mulher”, uma vez que, como justificarei adiante, acredito que estes corpos constituem um desafio para a própria manutenção da forma jurídica. Não obstante, considerando que qualquer corpo não pode ser dissociado dos demais marcadores sociais já mencionados, estes continuarão a ser analisados ao longo deste trabalho em sua intersecção com estes corpos. Trata-se, portanto, de um trabalho de Feminismo Jurídico³³, que pretende confrontar uma forma jurídica construída em torno da

ideais feministas serem inerentemente problemáticos; nem que eles sempre já estejam condenados a ser ressignificados para os propósitos capitalistas. Concluo, pelo contrário, que nós, para quem o feminismo é acima de tudo um movimento para a justiça de gênero, precisamos ampliar nossa consciência histórica na medida em que operamos em um terreno que também está povoado pela nossa estranha cópia.”

³⁰ Realizei, neste ponto, uma paráfrase com o título do texto de Audre Lorde, *As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande*.

³¹ Em tradução livre: pode uma mulher ser um membro em uma instituição concebida pela consciência masculina? Novamente, neste caso, efetuei uma paráfrase. Desta vez, utilizei um questionamento levantado por Adrienne Rich em relação à linguagem, emprestando-o para análise da forma jurídica. No original, Rich (1986, p. 239-252) afirma: “[...] *no woman is really an insider in the institutions fathered by masculine consciousness*”. Em tradução livre: “[...] nenhuma mulher é realmente um membro em instituições concebidas pela consciência masculina”.

³² Afinal, “o próprio interesse pela temática já revela um compromisso político-ideológico com ela” (SAFFIOTI, 2015, p. 45).

³³ Rabenhorst (2009) aponta para o fato de que a teoria feminista do direito ainda é praticamente ignorada no Brasil, uma vez que, ainda que existam muitos trabalhos que estudem determinados temas a partir de uma perspectiva feminista, raras são as produções sobre os feminismos como forma crítica de enxergar a própria instituição Direito e a manutenção/limites desta estrutura. Este tipo de estudo é chamado por Dahl (1987) de *feminist jurisprudence* e caracterizado como aquele que analisa até que ponto a forma jurídica é um solo fértil para

categoria do sujeito de direito, construído nos moldes do sujeito universal moderno, com as críticas produzidas pela teoria feminista *queer* de Judith Butler sobre a construção do sujeito e, conseqüentemente, como se verá, com a própria possibilidade de incorporação do sujeito mulher. Ou seja, interessa-me aqui tensionar os próprios alicerces da forma jurídica, mais precisamente o importante alicerce que é o sujeito de direito, no intuito de descobrir os limites desta forma.

alterar as relações de gênero ou se a forma jurídica contribui para a manutenção da tradicional hegemonia masculina em sociedade ao neutralizar as questões de gênero no corpo da lei. Já Silva (2019) designa como feminismo jurídico este campo que estuda os limites do Direito para a transformação das relações de gênero.

3 COMO AS MULHERES SE TORNARAM SUJEITAS(OS) DE DIREITO

3.1 Escolhas teóricas e metodológicas

3.1.1 Cultura, civilização e ondas feministas

Acredito que é importante iniciar este capítulo justificando escolhas que já se revelaram e que ainda se revelarão ao longo desta pesquisa. Se não o fiz antes, foi na tentativa de atrair o leitor com provocações antes de justificá-las.

Primeiramente, gostaria de deixar claro que narrarei os eventos que incluíram – ou buscaram incluir – as mulheres na categoria de sujeito de direito a partir da Modernidade e do que pode ser considerado uma História das Mulheres. Isso porque, acredito que o que hoje pode ser tido como o sujeito mulher foi construído a partir da Modernidade, isto é, que a Modernidade impactou o significado de inúmeras categorias, conforme expus no capítulo anterior, sendo que, dentre elas, proponho-me a analisar a categoria do sujeito mulher por seu impacto evidente na categoria do sujeito de direito mulher.

A História das mulheres será utilizada como base para compreender como as mulheres se tornaram sujeitos de direito. O estudo da história das mulheres só teve início nas últimas décadas do século passado. Isso significa que o que hoje parece impensável, isto é, uma História sem as mulheres, era a regra há poucas décadas. O trabalho de pesquisa e de memória da história das mulheres se iniciou na década de 1970³⁴ e desenvolveu-se ao lado da luta pela emancipação das mulheres (PERROT, 2015, p. 16).

Antes desse período, existem poucos registros sobre as mulheres, o que se deve a inúmeros fatores, tais como o acesso tardio da mulher à escrita; as poucas reminiscências físicas deixadas pelas mulheres, que levavam a cabo a destruição de suas memórias por as julgarem desinteressantes ou em virtude de um pudor tão forte que as fazia destruir todo tipo de registro próprio antes de falecer; além do pouco ou nenhum interesse destinado pelos historiadores às mulheres enquanto sujeitos.

Ao longo da história, as mulheres são descritas a partir de estereótipos: a mulher, a mãe, a histórica, a meretriz, aquela que é algo em relação ao homem, mas que raramente existe por si (PERROT, 2015, p. 17-21). A mulher teve, por séculos, sua narrativa histórica condicionada à do homem, existia para e por causa do homem, confirmando o diagnóstico outrora efetuado

³⁴ Se, na década de 1970, teve início o desenvolvimento de uma história das mulheres foi porque, nas décadas anteriores, as mulheres começaram a ter acesso às universidades e, lá estando, tornaram-se seu próprio objeto de estudo (PERROT, 2015).

por Beauvoir de que as mulheres eram a parte inessencial do todo. Nas palavras da filósofa (BEAUVOIR, 2009, p. 16-17):

O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro.

Raras foram as mulheres que conseguiram se destacar ao ponto de merecerem registro em narrativas históricas preocupadas em registrar quase que exclusivamente os grandes feitos e eventos públicos, dos quais as mulheres eram excluídas (PERROT, 2015, p. 16).

Nesse sentido, a História das mulheres evidenciou ainda as promessas não concretizadas da Modernidade, uma vez que por meio dela se observa que um grupo inteiro – o das mulheres – foi excluído do Universal.³⁵ O fazer histórico também girou durante muito tempo em torno do famigerado sujeito universal, o que o tornava deveras excludente, já que o universal, conforme já demonstrado, limitava-se a contemplar um grupo específico de sujeitos (GONÇALVES, 2006, p. 64). A produção de uma história das mulheres acabou por representar, portanto, uma denúncia da inconsistência do sujeito universal, tendo as pesquisadoras feministas apontado “muito cedo que o estudo das mulheres acrescentaria não só novos temas, como também iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente.” (SCOTT, 2019, p. 51).

Assim, a criação da História das mulheres e de outros grupos excluídos provocou uma ruptura, uma vez que, além de ter feito as mulheres passarem de meras coadjuvantes da História para o papel de sujeitos históricos, esta produção evidenciou a incompletude de uma História que desconsiderou tantos sujeitos e talvez até mesmo a impossibilidade de uma macro-história não excludente. Ocorre que, mesmo a História das mulheres acaba sendo, por vezes, repleta de narrativas excludentes que generalizam o que é ser mulher. Sobre esta questão, Curiel afirma que, embora os feminismos tenham colocado em crise várias propostas da Modernidade – tais como a do sujeito universal, a das metanarrativas masculinas e eurocentradas, a da razão humana universal – e que tenham chegado inclusive a conferir um sexo/gênero ao sujeito, a produção feminista ainda não se desfez totalmente das lógicas masculinas e eurocêntricas.

³⁵ É sempre importante destacar que as mulheres foram impactadas de diferentes formas, o que fica evidente quando ao gênero se associam outros marcadores sociais, como a raça e a classe.

Compreender isso é interessante para este trabalho na medida em que permite que estas generalizações e exclusões sejam analisadas. Atualmente, uma das grandes preocupações dos que produzem a historiografia das mulheres é não reproduzir o movimento moderno ao pretender romper com ele, isto é, não produzir uma história de um sujeito mulher universal ao tentar romper com uma história centrada no sujeito universal homem. Nessa linha, Rago (1995, p. 81-85) explica que:

A recente inclusão das mulheres no campo da historiografia tem revelado não apenas momentos inesperados da presença feminina nos acontecimentos históricos, mas também um alargamento do próprio discurso historiográfico, até então estritamente estruturado para pensar o sujeito universal, ou ainda, as ações individuais e as práticas coletivas marcadamente masculinas. Como se a História nos contasse apenas dos homens e de suas façanhas, era somente marginalmente que as narrativas históricas sugeriam a presença das mulheres, ou a existência de um universo feminino expressivo e empolgante. [...] O alargamento temático e as novas produções intelectuais resultantes merecem, hoje, uma avaliação crítica. Esta reflexão se faz tanto mais necessária, quanto mais nos damos conta de que a História não narra o passado, mas constrói um discurso sobre este, trazendo tanto o olhar quanto a própria subjetividade daquele que recorta e narra, à sua maneira, a matéria da história. Além do mais, vale dizer que se esta produção não se caracteriza como feminista, nem significou um questionamento prático das relações de poder entre os sexos na academia, ela carrega traços evidentes de uma vontade feminina de emancipação. [...] O impacto da presença feminina na historiografia aparece no questionamento de uma história centrada no conceito de homem enquanto sujeito universal, mostrando as fragmentações pelo sexo. Ao mesmo tempo, explicita-se a preocupação em desfazer a noção abstrata de “mulher” referida a uma essência feminina única, a-histórica, de raiz biológica e metafísica, para se pensar as mulheres enquanto diversidade e historicidade de situações em que se encontram. [...] O estudo da história das mulheres adquire estatuto próprio, afirmando-se como área de interesse na academia, e passa a participar mais intensamente da construção da noção de uma “cultura das mulheres”.

É importante pontuar que existem várias maneiras de narrar a História e que o meu propósito não é o de efetuar um juízo de valor sobre elas. Decidi pela História das Mulheres como pano de fundo porque ela parece se adequar melhor aos propósitos deste trabalho. Traçarei, portanto, uma breve história do sujeito de direito mulher, que se iniciará com a luta pelo status de sujeito de direito pleno até a conquista deste status, com a finalidade de analisar esta categoria. Declaro minha escolha porque as narrativas históricas não são neutras e impactam na compreensão dos fatos históricos, quer o autor delas tenha consciência disso ou não. Nas palavras de Perrot, a “história é o que acontece, a sequência dos fatos, das mudanças, das revoluções, das acumulações que tecem o devir das sociedades. Mas é também o relato que se faz de tudo isso” (PERROT, 2015, p. 16).

Importante pontuar ainda que não pretendo aqui escrever a história definitiva da categoria de sujeito mulher ou da categoria do sujeito de direito mulher a partir da Modernidade. O que me interessa é compreender e demonstrar em que medida as ações feministas estiveram

voltadas ao reconhecimento das mulheres como sujeitos(as) por meio do Direito e da obtenção de direitos específicos, considerados os mais importantes de acordo com cada momento histórico. Interessa-me igualmente analisar como a forma jurídica reagiu a estas demandas. Isto é, se a forma jurídica já garantiu ou se ela pode vir a garantir o que tantas mulheres nela buscaram e o que tantas mulheres e organizações feministas ainda buscam ou se as peculiaridades da forma jurídica representam um limite ao que as mulheres podem conquistar por meio do Direito. Creio que estes questionamentos são fundamentais na medida em que, até hoje, os feminismos concentram grande parte de sua potência em demandas jurídicas.

Além disso, utilizarei a polêmica narrativa das ondas feministas – narrativa esta que é alvo de merecidas críticas por ser excludente, linear e eurocêntrica. Reconheço que os feminismos e a história da luta pela emancipação das mulheres não podem ser reduzidos apenas à narrativa das ondas feministas. Esta narrativa tradicional das ondas feministas costuma eleger o descontentamento das mulheres europeias com a sua exclusão das conquistas da Revolução Francesa como marco inicial do movimento feminista, ou seja, a considerar este o momento inaugural da associação e organização de mulheres em movimento próprio para reivindicação de direitos para si e para as mulheres enquanto categoria. Esta visão é problemática na medida em que desconsidera a ação de outras mulheres que se organizaram contra a dominação masculina em outros tempos e lugares do mundo, bem como porque constitui a Europa como centro de domínio em relação ao resto do mundo (CURIEL, 2009, p. 1).

Mesmo assim, insisto na utilização da narrativa das ondas porque, embora me pareça um erro reduzir a História das mulheres ou dos feminismos às chamadas ondas feministas, acredito que essa classificação é um excelente instrumento para compreender as lutas por direitos efetuadas pelas mulheres enquanto categoria, no que se inclui a luta dos mais variados grupos de mulheres para serem reconhecidas como sujeitos de direito. A história das ondas feministas me parece, portanto, uma representação adequada da luta das mulheres para se tornarem sujeitos de direito, embora seja extremamente simplista, eurocêntrica e excludente se utilizada para resumir todas as lutas de mulheres contra a dominação masculina. Nesse sentido, Pimentel (2017, p. 3) também se manifesta pela utilidade da classificação em ondas, sem negar os defeitos desta classificação:

Como toda classificação, há que ressaltar, essa divisão em períodos é um tanto arbitrária e passível de críticas e discordâncias. Todavia, é útil na medida em que identifica algumas referências, datas e eventos importantes, e confere – aqui, em grande medida na perspectiva mais ocidental e eurocêntrica – uma visão histórica do fenômeno, bem como de conceitos e categorias. Importante destacar que esses períodos não são tão estanques e que, em muitos momentos, fica difícil identificar o

início/fim de cada ciclo. Nesse sentido, a classificação de ondas adotada neste verbete não é a única, nem desconsidera a existência e/ou pertinência de outras.

Nessa linha, acredito que cada onda pode ser compreendida como uma onda de luta por determinados direitos, tendo cada uma delas concentrado seus esforços em determinadas pautas e direitos predominantemente almejados, em cada época, pelas mulheres. Outras pautas e direitos parecem ter sido estrategicamente excluídos em alguns casos e, em outras situações, excluídos propositalmente por sua radicalidade ainda não aceita mesmo dentro do movimento feminista.

Dessa forma, não insisto na narrativa em ondas por negar as críticas que lhe são feitas, mas por acreditar que é uma classificação útil para compreender a História dos direitos das mulheres no Brasil. Além disso, interessa-me aqui analisar ainda as exclusões ocorridas durante cada onda. Ouso, portanto, insinuar aqui que a história das famigeradas ondas é uma história narrada a partir da relação dos feminismos com a forma jurídica, bem como que esta relação com a forma jurídica contribuiu para as sucessivas ações excludentes que ocorreram nas ondas feministas.

Sugiro que o leitor compreenda como onda feminista os “movimentos áureos” da história dos feminismos, que:

Longe de serem estanques, [...] conservam uma movimentação natural em seu interior; de fluxo e refluxo, e costumam, por isso, ser comparadas a ondas, que começam difusas e imperceptíveis e, aos poucos (ou de repente), se avolumam em direção ao clímax – o instante de maior envergadura, para então refluir numa fase de aparente calma, e novamente recomeçar (DUARTE, 2019, p. 26).

Para tanto, situarei os referidos movimentos nas categorias da cultura e da civilização, retiradas do construcionismo sistêmico de Pugliesi (2015). Utilizarei estas categorias, a seguir descritas, para organizar os eventos históricos que serão narrados, uma vez que, ao meu ver, elas possibilitam uma profunda compreensão do movimento da História do Direito, além de contemplarem o fato de que conquistas podem ser seguidas de retrocessos e que o resultado de uma conquista/derrota política influencia os rumos dos futuros projetos.

Pugliesi, inspirado em Elias, diferencia cultura de civilização. Embora Pugliesi (2015, p. 49) reconheça a variedade dos conceitos de cultura existentes, assentindo que “uma das mais constantes tarefas empreendidas pela antropologia moderna consiste em reconstruir o conceito de cultura”, ele não deixa de fornecer um conceito operacional de cultura, definindo-a “como um sistema adaptativo englobante de projetos humanos de longa duração e norteadores das sociedades” (PUGLIESI, 2015, p. 35-91).

Para o autor, cultura é a forma pela qual o indivíduo se insere no mundo e pela qual ele estabelece sua identidade perante terceiros. É também cultura, o sistema de símbolos e significantes dos quais nos utilizamos para nos guiar em cada sociedade. Pessoas que fazem parte da mesma cultura compreendem e se comunicam por meio de símbolos (e de compreensões similares desses símbolos). A cultura é formada a partir do diálogo do ser consigo mesmo e com o outro – isto é, o momento crítico-reflexivo – e é ela que estabelece o conjunto de projetos de uma sociedade a longo prazo. Pugliesi (2015) não deixa de reconhecer que cada sistema cultural é dinâmico e está sempre em mutação. Mesmo assim, a cultura é o campo em que surgem as expectativas de mudanças ao longo prazo, em que os sonhos compartilhados de um grupo/sociedade se tornam projetos que algum ou alguns grupos tentarão concretizar no âmbito da civilização. Nesse sentido, o autor afirma que:

[...] a Cultura é hoje, a um só tempo expressão simbólica e mediação e como tal se insere no campo político das relações humanas envolvendo mecanismos práticos e ideológicos de viver e construir a vida, dados por relações concretas, historicamente determinadas e por relações de poder, que lhe prefixam as mudanças possíveis e são por ela afetadas, constituindo-se, então, em sistemas adaptativos conexos a um plano de concreção, por sua vez outro sistema adaptativo, que pode ser designado por civilização. (PUGLIESI, 2015, p. 73)

A sociedade se transforma, então, de acordo com o que a cultura aponta como necessário e o que a civilização suporta (ELIAS, 1989). Nem todo projeto existente na seara da cultura se concretizará no âmbito da civilização.

Isso porque a civilização é o campo da prática, é a esfera na qual se concretizam certos preceitos da cultura. A civilização é o âmbito em que há um conflito de interesses e, desse embate entre interesses, restam alguns preceitos da cultura que são materializados. Dificilmente uma sociedade conseguirá, contudo, concretizar todos os anseios da cultura. Nesse sentido, para o autor, a História é “o registro das decisões tomadas em decorrência da harmonização dialética das condições concretas e atuais da Civilização e das tendências de longo prazo ditados pela Cultura” (PUGLIESI, 2015, p. 150-152). Esta dinâmica entre cultura e civilização é contínua, já que aquilo que se concretiza no âmbito da civilização passa a criar novos anseios culturais. Ou seja, Cultura e Civilização se retroalimentam, estão em permanente processo dialético (PUGLIESI, 2015, p. 91-166).

Sobre a relação entre cultura e civilização, Pugliesi (2015, p. 140-141) aduz que:

A cultura configura um sistema adaptativo que, mercê de costumes, ócio, liberdade (inclusive política), concepções de destino, finalidade e objetivos a alcançar, estabelece as metas gerais de uma determinada sociedade e, com certa medida, de

cada um dos membros dessa sociedade. Com isso queremos dizer: a Cultura de uma dada sociedade só prefigura parcialmente os anseios de seus membros individuais. Entretanto, apesar dessa parcialidade, consegue estabelecer o pano de fundo das principais aspirações e os critérios de recompensa dos esforços individuais com as benesses que a civilização correlata a essa cultura puder oferecer a seus membros. A civilização, por sua vez, representa a totalidade de realizações concretas que uma dada Cultura tenha prefigurado e, em geral, estará aquém das possibilidades sugeridas por essa mesma Cultura. A Cultura indicará, via-de-regra, embora tais indicações possam ser desconsideradas e substituídas por simulacros, mais necessidades que a Civilização poderá satisfazer: o Homem deseja novidades e essas se instauram, quase sempre, por efeito da Cultura. [...] A Cultura estabelece metas de longo prazo e a Civilização reúne os efeitos concretos dessa adaptação preventiva das tensões sociais. Da concreção daquelas metas, as da Cultura, no campo da Civilização pode ocorrer o desdobramento, em tempos futuros, de novas interpretações e a produção de novas necessidades.

Nesse sentido, acredito que uma leitura dos direitos das mulheres a partir da concepção de Pugliesi (2015) permite uma melhor compreensão de seu movimento histórico. Isso porque é possível afirmar que os direitos das mulheres surgem precisamente da dialética entre cultura e civilização, bem como – conforme aqui proponho – por meio da transgressão às normas da civilização. Acredito que a transgressão não se situe fora da dinâmica entre cultura e civilização. Pelo contrário, as transgressões às normas civilizacionais, por vezes, ao longo da história, implicaram no surgimento e/ou fortalecimento de projetos culturais partidários do reconhecimento de mais direitos às mulheres.

Nesse sentido, acredito que, para contribuir com a cultura, as mulheres precisaram antes romper com as regras da civilização masculina. Sobre a relação entre cultura e civilização, Pugliesi (2015, p. 112) explica como elas podem causar angústia no indivíduo quando emanam comandos contraditórios a serem cumpridos. A título de exemplo, descreve o caso de uma pessoa que “furta levada pelo insano consumismo e pela falta objetiva de condições para praticá-lo”. Nessa situação, o agente estaria ao mesmo tempo obedecendo ao comando implícito de consumo ditado pela cultura e descumprindo uma norma de civilidade que visa impedir o cometimento de furto.

A condição das mulheres na cultura e na civilização muito se assemelha a esse exemplo, já que as mulheres estiveram permanentemente divididas entre obedecer ao comando implícito que a cultura emite para que o indivíduo deixe seu registro no mundo e o cumprimento das normas de civilidade que determinavam o seu silenciamento e submissão. As mulheres sofriam ameaça de serem marginalizadas caso tentassem exercer atividades de relevo social e seu acesso a esse mundo, quase sempre, envolveu certa transgressão e/ou apoio de homens.

As mulheres que ficaram registradas historicamente, em grande parte, são mulheres que transgrediram para participar da cultura e/ou da civilização. Falaram em público, guerream,

estudaram ou escreveram em épocas em que isso lhes era vedado e, em razão disso, muitas tiveram uma vida tumultuosa ou mesmo um triste fim, conforme descrevo nos próximos tópicos.

3.1.2 Uma história do sujeito de direito mulher escrita por uma feminista

Antes de analisar como as mulheres se tornaram sujeitos de direito, é imprescindível que eu esclareça que tanto a breve narrativa histórica que realizarei a seguir como esta tese não se pretendem neutras. A neutralidade é inclusive mais uma das ficções criadas pela Modernidade, ficção esta que contribuiu para mascarar a exclusão de mulheres e de outros grupos.

O ideal da neutralidade está ligado à concepção de que “só se atingem as posições de distanciamento e ausência de paixão que supostamente geram imparcialidade abstraindo-se das particularidades de situação, sentimento, filiação e ponto de vista” (YOUNG, 2012, p. 170). Entretanto, não só é impossível abstrairmo-nos de nossa situação no mundo, como tentar operar este movimento faz com que a posição dos grupos privilegiados seja tida como sinônimo de uma posição universal. Ou seja, o “ideal da imparcialidade gera uma propensão a universalizar o particular”, o que acaba por reforçar opressões (YOUNG, 2012, p. 193).

Escrevo em primeira pessoa, situo-me no mundo, na tentativa de dismantlar a hierarquia da neutralidade³⁶, detrás da qual seria mais fácil esconder que, enquanto mulher branca de classe média, posso ser, a um só tempo, oprimida e oprimadora.³⁷ Escrevo em primeira pessoa na tentativa de não assumir o lugar da sujeita mulher universal, na tentativa de não me pretender onipotente e onisciente do que foi e é ser mulher neste mundo. Situo-me, portanto, e assim o faço por considerar que “o conhecimento científico reflete o momento histórico, social, político de sua produção” (SAFFIOTI, 2015, p. 45).

Mais um motivo para escrever desta forma é que Kilomba (2019, p. 46) nos insurge a questionar como podemos dismantlar nosso próprio racismo, a nos questionarmos sobre como podemos reparar “o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas,

³⁶ A impossibilidade da neutralidade tem sido apontada pelos mais diversos campos, conforme salienta Alcoff (2020, p. 418): “Uma abundância de fontes argumentou neste século que a neutralidade do/a teórico/a não pode mais, nunca mais, ser sustentada, nem por um momento. A teoria crítica, os discursos de empoderamento, as teorias psicanalítica, pós-estruturalista, feminista e anti-colonialista concordaram com este ponto. Quem está falando com quem acaba por ser tão importante para o significado e a verdade quanto o que é dito; na verdade, o que é dito acaba mudando de acordo com quem está falando e quem está ouvindo.”.

³⁷ Falar apenas em homens e mulheres mascararia o poder da mulher branca sobre homens e mulheres negros, mascararia que as questões de gênero, raça, classe e orientação sexual são muito mais complexas e não cabem fórmulas estáticas.

espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios”. E acredito que uma das formas pelas quais posso tentar fazer isso é através do reconhecimento de meus privilégios e limitações, abrindo mão da pretensão de universalidade e neutralidade. Com isso, tento escapar da sedutora armadilha de impermeabilizar meu discurso pretendendo-o neutro. Para tanto, Kilomba (2019, p. 58) demanda:

[...] uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder. Desse modo, se esses ensaios parecem preocupados em narrar as emoções e a subjetividade como parte do discurso teórico, vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém.

Meu objetivo ao escrever desta forma é sair do local de “sujeito distante” e assumir o lugar de “sujeito consciente” (KILOMBA, 2019, p. 83). Parece-me especialmente necessário tentar operar este movimento em um Brasil ainda tão dominado pelo silencioso e hegemônico pacto narcísico da branquitude.³⁸ A branquitude continua a ser sinônimo do universal, enquanto se perpetua a concepção de que apenas as demais raças são/produzem saberes situados. Para Bento (2002, p. 32), isso ocorre graças ao silêncio – consciente ou inconsciente – da branquitude, criada para “considerar o seu grupo como padrão universal de humanidade”.

Assim, nós, brancos, ao nos silenciarmos, omitirmos e distorcemos o lugar dos brancos na produção e manutenção da desigualdade racial evidenciamos “um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação enquanto grupo como grupo de referência da condição humana.” (BENTO, 2002, p. 31). Revela-se imprescindível, portanto, que a branquitude também reconheça sua posição

³⁸ O “pacto narcísico da branquitude” é um conceito cunhado por Maria Aparecida da Silva Bento que demonstra como as pessoas brancas silenciosamente apoiam e fortalecem seus iguais, isto é, outros brancos. Ainda que de maneira inconsciente, nós, brancos, projetamos no outro, o negro, aquilo que rejeitamos em nós. Ao negarmos que fazemos parte do racismo tão presente na sociedade brasileira e que nos beneficiamos dele, nós estamos em certa medida também defendendo nossos privilégios raciais. Bento (2002, p. 155) explica que: “Um pacto que visa preservar, conservar a manutenção de privilégios e de interesses. Esses laços que Kaes (1997) trata como pactos, funcionam sempre em duas direções: fortalecimento do ‘nós’ e rejeição ao ‘eles’”. Tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade. O negro é inventado como um ‘outro’ inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior; e esse ‘outro’ é visto como ameaçador. Alianças inter-grupais entre brancos são forjadas e caracterizam-se pela ambiguidade, pela negação de um problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política dos negros, no universo social.”

situada e relacional se não pretendemos continuar falando de nossa branquitude como sinônimo do universal e do racional, uma vez que isso coloca/mantém negros e diversos grupos no lugar do “outro”.

Dito isto, deixo claro que este trabalho foi escrito por uma mulher feminista branca de classe média – situada em uma dada sociedade (a brasileira) e em um período histórico específico (o apocalíptico século XXI) – que tem consciência de que esta tese só existe porque outras mulheres que vieram antes abriram este caminho e tantos outros, bem como que o *status* conquistado pelas mulheres está ameaçado pela ascensão da extrema direita pelo mundo.

Nesse sentido, considerando que anteriormente, em ambiente acadêmico, fui acusada de fazer a História “parecer fácil para os homens”, gostaria – desde já – de pontuar que essa acusação procede parcialmente no sentido de que, embora eu acredite que a vida é fácil para pouquíssimas pessoas e cada vida tem seus próprios percalços, defendo que grupos oprimidos enfrentaram mais dificuldades que grupos historicamente privilegiados pelas estruturas sociais, sendo que inclusive me assusta que isso ainda seja contestado. Por outro lado, nunca é demais pontuar que, ao fazer esta colocação, não pretendo afastar sujeitos outros dos feminismos ou contribuir para a construção de um feminismo sectário. Tampouco tenho qualquer pretensão de afirmar que as mulheres foram as maiores ou únicas injustiçadas ao longo dos séculos, pois aprendi com Audre Lorde (2019, p. 235-236) que “Não existe hierarquia de opressão”, ou seja:

[...] aprendi que a opressão e a intolerância com o diferente existem em diversas formas, tamanhos, cores e sexualidades; e que, dentre aqueles de nós que têm o mesmo objetivo de libertação e de um futuro possível para nossas crianças, não pode existir uma hierarquia de opressão. Eu aprendi que sexismo (a crença na superioridade inerente de um sexo sobre todos os outros e, assim, seu direito de dominar) e heterossexismo (a crença na superioridade inerente de uma forma de amar sobre todas as outras e, assim, seu direito de dominar) vêm, os dois, do mesmo lugar que o racismo – a crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, assim, seu direito de dominar.

É inconcebível, para mim, que certa parte de minha identidade possa se beneficiar com a opressão de outra. [...]. Na verdade, a gente se diminui quando nega aos outros tudo aquilo pelo que temos derramado sangue para conquistar por nossas crianças. Crianças que precisam aprender que elas não têm de ser todas iguais para trabalhar umas com as outras por um futuro que elas vão dividir. [...]

E encorajar membros de grupos oprimidos a se lançarem uns contra os outros é um procedimento-padrão da direita cínica. Enquanto estivermos divididos por causa de nossas identidades particulares, não temos como estar juntos em ações políticas efetivas.

Na mesma linha, como já diria bell hooks³⁹ (2018), o Feminismo é para todo mundo, ou seja, não é apenas para mulheres ou grupos historicamente oprimidos, mas para todos os que quiserem se aliar em lutas contra opressões, que estão em busca de existências mais livres e até mesmo os que estão em busca do existir libertário.⁴⁰ E esta é uma das premissas feministas que norteia este trabalho.

Por outro lado, compreendo que toda fala é situada. Atualmente, muito se fala sobre o famigerado lugar de fala, que aponta apenas que sempre se fala partindo de um dado “local”, isto é, de uma dada condição, tempo e situação, fatores estes que impactam no conteúdo da mensagem e em como ela é recebida pelo mundo. Entretanto, diferente do que o senso comum tem feito deste conceito, ele não existe para impedir ou afirmar que determinadas pessoas não devem falar, mas serve para apontar que não falamos a partir de um ponto de neutralidade e universalidade (RIBEIRO, 2017; KILOMBA, 2019, ALCOFF, 2020; BENTO, 2002).⁴¹ O conceito de lugar de fala é, portanto, uma ferramenta epistemológica que destaca o fato de o conhecimento ser construído a partir de diferentes perspectivas, perspectivas estas que nos auxiliam a compreender melhor cada texto.

No entanto, embora o conceito de lugar de fala e tantas outras vozes apontem para a impossibilidade de um sujeito produtor de conhecimento neutro, o Direito continua sendo produzido como se deuses da neutralidade o criassem, como se um sujeito universal o escrevesse. E isso me incomoda. Incomoda porque sei que escrever partindo de um suposto lugar de neutralidade não é apenas um costume que ainda não foi superado, mas um exercício de poder. E, para dizer o óbvio, é um exercício de poder com consequências práticas nas vidas de inúmeras pessoas.

Eu mesma sinto que tive mais poder enquanto falei em nome “da mulher”, quando escrevia sobre “A mulher” e sobre “O feminismo”, ou seja, enquanto não fiz uma autocrítica do lugar de onde parto. Criticava o sujeito universal e, sem perceber, reproduzia o mesmo

³⁹ A própria bell hooks (2018, p. 11) faz a opção política de que a escrita do seu nome seja feita em letras minúsculas. Ela justifica esta opção afirmando que o que está escrito em sua obra deve ser mais importante que sua biografia, parecendo ainda um modo de subverter a linguagem formal.

⁴⁰ Tenho consciência de que este não é um aspecto pacífico nos feminismos, mas um feminismo hookiano e inclusivo é a premissa deste trabalho, embora seja necessário pontuar que acredito que o protagonismo nos feminismos deve ser de mulheres (cisgênero e transgênero).

⁴¹ Entristece-me o que tem sido feito deste conceito em ambientes virtuais em que o “lugar de fala” tem sido utilizado para silenciar. O silenciamento ocorre tanto quando uma pessoa diz a outra que ela não tem lugar de fala para tratar de determinado assunto, quanto nos casos em que uma pessoa afirma que não vai se pronunciar sobre determinado assunto porque não tem lugar de fala para tanto. Estas duas corriqueiras situações em nada acrescentam na luta de minorias e, diga-se de passagem, em qualquer luta. O lugar de fala nos ensina que é necessário escutar quem possui determinadas vivências, que não devemos nos pretender os messiânicos porta-vozes de toda a humanidade e que os discursos são influenciados pela situação da qual partem. Nenhuma dessas lições implica, contudo, em calar. Mas muito se têm calado com base na utilização superficial deste conceito.

movimento, falando a partir de uma perspectiva universal e sobre uma sujeita universal. Devo admitir que foi e está sendo difícil perder esse poder. Está sendo difícil me perceber incapaz de falar pelo Feminismo. Tem sido difícil falar de feminismo sempre no plural. Eu teria mais poder se falasse do Feminismo, ao invés de simplesmente compartilhar os conhecimentos que tenho sobre alguns dos tantos feminismos.

Percebo também a decepção por parte de alguns dos meus interlocutores quando explico que não posso falar em nome do feminismo, mas apenas tecer considerações sobre determinados feminismos – conhecimentos estes que serão sempre marcados por quem eu sou. Exemplo disso ocorre quando recuso algum convite para falar de mulheres negras e indico pessoas negras que estudam o tema.⁴² Não ser negra não me impede de falar sobre racismo e de apontar quando ele acontece, afinal, não basta não ser racista, é necessário ser antirracista, mas existem pessoas mais habilitadas para falar sobre o referido tema porque o estudam especificamente e o vivem cotidianamente.

Essa decepção, ao que me parece, tem dois significados. O primeiro e mais óbvio é que, em geral, o público quer ouvir alguém superior, uma grande intelectual que tudo saiba sobre o assunto do qual fala. O segundo é que, quando digo que não posso falar pelo Feminismo como um todo, nem por todas as mulheres e que existem aspectos da minha forma de ser no mundo e dos significados dados (a essa forma) que nunca me possibilitarão compreender

⁴² Então por que eu e outras mulheres brancas não simplesmente nos calamos? Alcoff (2020, p. 426) responde a esta colocação do seguinte modo: “Certamente, nós queremos incentivar uma escuta mais receptiva por parte dos/as privilegiados/as discursivamente e desencorajar práticas presunçosas e opressivas de falar. Mas um recuo de falar em favor não resultará em um aumento na escuta receptiva em todos os casos; pode resultar apenas em uma retirada para um estilo de vida yuppie narcisista, no qual uma pessoa privilegiada absolutamente não se responsabiliza por sua sociedade. Ela pode até sentir-se justificada em explorar sua capacidade privilegiada de felicidade pessoal às custas dos outros, alegando que ela não tem alternativa. No entanto, optar pela resposta ao recuo nem sempre é uma desculpa tão velada para evitar o trabalho político e satisfazer os próprios desejos. Às vezes, é o resultado de um desejo de se envolver em trabalho político sem se envolver no que poderia ser chamado de imperialismo discursivo. O grande problema dessa retirada é que ele diminui significativamente a possibilidade de efetividade política. Existem inúmeros exemplos da prática de falar por outros que têm sido politicamente eficazes no avanço das necessidades dos/as que são falados”. Acrescenta ainda que: “Mesmo um recuo completo da fala não é, obviamente, neutro, pois permite o domínio contínuo dos discursos atuais e age por omissão para reforçar seu domínio.” (ALCOFF, 2020, p. 426). Isto é, aqueles que estão em posições de poder, ao recuar, novamente se isentam do enfrentamento político envolvido em tomar partido, desresponsabilizam-se. Ou, caso o façam numa tentativa de romperem com o imperialismo discursivo, deixam de contribuir politicamente e utilizar a própria posição de poder para auxiliar a causa da qual afirmam não querer se apropriar. Mais do que isso, não se pode desconsiderar que a política ainda é pensada para grupos, categorias nas quais as pessoas se enquadram. Rejeitar isso implica em abrir mão de ações políticas que impactam significativamente a vida das pessoas. Nesse sentido, Alcoff (2020, p. 424) cita o caso de Menchú, uma indígena quiche nascida e criada na Guatemala, cuja família foi perseguida e explorada pelos latifundiários e pelo governo do país. Ela descreve este caso porque Menchú, embora consciente dos riscos de falar pelos outros ou por um “povo inteiro”, utiliza esta ferramenta e assim consegue ajudar a divulgar a situação na Guatemala, a denunciar os governos guatemalteco e estadunidense pelos massacres ocorridos, bem como a arrecadar dinheiro para sua causa. Assim, Alcoff aduz que Menchú e seus companheiros, em vez de se recusarem a falar pelos outros, criaram métodos para reduzir os perigos inerentes a falar pelos outros, uma vez que “a proibição absoluta de falar em causa prejudicaria a eficácia política”. (ALCOFF, 2020, p. 425).

completamente algumas vivências (e violências), estou também informando ao meu interlocutor que ele padece das mesmas limitações. Estou dizendo para meu interlocutor ou para minha interlocutora que eles não podem falar pela “mulher” ou pelo “homem” ou por “todos” ou por “todas”. Ao fazer isso, revelo que nem eu e nem meu interlocutor/minha interlocutora podemos ser porta-vozes onipotentes dos feminismos ou de toda humanidade e que, por vezes, devemos abrir mão do poder de falar, para escutar.

Abrir mão de falar para escutar significa perder poder voluntariamente. Mas, afinal, quem, de fato, quer perder poder? Aprendi isso com Mônica Conrado. Aprendi que temos que estar dispostos a abrir mão do poder e, muitas vezes, mesmo que estejamos dispostos a abrir mão do poder, não seremos capazes de fazê-lo. Existe uma estrutura difícil de ser rompida que mantém o poder no local onde ele está, nas mãos de quem ele está – mãos estas quase sempre brancas e do Norte global (informação verbal)⁴³.

Eu acrescentaria ainda que, ao contrário do que pretendem alguns discursos conciliadores, a conquista de poder por grupos historicamente oprimidos implicará, sim, em uma perda de poder por grupos historicamente beneficiados pelas estruturas desiguais. Isso assusta muitos dos que foram beneficiados por este sistema e suas opressões. Eles estão certos em se assustar. As lutas das minorias pela divisão do poder, pela derrubada dos poderes que servem às opressões, implicaram e continuarão a implicar na dispersão do poder. Digo isto porque os discursos feministas conciliadores, ao longo da história, demandavam determinados direitos aduzindo que isso não retiraria poder dos homens, que eles seguiriam suas vidas da mesma forma e que a emancipação feminina seria favorável a eles. Este discurso foi importante como estratégia e acredito que os feminismos também libertam os homens dos papéis de gênero que lhes foram/são exigidos.⁴⁴ Por outro lado, propor a reordenação do poder é dispersá-lo, é tirá-lo das mãos dos que as estruturas sociais beneficiaram. O poder não se multiplicará na

⁴³ Informação recebida pela autora em aula da disciplina de Feminismos do Sul-Global, da Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal do Pará em 2018.

⁴⁴ bell hooks (2018, p. 13-14), sobre o tema, elucida que: “Homens, como um grupo, são quem mais se beneficiaram e se beneficiam do patriarcado, do pressuposto de que são superiores às mulheres e deveriam nos controlar. Mas esses benefícios tinham um preço. Em troca de todas as delícias que os homens recebem do patriarcado, é exigido que dominem as mulheres, que nos explorem e oprimam, fazendo uso de violência, se precisarem, para manter o patriarcado intacto. A maioria dos homens acha difícil ser patriarca. A maioria dos homens fica perturbada pelo ódio e pelo medo de mulher e pela violência de homens contra mulheres, até mesmo os homens que disseminam esta violência se sentem assim. Mas eles têm medo de abrir mão dos benefícios. Eles não têm certeza sobre o que vai acontecer com o mundo que eles já conhecem tão bem, se o patriarcado mudar. Então acham mais fácil apoiar passivamente a dominação masculina, mesmo quando sabem, no fundo, que estão errados. Repetidas vezes, homens me falam que não têm a menor ideia do que feministas querem. Acredito neles. Acredito na capacidade que eles têm de mudar e crescer. E acredito que, se soubessem mais sobre o feminismo, não teriam mais medo dele, porque encontrariam no movimento feminista esperança para sua própria libertação das amarras do patriarcado.”

medida em que grupos antes excluídos passem a conseguir exercê-lo, a disputa pelo poder é um desdobramento do poder, ao menos nesta forma de organização social. Dispersar o poder, contudo, não significa apenas mudar os oprimidos, mas uma forma de combate à existência de opressões.

Percebo que esses embates por poder estão por detrás da epistemologia jurídica. Quando falo de epistemologia, interessa-me aqui principalmente a não demarcação da(o) sujeita(o) que produz o conhecimento e para quem esse conhecimento está sendo produzido. Então, questiono: do que adiantaria criticar ao longo deste trabalho a famigerada neutralidade moderna e continuar reproduzindo sua epistemologia? Seria, no mínimo, curioso que a mesma sujeita que é uma crítica ferrenha da neutralidade escrevesse como se neutra fosse.

Desde já, é importante ressaltar que, em nenhum momento, afirmo que qualquer espécie de rompimento com a epistemologia jurídica tradicional – como o que tento efetuar aqui – será fácil. O rompimento de paradigmas nunca é. E, certamente, não tem sido para mim. Muitas vezes, falho. Muitas vezes, tenho vontade de fingir que não aprendi que existem outros caminhos e apenas seguir fazendo o que já sei fazer.

Isso porque, nas palavras de Glória Anzaldúa (2000, p. 229), “ainda não desaprendi as tolices esotéricas e pseudo-intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola forçou em minha escrita.” Ao crescer, aprendi que textos teóricos deveriam ser dissertações escritas em terceira pessoa, apenas narrativas poderiam ser escritas na primeira pessoa. E, mesmo nas narrativas, o eu lírico ainda me permitia fugir da autocrítica do lugar em que me situava.

É tão mais fácil escrever em terceira pessoa.

No entanto, se os feminismos efetivamente se pretendem destruidores da falácia do “sujeito universal”, parece-me importante também criar alternativas epistemológicas. Do contrário, estaremos fadadas a perpetuar a violência do mestre com a nossa própria “sujeita universal”. E, o mais importante: a casa grande não será desmantelada com a epistemologia do mestre.⁴⁵ Talvez novas epistemologias possibilitem abrir caminho para novos sujeitos ou, melhor, como diria Maria Lugones (2008, 2014), para novas sujeitas. Uma das propostas da epistemologia feminista, da qual este trabalho parte, é romper “com os moldes hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica”, ou seja, escrever a partir de uma epistemologia feminista significa participar da construção de uma nova linguagem (RAGO, 2019, p. 379).

⁴⁵ Aqui, novamente, tomei a liberdade de parafrasear o título do texto *As ferramentas do mestre não vão desmantelar a casa grande/casa do mestre* de Audre Lorde, lido pela autora em conferência em 1979 (2019).

Em razão disso e considerando que os feminismos trazem “a subjetividade como forma de conhecimento” (RAGO, 2019, p. 379), escrevo em primeira pessoa, concatenando teoria e prática e sem pretensão de neutralidade. O reconhecimento de que a subjetividade está presente, além de não pretender mascarar que o texto e a autora estão situados no tempo e no espaço, permite ainda que se vá da abstração à concretude⁴⁶ (e vice-versa) rapidamente, uma vez que a autora pode relatar, em seu texto, os eventos que lhe conduziram a certas elucubrações.

Além de escrever a partir da classe média e da branquitude, escrevo também como filha de um imigrante libanês e a partir de uma vida de contato com uma cultura árabe que está muito distante de reconhecer sequer uma igualdade formal às mulheres. Adianto que não falarei sobre esta cultura porque, embora não a recuse, distanciei-me dela mais do que gostaria de admitir por não estar preparada para lidar com um contexto ainda mais agressivo de dominação masculina. Meruane (2019) descreve o processo de aproximação com a cultura de seus pais palestinos e a sucessão de acontecimentos que a fizeram “tornar-se palestina”. Espero poder fazer o mesmo um dia, mas, enquanto este dia não chega, a cultura de meu pai, que evidentemente influenciou na minha formação, não passará – ao menos conscientemente – deste parágrafo.

Acredito que posso, sim, falar sobre tudo, mas não me pretendo porta-voz de todas as mulheres porque sei que a situação do sujeito concomitantemente potencializa e limita sua perspectiva. Escrevo, com esforço e por vezes sem vontade diante da incerteza de futuro própria de nossa época, em tempos de pandemia mundial da Covid-19⁴⁷, em um país em que quatro mil pessoas morrem cotidianamente pelo acometimento desta peste.

Escrevo em um período de ascensão da extrema direita pelo mundo, ascensão esta que pode ser compreendida inclusive como um *backlash*⁴⁸ aos direitos conquistados por minorias

⁴⁶ Pachukanis (2017, p. 89-91) aponta para a importância de a Teoria Geral do Direito não se limitar à abstrações vazias, a importância de situar a teoria na história, a importância de ir do abstrato/complexo ao concreto. Acredito que a escrita situada e que não renega a subjetividade contribui para este movimento que leva da abstração ao concreto, do concreto à abstração.

⁴⁷ Covid-19 é a doença causada pelo coronavírus SARS-CoV-2.

⁴⁸ *Backlash* é um termo de difícil tradução. Se analisarmos a combinação de palavras que compõe a expressão, *back* e *lash*, ao pé da letra, teríamos algo como “a volta do chicote”. O chicote faz este movimento de retorno. Ao ir para frente, logo volta. Na teoria política feminista, o termo *backlash* representa o refluxo, a contrarreação, o contra-ataque, o contrafluxo, que é enfrentado pelas mulheres depois de alguma conquista feminista. Susan Faludi tem um livro intitulado *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*, em que estuda precisamente isso, o que ela afirma ser um fenômeno recorrente. Nas palavras de Faludi (2001, p. 65): “Um *backlash* contra os direitos da mulher não é nenhuma novidade na história americana. Na verdade, trata-se de um fenômeno recorrente: toda a vez que as mulheres parecem ter algum sucesso na sua marcha rumo à igualdade, surge uma inevitável geada atrapalhando o florescimento do feminismo.” Ainda sobre o fenômeno do *backlash*, Faludi elucida que (2001, p. 18-19): “São *backlashes* porque sempre surgem como reação contra o ‘progresso’ das mulheres, causados não apenas por um substrato de misoginia mas sim por esforços específicos pela melhoria de suas condições, esforços que sempre foram interpretados pelos homens – especialmente aqueles confrontados com ameaças reais ao seu bem-estar econômico e social em outros campos – como algo que iria levá-los à ruína. [...]”

nas últimas décadas. Escrevo sobre um tema – o hoje “maldito” estudo de gênero – que tem sido alvo de inúmeros ataques e de campanhas conservadoras de extrema direita que procuram deslegitimar as lutas de minorias e que reagem às conquistas destes grupos numa tentativa de retomar o poder de oprimir que lhes foi e continua a ser retirado.

Brown (2019, p. 197-228) inclusive explica que a ascensão da extrema direita pelo mundo se deve, entre outros fatores, a uma política do ressentimento. Isso porque os últimos quarenta anos de neoliberalismo provocaram uma piora significativa na vida das classes trabalhadoras e média. O homem hoje, nas sociedades ocidentais, dificilmente consegue sozinho sustentar esposa e filhos com seu salário, por exemplo. Ocorre que os indivíduos que sempre dominaram, ao sentirem o declínio da sua posição social aliado ao da dominação da branquitude e da masculinidade, que já não lhes fornecem mais um *locus* seguro de poder, atribuem à conquista de direitos por grupos minoritários a causa de suas misérias, colocando as minorias na posição de únicas responsáveis pelo seu destronamento.

Com isso, “sofrimento, humilhação e ressentimento não sublimado tornam-se uma política permanente de vingança, do ataque àqueles culpados por destronar a masculinidade branca – feministas, multiculturalistas [...] que tanto os destituem quando desdenham deles.” (BROWN, 2019, p. 217). Os políticos e partidos de extrema direita não só se servem desse ressentimento, mas estimulam-no, propugnando o retorno a uma sociedade tradicional em que as mulheres e demais minorias eram subjugadas. Diante disso, os feminismos e outras minorias se veem hoje divididos entre lutar por mais e lutar para preservar o que já foi conquistado.

Escrevo, portanto, tomada pelo medo de ter as liberdades conquistadas pelas minorias nos últimos séculos sutilmente cerceadas e já presenciando certos cerceamentos, mas escrevo também tomada pelo desejo de liberdade/libertação, desejo este que me parece ser a força motriz de muitas reivindicações feministas. Escrevo nestes tempos conturbados e em primeira pessoa sabendo que “ler é cobrir a cara. E escrever é mostrá-la” (ZAMBRA, 2014, p. 49). E, já que me parece inevitável mostrar-me ao escrever, já não disfarço quem sou ao fazê-lo.

Não se engane, contudo, interlocutor, também escrevo deste modo porque vejo na escrita em primeira pessoa uma forma de aproximar o leitor do texto, de borrar as barreiras entre a linguagem acadêmica e a poética. Isso porque aprendi que “a narrativa e as modalidades de escrita poética criam empatia e solidariedade ao apresentarem incidentes e sentimentos que evocam um nível de entendimento humano comum que ultrapassam a demarcação de

Em outros termos, o contra-ataque antifeminista não foi deflagrado pelo fato de as mulheres terem conseguido uma igualdade plena, mas pela mera possibilidade de elas conseguirem atingi-la. É um golpe usurpador que detém as mulheres muito antes de elas atingirem a linha de chegada.”.

identidades” (MORRISON, 2012, p. 578). Não podemos esquecer que a escrita poética, ao longo dos séculos, foi uma grande aliada das minorias, que por meio da arte expressaram e expressam tantas violências, por vezes antes mesmo que elas se tornem ação política, mostrando como certas violências se concretizam e são vividas. Foi também por meio da poética que grupos historicamente excluídos inauguraram léxicos capazes de comportar suas experiências e suas existências dissidentes.

Aliás, sei que só comecei a compreender as sutilezas do racismo lendo os romances de Chimamanda Ngozi Adichie, que me ensinaram que o racismo está presente na política internacional e também na estética imposta aos cabelos. Sendo que, por vezes, o que é vendido como uma mera opção de alisar o cabelo negro é, na realidade, uma imposição de que os negros se adequem à estética da branquitude para que sejam autorizados a transitar por espaços de poder, uma imposição de que utilizem “máscaras brancas” de estética e comportamento para que sejam considerados seres racionais (FANNON, 2008). Sensibilizei-me mais sobre a questão de classe lendo *O quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus (2014), e *Vivendo minha vida*, de Emma Goldman (2015), que ao estudar o que alguns teóricos diziam sobre classe social. Enfim, escrevo um trabalho acadêmico em um formato que costuma ser permitido apenas para a escrita poética porque:

[...] a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria o tipo de luz sob a qual baseamos nossas esperanças e nossos sonhos de sobrevivência e mudança, primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível. É da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado. [...]. Podemos nos condicionar a respeitar nossos sentimentos e transpô-los em linguagem para que sejam compartilhados. E, onde não existe ainda essa linguagem, é a poesia que ajuda a moldá-la. A poesia não é apenas sonho e imaginação; ela é o esqueleto que estrutura nossa vida (LORDE, 2020, p. 47).

E, se a pesquisa surge da ânsia de compreender temas que nos geram angústia, talvez ela se corporifique pelo desejo de compartilhar aquilo que nos é tão caro, razão pela qual tento compartilhar essas angústias político-teóricas da maneira mais clara e acessível que consigo.

3.2 O sujeito de direito mulher

Até muito recentemente, a exclusão da mulher da cultura foi o padrão nas sociedades ocidentais. A mesma cultura que valorizava determinadas atividades – tais como a escrita e o exercício político – impunha normas civilizacionais que impediam a mulher de exercê-las. Ser mulher foi viver o paradoxo de ver uma cultura ser elevada e admirada, sendo dela proibida de

fazer parte; de ver determinadas conquistas serem eleitas como o que de mais nobre se poderia alcançar em vida e ser impedida de pretender alcançá-las para não sofrer as punições da civilização.

Embora hoje não sejamos formalmente impedidas de fazer muita coisa no Ocidente, isso está longe de significar que a dominação masculina desapareceu. Ela obviamente diminuiu, mas continua operando de forma mais sutil que outrora. Sei que sou mulher, que sou o outro e não o sujeito universal quando caminho pelo espaço público com receio de ser novamente assediada, apalpada, reduzida à condição de presa vulnerável.⁴⁹ A objetificação reiteradamente sofrida é uma contestação da condição de sujeito da mulher. Sequer sei quantificar as vezes que, no caminho para aulas das mais abstratas filosofias, fui lembrada de minha corporeidade por transeuntes homens. O cotidiano não me permite esquecer que vivo em um corpo de mulher. Aliás, chega a ser curioso que as mulheres tenham sido acusadas de inaptidão para a Filosofia por terem uma suposta incapacidade para abstração quando vivemos em uma sociedade que, a todo momento, relembra as mulheres de seus corpos. Isso ocorre até mesmo em meios acadêmicos, nos quais somos frequentemente consideradas “mulheres inteligentes”, nunca apenas inteligentes.⁵⁰

A dominação masculina é também este contínuo lembrete – e por vezes uma mensagem exposta em um *outdoor* – de que sou mulher em uma sociedade sexista que me julga um ser faltante ou um ser que é algo, apesar de mulher. E mesmo quando uma mulher alcança uma posição “respeitável”, espera-se que ela nunca deixe de performatizar o ser mulher, isto é, a famigerada feminilidade. Esta exigência que ainda hoje nos persegue já era apontada por Beauvoir (2009, p. 377) em 1940:

Hoje, graças às conquistas do feminismo, torna-se dia a dia mais normal encorajá-la a estudar, a praticar esporte; mas perdoam-lhe mais facilmente que ao menino fracassar; tornam-lhe mais difícil o êxito, exigindo dela outro tipo de realização: querem, pelo menos, que ela seja *também* uma mulher, que não perca sua feminilidade.

Exploro minhas experiências porque sei que muitas delas são experiências compartilhadas e porque a exploração do eu e da sua relação com uma dada sociedade em trabalhos feministas “longe de ser uma preocupação narcisista ou trivial, [...] é fundamental

⁴⁹ Sobre começar a se sentir objetificada na rua, Beauvoir (2009, p. 407) aduz que: “A menina sente que o corpo lhe escapa, não é mais a expressão clara de sua individualidade; torna-se estranho para ela; e, no mesmo momento, ela é encarada por outrem como uma coisa: na rua, acompanham-na com o olhar, comentam sobre sua anatomia; ela gostaria de ficar invisível; tem medo de tornar-se carne e medo de mostrar essa carne”.

⁵⁰ Por outro lado, graças a essa corporeidade sempre apontada e, portanto, presente, o corpo se tornou, nas últimas décadas, objeto de interessantes estudos filosóficos.

para entender uma série de outras relações” (COLLINS, 2019, p. 292), bem como porque acredito que “Você tem de entender qual é o seu lugar como indivíduo e o lugar da pessoa que é próxima a você. Você tem de entender o espaço entre vocês antes que possa entender grupos mais complexos ou maiores.” (DE VEAUX *apud* COLLINS, 2019, p. 292).

Por outro lado, inspira-me – e imagino que inspire a tantas e tantos outros – saber que, mesmo com todas as opressões, (ao menos) algumas mulheres sempre resistiram. Eu normalmente evito usar o termo “sempre”, mas, nesse caso, permito-me. Isso porque quanto mais pesquisas são feitas sobre a História das mulheres, mais casos de mulheres que resistiram aparecem.⁵¹

O número de mulheres que resistiram é bastante incerto. Isso porque o que hoje parece impensável, isto é, “uma História sem as mulheres”, era a regra há poucas décadas. O trabalho de pesquisa e de memória da história das mulheres se iniciou nas décadas de 1960 e 1970 e desenvolveu-se ao lado da segunda onda do movimento de luta pela emancipação e pela liberdade femininas, o qual chega a ser considerado “a maior e mais decisiva revolução *social* da modernidade” (MORRISON, 2012, p. 571) ou o movimento mais importante do século XX (FACIO; FRIES, 2005, p. 262).

Antes desse período, existem poucos registros sobre as mulheres, o que se deve a inúmeros fatores, tais como o acesso tardio da mulher à escrita; as poucas reminiscências físicas deixadas pelas mulheres, que levavam a cabo a destruição de suas memórias por as julgarem desinteressantes ou em virtude do receio da exposição de suas intimidades; além do pouco ou nenhum interesse destinado pelos historiadores às mulheres, já que elas não eram consideradas sujeitos. Ao longo da história, as mulheres são descritas a partir de estereótipos: a mulher, a mãe, a histórica, a meretriz, aquela que é algo em relação ao homem, mas raramente como sujeito que existe por si (PERROT, 2015, p. 17-21).

As mulheres têm suas narrativas históricas condicionadas às dos homens, existem para e por causa dos homens. Raras são as fontes que relatam a história de mulheres que conseguiram romper com o papel delas exigido e permanecer nos registros. Graças aos feminismos, nas últimas décadas, muito tem sido descoberto sobre a História das Mulheres, o que é de extrema importância considerando que o desaparecimento destas fontes nos cercearia dos relatos daqueles que “testemunharam que houve mulheres para superar a dominação masculina e homens para denunciá-la”, o que “constitui uma etapa inevitável para repensar o todo da

⁵¹ Para citar um exemplo longínquo, cito Aspásia que, apesar de seu gênero, sobreviveu aos registros históricos. John Stuart Mill narra que “Aspásia não deixou nenhum escrito filosófico; mas é um fato conhecido que Sócrates recorreu a ela para receber algumas instruções, sendo que ele mesmo declarou ter feito isso.” (MILL, 2006, p. 99).

narrativa que produzimos sobre as relações dessas mulheres ao longo da história.” (ROVERE, 2019, p. 2).

Conforme já mencionado, interessam-me aqui os eventos – protagonizados pelas lutas por direitos – que ensejaram e que se desenvolveram com o advento da Modernidade, bem como a criação moderna do sujeito universal, as críticas às limitações desta categoria e, acrescento, a criação da sujeita/ do sujeito de direito mulher. Acredito que as sementes filosóficas que fomentaram as revoluções liberais, bem como alguns dos escritos filosóficos que sucederam estas revoluções, apontando suas limitações, além de serem alguns dos escritos inauguradores do pensamento moderno, já nos séculos XVII e XVIII, foram pioneiros ao contestarem publicamente os lugares relegados às mulheres e as contradições dos nascentes discursos modernos. Além disso, é a partir da Modernidade que ocorre o curioso fenômeno dos documentos jurídicos que declaravam que todos eram iguais perante a lei, enquanto, na prática, a sociedade mantinha vários grupos, hoje chamados de minorias, subjugados, excluindo-lhes da categoria de sujeito. É dizer: Todos os sujeitos são iguais, mas as mulheres, os negros, a população LGBTQI+, etc. não são sujeitos – conforme analisamos no capítulo anterior.

Durante a gênese da Modernidade, definindo o tom de várias reivindicações futuras, em 1622, Mary de Gournay escreveu *Igualdade dos homens e das mulheres*, estabelecendo “a afirmação de uma nova retórica militante e reivindicatória, marco imprescindível do arqueofeminismo⁵² moderno” (ROVERE, 2019, p. 13). Ela se autoproclamou filha espiritual de Montaigne, com anuência dele, o que certamente contribuiu para que ela pudesse escrever e publicar sobre temas variados em um período em que era deveras raro que uma mulher o fizesse. Mesmo assim, a cada passo em falso, sua condição de mulher lhe foi lembrada. Em resposta às opressões vividas, Gournay escreve o referido texto à rainha Ana de Áustria⁵³, em que defende que o discurso que permite subjugar metade do mundo é apenas um senso comum e uma fé popular sem respaldo. Defende as mulheres utilizando-se da autoridade de Sócrates e Platão que, de acordo com ela, “atribuem às mulheres, em suas repúblicas e em todos os outros

⁵² Sobre o Arqueofeminismo: “[...] na medida em que tomamos consciência de que há diversas formas de feminismo, torna-se possível – e até mesmo indispensável – voltar no tempo para reencontrar as pioneiras e os pioneiros do movimento que a história negligenciou. Antes das autoras e dos autores deste volume entrarem em cena, diversos problemas sucessivos tiveram tempo de se sedimentar. O lugar privilegiado deste combate? A França, onde a ‘polêmica das mulheres’, que agitou a Europa entre os séculos XII e XVI, viu o nascimento de um conjunto de reflexões esparsas, que só iriam se reunir e se articular em um projeto ‘feminista’ na época moderna, em um movimento que poderíamos chamar de arqueofeminismo” (ROVERE, 2019, p. 9). O arqueofeminismo pode ser compreendido, portanto, como um trabalho de memória dos escritos e eventos passados que marcam a reivindicação do reconhecimento das mulheres como sujeitos/sujeitas tão completas e complexas como os homens.

⁵³ “Filha de Margarida da Áustria e de Filipe III da Espanha, esposa de Luís XIII. Depois da morte do rei, Ana assume o trono francês como regente, de 1643 a 1651, quando Luís XIV atinge a maioridade e torna-se rei em sucessão à sua mãe.” (ROVERE, 2019, p. 27).

lugares, os mesmos direitos, faculdades e funções” (GOURNAY, 2019, p. 32). E expõe um argumento que se tornará cada vez mais comum entre os que lutarão em prol dos direitos das mulheres nas décadas e séculos seguintes, o de que as mulheres só parecem intelectualmente inferiores porque não são educadas como os homens e que, caso elas gozassem da mesma educação, tal igualdade se revelaria. Gournay (2019, p. 33) inclusive ironiza afirmando que é surpreendente que algumas mulheres tenham chegado ao mesmo grau de excelência que os homens mesmo sem uma boa educação.

Seguindo uma linha semelhante, François Poullain de la Barre, em 1679, publica *Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos*, em que afirma que a inferioridade da mulher é apenas um preconceito e tenta mostrar que a aparente desigualdade foi gerada pela exclusão das mulheres do conhecimento e dos empregos, listando várias searas – a arte de falar, a Escolástica, o Direito, a ação, a Medicina, a Teologia, a Metafísica, as ciências, a Astrologia, as virtudes, etc. – nas quais se acredita que a mulher seria incapaz de atuar, apenas para mostrar que as mulheres possuem aptidão para todas elas. Inova ao constatar que “Todas as leis parecem ter sido feitas para manter os homens na posição em que estão” (DE LA BARRE, 2019, p. 63) e o equívoco em simultaneamente afirmar que todos são iguais e excluir as mulheres desta igualdade (DE LA BARRE, 2019, p. 99).

Embora o debate sobre os direitos das mulheres preceda as revoluções liberais e seja indissociável da igualdade universal por elas proposta, bem como que as mulheres tenham participado ativamente das ações políticas que culminaram nestas revoluções, tenta-se abafar este tema após uma mínima consolidação dos objetivos revolucionários. Com o início da Revolução Francesa, em 1789, instaura-se a Assembleia Constituinte, que se desfaz sem abordar a situação das mulheres. Além disso, para reforçar o silenciamento das mulheres revolucionárias cujos pleitos se tornavam cada vez mais visíveis, em 1793, são fechados os clubes das mulheres e elas são proibidas de se reunir em grupos de mais de cinco. Em 1795, toda atividade política foi proibida para as mulheres, que passaram a ser impedidas até mesmo de frequentar as assembleias “populares”. E para tentar sepultar de vez as reivindicações das mulheres, após a derrocada da Revolução Francesa e da instituição do Império, o Código Napoleônico de 1804 estabeleceu para elas uma condição jurídica inferior, a de menores de idade sob a tutela dos seus pais e maridos (ROVERE, 2019, p. 249-250; HUNT, 1991, p. 26).

As mulheres e os aliados não se calaram durante o período revolucionário. Em 1789, início da Revolução Francesa, Nicolas de Condorcet questiona uma das premissas iluministas da Revolução, a da igualdade de direitos, fundada em Locke e Rousseau, apontando a

impossibilidade de se defender a igualdade universal de direitos e excluir metade da humanidade destes direitos. Assim, Condorcet (2019, p. 235) afirma que:

Para que essa exclusão não fosse um ato de tirania, seria necessário ou provar que os direitos naturais das mulheres não são absolutamente os mesmos dos homens, ou mostrar que elas não são capazes de exercê-los.

Ora, os direitos dos homens resultam unicamente do fato que eles são seres sensíveis, suscetíveis de adquirir ideias morais, e de raciocinar sobre essas ideias. Então, se as mulheres têm essas mesmas qualidades, elas têm, necessariamente, direitos iguais. Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito de um outro, qualquer que seja sua religião, sua cor ou seu sexo, a partir daí, abre mão dos seus.

O autor (2019, p. 236) segue ridicularizando o argumento – frequentemente utilizado nos séculos passados – de que as mulheres não teriam feito grandes descobertas nas ciências como os homens, concluindo que: “supondo que os homens tenham uma superioridade de espírito que não seja o resultado necessário da diferença de educação [...], provavelmente, não se pretenderá conceder o direito de cidadania apenas aos gênios.”. No entanto, mesmo o pleito de um influente homem como Nicolas de Condorcet não é seriamente ouvido.

Tampouco são bem-vindos os argumentos da já mencionada Olympe de Gouges que, revoltada com a ação dos revolucionários franceses que se utilizaram da força das mulheres revolucionárias enquanto precisaram e depois dispensaram-nas no momento da partilha de direitos, escreve a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (2019, p. 261), incitando-as a acordarem, reconhecerem e reivindicarem seus próprios direitos, conforme se pode observar no trecho a seguir:

A tocha da verdade dissipou todas as nuvens da tolice e da usurpação. Ao multiplicar suas forças, o homem escravo precisou recorrer às forças da mulher, para quebrar as correntes que o prendiam. Tornando-se livre, ele se tornou injusto com sua companheira. Ó, mulheres! Mulheres, quando deixarão de ser cegas? Quais são as vantagens que vocês obtiveram na Revolução? Um desprezo mais marcado, um desdém mais assinalado. Durante séculos de corrupção, vocês só reinaram sobre a fraqueza dos homens. O poder que pertencia a vocês está destruído; então, o que lhes resta? A convicção das injustiças do homem. A reivindicação de seu patrimônio, fundado sobre os sábios decretos da natureza. O que vocês teriam a recear de uma iniciativa tão bela? A palavra certa do legislador das bodas de Canaã? Vocês temem que nossos legisladores franceses, corretores dessa moral, que prevaleceu por tanto tempo nos ramos da política, mas que já não é mais oportuna, lhes repitam: “Mulheres, o que há de comum entre nós?”. “Tudo!”, vocês teriam que responder.

O texto leva Olympe de Gouges à pena de morte, mas é um dos documentos que marca o que é tido como o nascimento do feminismo.

E é seguido de outro texto paradigmático, *A Reivindicação dos direitos da mulher*, escrito por Mary Wollstonecraft, filósofa inglesa, no ano de 1792, em resposta a Rousseau, em que ela refuta os argumentos do filósofo que tentavam naturalizar a inferioridade feminina. Rousseau perpetuou a concepção de que as mulheres eram/são naturalmente inferiores e de que elas têm por função servir o homem, possibilitando que este se desenvolva plenamente. O pensador expõe este pensamento em *Emílio* (ROUSSEAU, 1990), obra na qual rompe com os paradigmas pedagógicos até então existentes em relação a crianças do gênero masculino, ao propor que os meninos sejam incentivados a se expressarem e a desenvolverem suas capacidades e não sejam mais considerados telas em branco na qual se acredita que tudo pode ser construído ou imposto. Em relação às meninas, contudo, o autor reitera todos preconceitos da época, aduzindo que elas devem ser educadas para servir. Este texto de 1762 foi inclusive utilizado pelos revolucionários como base para justificar o tratamento desigual concedido às mulheres.

Penso que é curioso como grandes pensadores como Rousseau estiveram dispostos a cometer contradições epistemológicas para justificar seus preconceitos em relação às mulheres. O erro epistemológico de Rousseau, apontado por Rosa Cobo (1996, p. 277), consistiu em embasar seu contrato social – uma das principais inspirações da Revolução Francesa – em um estado de natureza em que todos os indivíduos seriam iguais, mas ter, posteriormente, excluído metade da espécie da categoria de iguais (HUNT, 1991, p. 24). A contradição epistemológica reside, portanto, em que ou todos eram iguais no estado de natureza ou às mulheres sempre foi imposta uma posição de inferioridade e subserviência aos homens. A origem da desigualdade entre os homens na obra de Rousseau foi, afinal, o advento da propriedade privada ou a misoginia?

Em resposta a Rousseau, Wollstonecraft (2016) defende que as mulheres não têm uma tendência natural para a vida doméstica, mas que isso é apenas decorrência das construções sociais da época. Ressalta ainda que as mulheres possuem a mesma racionalidade que os homens, mas que não lhes são fornecidos meios para aperfeiçoar essa racionalidade. Wollstonecraft, na linha de Kant, acreditava que às mulheres deveriam ser conferidas iguais chances de se tornarem agentes autônomos. A autora efetua uma verdadeira celebração da racionalidade humana que, para ela, manifestava-se da mesma forma nos homens e nas mulheres, com a diferença de que os homens tinham oportunidade de desenvolver essa racionalidade e às mulheres era proibido fazer o mesmo (WOLLSTONECRAFT, 2016; TONG; BOTTS, 2017, p. 13-15).

É óbvio que a lista das autoras e dos autores que reivindicam o reconhecimento da racionalidade das mulheres e a mudança no tratamento dado a elas no início da Modernidade não foi esgotada nos parágrafos anteriores. Maxime Govere (2019, p. 15), ao tratar da produção de alguns desses autores, ironiza: “Se observarmos bem, essa lista [de autores] pode se alongar de uma maneira que só surpreenderia aos misóginos”, além de revelar como a História intelectual do Ocidente ainda carece de grande parte da contribuição de e sobre aproximadamente metade da humanidade.

Por outro lado, as referidas obras marcam um ponto de ruptura no qual os direitos das mulheres passam a ser celebrados e reivindicados de forma independente e pública. Com a exclusão das mulheres das conquistas das revoluções liberais, algumas delas e seus aliados começaram a perceber a necessidade de se organizarem em movimento próprio para que a pauta da emancipação das mulheres fosse finalmente ouvida. Assim, se as ideias desses pensadores não tiveram efeitos imediatos, eles plantaram sementes que viriam a florescer nas décadas seguintes, principalmente no final do século XIX e início do século XX.

É inegável ainda que o *modus operandi* das revoluções liberais inspiraram o que é tido como primeira onda dos feminismos porque, da mesma forma que os revolucionários liberais que perseguiram e conquistaram alterações jurídicas de *status* e a igualdade formal, as mulheres, quando finalmente se unem em movimento próprio, lutam precisamente pela conquista de direitos (liberais).

Como só sujeitos poderiam ter direitos, de certo modo, a luta pela aquisição de direitos passa a ser uma luta pela inclusão na categoria de sujeito. Assim, a um só tempo, ter direitos depende de possuir o *status* de sujeito e apenas os sujeitos têm direitos. Além disso, apenas os sujeitos foram, durante séculos, considerados merecedores de registros históricos. Os feminismos parecem ter seu início – e sua história – muito ligados a essa tentativa de reconhecimento jurídico das mulheres enquanto sujeitos, o que conseqüentemente lhes conferiria os direitos que os que já eram assim reconhecidos exerciam e que elas almejavam.

O século XIX e o início do século XX, nos países ocidentais, serão marcados por perspectivas diferentes sobre a melhor forma de se alcançar a emancipação das mulheres, de se alcançar o reconhecimento das mulheres como sujeitos/sujeitas.

Teóricos como Harriet Taylor e John Stuart Mill seguem advogando em prol dos direitos das mulheres na política institucional inglesa. Em seus textos, eles celebravam a racionalidade das mulheres e defendiam que elas deveriam ter os mesmos direitos políticos e as mesmas oportunidades econômicas que os homens. Para eles, isso traria benefícios a toda a sociedade, inclusive maximizando a liberdade de todos. Contudo, enquanto Mill acreditava que era

necessário combater a sujeição das mulheres para que elas se tornassem mães e esposas melhores, Taylor defendia o trabalho da mulher (solteira, casada, com ou sem filhos) fora de casa (TONG; BOTTS, 2017, p. 13-15; MILL, 2006). Mill, durante sua curta atuação parlamentar de apenas um mandato, chegou a apresentar – no ano de 1866 no parlamento britânico – uma proposta de emenda concedendo o direito ao voto às mulheres, documento este que também contava com a assinatura das feministas sufragistas Sarah Emily Davis e Garret Anderson. Esta emenda foi, entretanto, derrotada por 194 votos contra e 73 a favor.

Já nos Estados Unidos, no início da década de 1830, as mulheres que lutavam pela abolição da escravidão, durante as reuniões e ações políticas deste movimento, sentiram cada vez mais o peso de não terem os mesmos direitos e o mesmo tratamento conferido aos homens abolicionistas. Assim, participantes proeminentes no movimento abolicionista norte-americano, como Lucretia Moss e Elizabeth Cady Staton, cansadas do silenciamento sofrido, decidiram organizar uma convenção sobre os direitos das mulheres em Seneca Falls, que foi sucedida de várias outras, dando início ao movimento feminista americano, que passa a ser chamado de movimento sufragista, uma vez que foi organizado com objetivo principal de conquistar o sufrágio para as mulheres (TONG; BOTTS, 2017, p. 19-21). As sufragistas aprendem com a luta em prol da abolição da escravidão sobre sua própria opressão e sobre a possibilidade de superá-la através do engajamento e da ação política, já que ao combater a escravidão elas “estavam resistindo a uma opressão que se assemelhava àquela que elas mesmas viviam” (DAVIS, 2016, p. 51).

Contudo, em suas ações, elas acabam perpetuando o racismo. Fazem isso ao permitir que mulheres negras sejam desincentivadas de falar em seus eventos⁵⁴, e ao se aliarem, em dado momento, aos então defensores da inferioridade dos negros na tentativa de, por meio destas alianças, conseguir os direitos ao voto para as mulheres (DAVIS, 2016, p. 117-133). Hoje é cada vez mais famoso o discurso “Não sou eu uma mulher?”, de Sojourner Truth, em que ela tão bem aponta as incongruências das ações das sufragistas e dos argumentos contrários à emancipação das mulheres.

⁵⁴ Nesse sentido, sobre a icônica convenção de Seneca Falls, Davis (2016, p. 68) narra que: “A ausência de mulheres negras na Convenção de Seneca Falls ficou ainda mais evidente à luz da contribuição que elas haviam dado à luta pelos direitos das mulheres. Mais de uma década antes do encontro, Maria Stewart respondeu aos ataques contra seu direito de ministrar palestras públicas, questionando de modo enfático: ‘E daí que eu sou uma mulher?’. Negra, ela foi a primeira oradora nascida nos Estados Unidos a se dirigir a plateias formadas por homens e mulheres. Em 1827, o *Freedmon’s Journal* – primeiro jornal negro do país – publicou a carta de uma mulher negra sobre os direitos das mulheres. Matilda, como ela se identificava, reivindicava educação para as mulheres negras em uma época em que a instrução de mulheres era um assunto polêmico e bastante impopular. A carta foi publicada nesse pioneiro jornal de Nova York um ano antes de Frances Wright, nascida na Escócia, começar a proferir palestras sobre o acesso igualitário à educação para as mulheres.”

Caso este seja o primeiro contato do leitor com este discurso, peço que imagine o contexto em que ele ocorreu. Tratava-se de uma convenção de mulheres brancas que já sofria com o forte rechaço de uma sociedade misógina, em que homens estavam fazendo chacota dos pleitos das mulheres, em um Estados Unidos marcado pela segregação racial, pelo racismo e em que a abolição da escravidão ainda não tinha ocorrido em todos os estados. Nesta adversa situação, Sojourner Truth (*apud* PINHO, 2014) se levanta e diz:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (*negroes*) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque (sic) você me impediria de completar a minha medida?

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso.

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.

Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer.

Parece-me necessário informar ainda que este discurso quase não ocorreu porque sufragistas brancas eram contrárias às manifestações públicas de mulheres negras, ironicamente perpetuando uma opressão – nesse caso, o silenciamento – que as vitimava (DAVIS, 2016, p. 72). Felizmente, Sojourner fala, mesmo a contragosto de muitas das mulheres brancas presentes e dos homens que lá estavam na condição de opositores para demonstrar sua contrariedade à concessão de direitos civis às mulheres. Davis (2016, p. 71) afirma que

Enquanto única mulher negra a participar da convenção de Akron, Sojourner Truth fez o que nenhuma de suas tímidas irmãs brancas foi capaz de fazer. Como disse a presidenta do evento [Francis Dana Gage], “há muito poucas mulheres nos dias de hoje que ousam ‘falar em um encontro’”. Tendo defendido de modo contundente a causa de seu sexo, conquistando a atenção das mulheres brancas e de seus desordeiros

oponentes masculinos, Sojourner Truth foi espontaneamente aplaudida como a heroína do dia.

Entretanto, mesmo tendo contado com o apoio de várias lideranças negras, as sufragistas norte-americanas decidem separar sua causa da luta racial. Isso ocorreu porque defensores dos direitos dos negros e das mulheres, tais como Frederick Douglas e Frances E. W. Harper, insistiram e apelaram para que todos se unissem em prol da ratificação da 15ª emenda à Constituição norte-americana, que previa que nenhum dos estados norte-americanos poderia negar a um cidadão o direito de votar com base em sua raça, cor ou condição prévia de servidão (DAVIS, 2016, p. 91). As sufragistas acreditavam que as mulheres e os negros conquistariam o direito ao voto conjuntamente. Contudo, Frances E. W. Harper, “poeta negra e importante defensora do sufrágio feminino insistia que a extensão do voto aos homens negros era importante demais para que todo o seu povo arriscasse perdê-la em um momento tão crítico” (DAVIS, 2016, p. 91).

Até então, muitos homens negros, mulheres negras e mulheres brancas lutavam lado a lado pelo sufrágio universal na Associação pela Igualdade de Direitos. A ratificação da 15ª emenda em 03 de fevereiro de 1870 leva as sufragistas brancas a colocarem um fim a esta aliança, sendo que “Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony estavam entre aquelas que, com sucesso, argumentaram pela dissolução da Associação Nacional de Direitos. Pouco depois, elas criaram a Associação Estadunidense pelo Sufrágio Feminino” (DAVIS, 2016, p. 92). A partir desse momento, várias alianças de caráter duvidoso serão feitas pela Associação Estadunidense pelo Sufrágio Feminino, a exemplo da associação a Henry Blackwell, que defendia que o voto deveria ser concedido às mulheres para “combater o iminente poder político da população negra” (DAVIS, 2016, p. 120).

E se, como já mencionei, esta é uma narrativa escrita por uma feminista, esta é também uma narrativa crítica que não acredita na romantização das lutas feministas passadas, especialmente considerando que, se pretendemos não perpetuar as violências causadas pelos erros passados, o primeiro passo parece ser reconhecê-las. O feminismo sufragista afastou as mulheres e os homens negros de seus movimentos ao estar disposto a perpetuar o racismo para conquistar o voto para as mulheres. Será que se afigurava como ético ou até mesmo factível a estas sufragistas lutar contra uma opressão negociando a perpetuação de outra? De qualquer modo, nenhuma dessas associações de caráter moralmente duvidoso desemboca na instituição dos direitos almejados, embora certamente tenham afastado mulheres e homens negros do feminismo.

Aliás, as principais pautas do que é tido como primeira onda feminista, isto é, o direito à educação⁵⁵, ao sufrágio e à propriedade, são conquistados apenas depois de uma verdadeira epopeia. Na maioria dos países ocidentais, são muitas décadas desde a organização dos primeiros movimentos de mulheres até a conquista do direito ao voto. Décadas iniciais de mobilização pacífica e de pleitos às instituições estatais e aos políticos; décadas finais da violência e da transgressão como estratégias.

Na Inglaterra, as mulheres tentam durante décadas a conquista do voto por meios institucionais. Contudo, mesmo contando com o apoio de importantes aliados dentro das instituições, como o mencionado John Stuart Mill, as vias institucionais apresentam sucessivas recusas ao direito do voto para as mulheres, que à época já faziam parte de grupos sufragistas como o *Women's Social and Political Union* (WSPU), entre outros. Em face das constantes recusas à concessão do direito do voto para as mulheres, estes movimentos, especialmente o WSPU, começam a adotar estratégias violentas.

Assim, se nas primeiras décadas do movimento sufragista inglês⁵⁶ organizado, as suas agentes políticas se utilizam de peticionamentos e de reuniões públicas, após o contínuo insucesso destas medidas pacifistas, as sufragistas percebem a necessidade de recorrer a uma linguagem que capte a atenção dos homens que então detinham o poder, a linguagem da guerra e da violência (AS SUFRAGISTAS, 2015). Na Inglaterra, a partir de 1903, as sufragistas – principalmente as filiadas à WSPU – efetuam ações então consideradas atos terroristas, como a quebra de vitrines, a destruição de obras de arte, vários bombardeios e a provocação de incêndios em casas vazias dos políticos que se opunham ao voto das mulheres (WEBB, 2014, p. 18).

Existem divergências sobre se essas ações contribuíram para a conquista do direito ao voto das inglesas. Sabe-se, no entanto, que tais ações fizeram com que as sufragistas britânicas obtivessem um grupo curioso de colaboradores, o das grandes companhias de seguros, que estavam tendo prejuízos ao ter que ressarcir os proprietários segurados que tinham suas casas incendiadas pelas sufragistas (WEBB, 2014, p. 152). De qualquer forma, elas certamente chamaram atenção para a questão da concessão do sufrágio às mulheres. O voto só foi conquistado pelas mulheres inglesas após a Primeira Guerra Mundial, em 1918⁵⁷. Muitos dos

⁵⁵ Embora algumas mulheres abastadas tenham conseguido avançar bastante em seus estudos, a presença delas ainda era vedada por grande parte das instituições de ensino, especialmente em nível superior.

⁵⁶ Na Inglaterra, este primeiro período de reivindicações pacíficas ocorre entre 1867 e 1903 (COWMAN, 2007, p. 05).

⁵⁷ Em 1918, o voto foi concedido apenas para mulheres com idade superior a 30 anos. Para os homens, era possível votar a partir dos 21 anos de idade.

que eram outrora contrários a esta medida, depois da guerra, mudaram seu posicionamento. Eles fundamentaram esta modificação nos grandes serviços prestados pelas mulheres ao país durante o conflito. O voto foi oficialmente concedido às mulheres inglesas praticamente como uma medalha por serviços prestados durante a guerra (WEBB, 2014, p. 386). Outra maneira de interpretar tais eventos históricos é considerar que os parlamentares precisavam de uma justificativa não desmoralizante para mudança de posicionamento, ou seja, eles obviamente não poderiam afirmar oficialmente terem sido convencidos pela radicalização das sufragistas.

De qualquer modo, acredito ser necessário alertar novamente para o perigo de romantização dos feminismos de outrora. No caso das sufragistas inglesas, verifica-se que as líderes do movimento não estavam interessadas no sufrágio universal, mas apenas no direito ao voto para as mulheres nas condições que já eram concedidas aos homens. Isto é, a extensão do voto apenas para uma pequena elite de mulheres pertencentes às classes média e alta, que possuíssem propriedade, pagassem impostos ou que tivessem o nível superior de educação (WEBB, 2014, p. 25). Além disso, após a conquista do voto, muitas sufragistas se filiaram aos *blackshirts* – movimento fascista liderado pelo Sir. Oswald Mosley (WEBB, 2014, p. 120).

As ações que são consideradas a primeira onda do(s) feminismo(s) são típicas de pleitos liberais lockeanos. Por meio delas, pleiteou-se o sufrágio, mas não o voto para os analfabetos, representantes de grande parte da população à época. Por meio delas, reivindicou-se o direito à propriedade para as mulheres, sem questionar a origem da propriedade ou das questões de classe a ela ligadas. Por meio delas, demandou-se o acesso à educação, mas não a concessão de educação pelos Estados. É evidente que todas estas reivindicações foram (e são) importantes, entretanto, inicialmente beneficiaram apenas um pequeno grupo de mulheres. Poucas mulheres efetivamente tiveram condições de exercer estes direitos liberais, já que existiam e ainda existem grandes empecilhos para o exercício destes direitos – tais como a raça, a classe e a sexualidade, conforme mencionei no capítulo anterior. Estes empecilhos não foram pautados pelas sufragistas, embora evidentemente fossem obstar – assim como, de fato, obstaram - a emancipação da grande maioria das mulheres.

Tratei até agora, neste tópico, dos escritos que surgiram como críticas à exclusão das mulheres das conquistas das revoluções burguesas, bem como das mobilizações das sufragistas estadunidenses e inglesas, porque esses fenômenos vão influenciar o florescimento dos movimentos feministas no Brasil (TELES, 1999, p. 37-40).

A partir da Modernidade, que em muito coincide com o início da consolidação do capitalismo, as transformações teóricas e políticas advindas dos países ocidentais mais poderosos passarão a influenciar os demais. Retrato disso é que a primeira obra a tratar dos

direitos das mulheres produzida no Brasil é uma “tradução livre” feita por Nísia Floresta do escrito *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de Mary Wollstonecraft, sobre o qual tratei anteriormente. Embora Nísia tenha afirmado ter feito uma “tradução livre”, na realidade, em sua obra intitulada *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, publicada em 1832, ela “empreende uma espécie de antropofagia libertária: assimila as concepções estrangeiras e devolve um produto pessoal, em que cada palavra é vivida e os conceitos surgem extraídos da própria experiência” (DUARTE, 2019, p. 29).

Esta precursora brasileira reivindica os direitos das mulheres afirmando terem/termos a principal característica que define o sujeito moderno, a racionalidade. Além disso, glorifica a maternidade e os cuidados domésticos com base na importância social de tais funções, de modo que, por meio de seus argumentos, revela que a subjugação das mulheres não passa de uma arbitrariedade dos homens. Talvez por isso ela acrescente a “injustiça” dos homens ao título desta pretensa tradução (FLORESTA, 2010, p. 90). Sobre a obra de Nísia Floresta ser ou não uma tradução, bem como sobre outras ações feministas, questiono-me se muitas das ações feministas não foram estratégias para que suas autoras pudessem passar “impunes”. Nísia Floresta, enquanto tradutora de Wollstonecraft, não transgrediu de modo tão evidente como teria transgredido Nísia, a autora da primeira obra feminista do país, obra esta que enfrenta e contesta a política dos homens, ironizando seu androcentrismo:

Se cada homem, em particular, fosse obrigado a declarar o que sente a respeito de nosso sexo, encontraríamos todos de acordo em dizer que nós nascemos para seu uso, que não somos próprias senão para procriar e nutrir nossos filhos na infância, reger uma casa, servir, obedecer, e aprazer a nossos amos, isto é, a eles homens. Tudo isso é admirável e mesmo um muçulmano não poderá avançar mais no meio de um serralho de escravas. Entretanto, eu não posso considerar esse raciocínio senão como grandes palavras, expressões ridículas e empoladas, que é mais fácil dizer do que provar. Os homens parecem concluir que todas as outras criaturas foram formadas para eles, ao mesmo tempo em que eles não foram criados senão quando tudo isso se achava disposto para seu uso. Eu não me proporia a fazer ver a futilidade deste raciocínio; mas concedendo que ele tenha alguma ponderação, estou certa que antes provará que os homens foram criados para o nosso uso, do que nós para o deles (FLORESTA, 2010, p. 81-82).

Por outro lado, sei da impossibilidade de comprovar a hipótese de que determinados equívocos foram, de fato, estratégias. Sei ainda do perigo da generalização desta hipótese, vez que, se ela for levada ao seu extremo, haveríamos de concluir que os feminismos nunca se equivocaram, apenas adotaram as estratégias erradas. Parece-me importante, contudo, compreender as nuances das ações feministas, os subterfúgios a que as minorias tiveram que recorrer no agir político.

Nesse sentido, Constância Duarte (2019) aduz que, se ao final da mencionada obra, diferentemente de Wollstonecraft e de outras pensadoras estrangeiras, Nísia Floresta (2010, p. 102-103) se afasta da ideia de revolução, afirmando até mesmo não ter a intenção de alterar a ordem presente ou de “revoltar pessoa alguma” de seu sexo contra os homens, mas apenas o intuito de demonstrar que seu sexo “não é tão desprezível como os homens querem fazer crer”, talvez “esse recuo (que à primeira vista poderia parecer uma contradição) merece ser analisado também como estratégia e consciência da realidade.” (DUARTE, 2019, p. 29). Nísia afirmava que, somente depois que as mulheres fossem educadas e consideradas seres pensantes, elas poderiam pleitear emancipação política (DUARTE, 2019, p. 29).

Nísia não é a única a transgredir. Algumas mulheres se utilizaram de lacunas na lei para votarem, apenas para terem seus votos anulados logo em seguida. Foi o caso de Isabel de Mattos Dillon, primeira mulher a votar no Brasil, ainda durante o Império, em 1880, utilizando-se do fato de que a lei previa o direito ao voto somente para quem possuísse diploma de graduação – nível de educação a que as mulheres não tinham acesso à época no Brasil, mas que Isabel tinha obtido no exterior, o que possibilitou sua inscrição (VIEIRA, 2012).

No mesmo sentido, a partir de 1870, no Brasil, ocorreu um movimento de expressão das mulheres por meio da mídia impressa, caracterizado pela presença de um número considerável de jornais e revistas com posturas feministas, um evidente rompimento com o espaço privado no qual se esperava que as mulheres se confinassem (DUARTE, 2017, 2019). Este feminismo tipográfico impulsiona a mobilização política de mulheres, cuja consolidação ocorre nas primeiras décadas do século XX.⁵⁸

Em 1920, Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz fundaram a “Federação Internacional Feminina – um grupo cuja principal missão era batalhar pela igualdade política das mulheres.” (TELES, 1999, p. 44). Ocorre que a aliança entre Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz, bem como a coalizão entre o que elas simbolizavam politicamente, não dura muito tempo. Em 1922, Maria Lacerda foi exonerada da presidência da Federação por ser uma “feminista revolucionária”, defensora do amor livre, das causas das mulheres proletárias, e por sua postura anticlerical. Já Bertha Lutz, na linha das sufragistas americanas e europeias, pautava sua mobilização político-feminista “na incorporação da mulher como sujeito de direitos políticos” (PINTO, 2003, p. 14-15). A estratégia utilizada por Bertha e a fundação por ela instituída para obtenção do sufrágio “compreendia propaganda e contatos com a elite política, e expansão da

⁵⁸ Constância Duarte (2017) chega a afirmar que a primeira onda feminista no Brasil teria ocorrido por meio da imprensa feminista e feminina. Não me filio a esta análise, embora acredite que esta movimentação plantou sementes intelectuais que contribuíram para que a primeira onda ocorresse.

sua rede de organizações para a maior parte dos estados brasileiros”, além da defesa nas mídias da época – rádios, jornais e revistas – do direito ao sufrágio para as mulheres (PINTO, 2003, p. 14-15).

Maria Lacerda de Moura, militante anarquista atualmente considerada pioneira do anarcofeminismo no Brasil (VASCONCELOS, 2018, p. 16-27), pregava uma emancipação da mulher que ia muito além da conquista de direitos liberais clássicos e que englobava os anseios das mulheres da classe trabalhadora. O movimento sufragista brasileiro não abriu espaço para essas mulheres e não deu atenção ao que a grande maioria das mulheres brasileiras da época, as que não pertenciam às elites, necessitavam politicamente (MODESTINO; BARTALINI, 2018, p. 29). Sobre o choque entre a radicalidade⁵⁹ de Maria Lacerda de Moura e a postura de Bertha Lutz, Hahner (1981, p. 102-103) expõe que:

Maria Lacerda de Moura desejava ir além do “limitado campo” das atividades anteriores como “escolas domésticas ou estabelecimentos de philanthropia, creche, etc. às outras associações”, formar um “pequeno exército de propagandistas da educação racional e científica da mulher para a sua perfeita emancipação intelectual”. [...]. Poucas feministas brasileiras desse período tomaram posições radicais como Maria Lacerda de Moura, que se opunha à Igreja, ao capitalismo e ao militarismo. Ela mantinha que “enquanto a mulher patricia estiver sob a tutela do padre – impossível a sua emancipação.” O interesse principal de Bertha Lutz não estava entre a massa trabalhadora do país, mas sim entre aquelas mulheres como ela própria, embora outras também se beneficiariam se se obtivesse pagamento igual para trabalho igual. O voto não seria apenas um instrumento para alcançar o progresso feminino, mas também um símbolo dos direitos de cidadania. Para Bertha Lutz, havia dois lados do movimento feminista: “um individual, econômico e intelectual, o outro, social e político”, e no Brasil de 1920 ela achava que o primeiro era “indubitavelmente o mais avançado”.

Isso fica evidente ainda no manifesto feminista que foi chamado de *Declaração dos Direitos da Mulher*, assinado por Bertha Lutz, Jerônima Mesquita, Maria Eugênia, entre outras mulheres pertencentes a famílias de relevo político, que declarava:

As mulheres, assim como os homens, nascem membros livres e independentes da espécie humana, dotados de faculdades equivalentes e igualmente chamados a exercer, sem peias, **os seus direitos e deveres individuais**. Os sexos são independentes e devem, um ao outro, a sua cooperação. A supressão de direitos de um acarretará, inevitavelmente, prejuízos ao outro, e, conseqüentemente, à nação. Em todos os países e tempos, as leis, preconceitos e costumes tendentes a restringir a mulher, a limitar sua instrução, a entravar o desenvolvimento das suas aptidões naturais, a subordinar sua individualidade ao juízo de uma personalidade alheia (DUARTE, 2019, p. 37-38, grifo meu).

⁵⁹ Radicalidade no sentido de ir à raiz do problema, vista aqui num sentido positivo.

Céli Regina Jardim Pinto (2003, p. 15) fala desse período do movimento feminista, dividindo-o em uma face “bem-comportada”, a liderada por Bertha Lutz, e outra “menos comportada”, a que tratava de temas delicados para a época como o divórcio, a sexualidade, a dominação masculina, os direitos trabalhistas das mulheres, etc. Acredito que é importante destacar que os direitos trabalhistas das mulheres eram precisamente a pauta que mais importava às mulheres proletárias e negras. Falar em “feminismo bem-comportado” é curioso, quase um oxímoro, uma vez que, se um movimento pretende a reorganização de uma sociedade desigual, como pode ele comportar-se/conformar-se a esta mesma sociedade? Enfim, fato é que a mesma cisão ocorreu nos países europeus e nos Estados Unidos, sendo que lá muitas militantes anarquistas e comunistas recusaram-se a se vincular às lutas sufragistas por perceber que estes movimentos não estavam preocupados com a emancipação de todas as mulheres, mas com conquistas que beneficiariam apenas as mulheres burguesas.

Emma Goldman (2018, p. 122-131), militante anarquista russa cuja atuação política se deu principalmente nos Estados Unidos, afirmava que não era contrária ao sufrágio feminino com base nos argumentos convencionais à época de que as mulheres não teriam iguais capacidades para exercer este direito, mas porque a conquista do sufrágio para as mulheres beneficiaria apenas as burguesas e em nada alteraria as degradantes condições a que tantas trabalhadoras e trabalhadores eram submetidos. Para ela, a emancipação da mulher demandaria muito mais do que a conquista de certos direitos civis – ou mesmo de todos os direitos civis já concedidos aos homens e chancelados por uma estrutura jurídica burguesa liberal –, demandaria o rompimento com as relações de submissão (entre homem e mulher), a retomada do poder (pelas mulheres) dos seus corpos, da sexualidade, do amor e da reprodução. Ao tornar sua visão política uma ação, Emma Goldman chega a sofrer uma condenação criminal por ensinar mulheres a praticarem métodos contraceptivos. Em sua própria defesa em juízo, Emma Goldman (2015, p. 414) diz que “se era um crime trabalhar por uma maternidade saudável e uma vida feliz para as crianças”, então ela se orgulhava de se considerar uma criminoso.

Estas perspectivas que entendem que é necessário ir muito além do voto e de direitos reconhecidos pelo Estado permanecem marginais na história da primeira onda feminista e “na história das relações entre a esquerda ortodoxa e a chamada “questão feminina” (LOBO, 1991, p. 211).

O protagonismo político e histórico foi efetivamente dos movimentos sufragistas que, inclusive, logram êxito e, após certo tempo e muito empenho, conquistam sua principal pauta, o sufrágio para mulheres. Ou seja, dentre os vários projetos culturais de emancipação da mulher então existentes, apenas alguns são absorvidos pela civilização, que passa a reconhecer o direito

de votar e de ser votada às mulheres. O sufrágio foi conquistado pelas mulheres brasileiras em 1932, sendo incorporado à Constituição Federal de 1934, mas na qualidade de voto facultativo.

Logo após, Vargas suspendeu as eleições e as mulheres só voltaram a exercer o direito ao voto em 1945. É importante registrar que, à época, o voto só era direito de pessoas alfabetizadas e que o Brasil contava com um grandioso contingente de analfabetos, bem como que, apenas em 1965, o Código Eleitoral igualou o voto das mulheres ao voto dos homens (DUARTE, 2019, p. 38).

Creio que esses fatos históricos são bastante reveladores da atuação e das estratégias utilizadas pelos movimentos sufragistas. A partir de um estudo mais minucioso e menos romantizado, o que, por vezes, é custoso para uma feminista ou, ao menos, certamente foi para a que escreve este texto, podemos observar que, para obter o direito ao sufrágio, muitas outras pautas importantes foram dispensadas e que a mensagem vendida aos que tinham o poder para as reformas foi a de que, mesmo com a conquista do sufrágio, a mulher continuaria a reproduzir o modelo de feminilidade e a exercer os papéis ligados a este modelo. Ao mesmo tempo, mulheres “malcomportadas” – como anarquistas, socialistas, artistas e etc. – já contestavam esses papéis.

Isso me leva a questionar se as sufragistas tiveram de abrir mão – ou optaram por abrir mão – de várias outras pautas importantes para a emancipação das mulheres. Não só isso, mas a meu ver, a partir dos fatos narrados, fica claro que as sufragistas brasileiras estavam efetivamente mais preocupadas com o direito das mulheres “bem-comportadas”. As sufragistas americanas, mais preocupadas com os direitos das mulheres brancas e burguesas. As sufragistas inglesas, igualmente mais preocupadas com os direitos das mulheres burguesas.

Ademais, ainda que à época existissem vários escritos contestando uma famigerada “essência feminina”, indicando a educação diferenciada dada às mulheres como causa dos seus “comportamentos femininos”, as sufragistas não combatem a visão essencialista que se tinha das mulheres. Por vezes, elas até se utilizaram desta essência para atingir seus objetivos, fazendo crer que as mulheres não deixariam de agir do modo determinado por suas naturezas após a conquista do sufrágio, o que certamente tranquilizou os detentores de poder político⁶⁰. Não por outro motivo, a principal organização em prol do sufrágio para mulheres no Brasil expulsou Maria Lacerda de Moura, defensora da causa operária e do amor livre, enquanto manteve como integrante Virgínia de Souza Sales, defensora de “um feminismo puro, cristão, apoiado nas nossas tradições, reclamando para a mulher os direitos que lhe competem,

⁶⁰ Estratégia ou elas realmente acreditavam em uma essência feminina?

nivelando-a ao homem, exigindo uma felicidade coletiva e o progresso da pátria.” (PINTO, 2003, p. 37).

Enquanto isso, as malcomportadas, as não burguesas, as não brancas continuavam – e, de certo modo, ainda continuam – sendo oprimidas pela própria lei. Assim, embora as mulheres tenham conquistado o direito ao voto na década de 1930 no Brasil, e em décadas próximas em outros países ocidentais, a incorporação do sujeito mulher pela lei recaiu na reprodução de erros muito similares à incorporação do sujeito de direitos universal. A “mulher” foi incorporada na lei como categoria que representava a totalidade das pessoas do gênero feminino e de suas experiências, tal qual ocorreu com a categoria do sujeito de direitos. Ocorre que, como Butler (2016, p. 23) aponta décadas depois, “a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria das mulheres, gera, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria.” Foi o que ocorreu. Muitas mulheres não se sentiram representadas pelas sufragistas e suas conquistas, embora estas tenham se autodeclarado representantes dos interesses das mulheres – como um todo. No mais, a exclusão de tantas vivências e anseios pelas sufragistas acaba por revelar “as consequências coercitivas e reguladoras” da construção do sujeito mulher por este grupo, mesmo que a referida construção tenha sido elaborada com propósitos emancipatórios.

Além disso, mesmo quando as mulheres conquistaram o direito ao voto, elas ainda não foram consideradas pela lei sujeitos de direitos plenos, mas quase sujeitos ou sujeitos/cidadãs de segunda categoria. Após a conquista do direito ao sufrágio, inúmeras restrições continuaram a ser enfrentadas pelas mulheres em países ocidentais e, por décadas, as mulheres detiveram um *status* similar ao que hoje o Direito Civil designa como “relativamente (in)capaz”. O relativamente incapaz é aquele que necessita de auxílio/aprovação de um sujeito “capaz”, que por sua vez é aquele considerado pela lei em pleno exercício de seus direitos por ter o discernimento necessário para tanto. Até 1962, a lei brasileira – mais especificamente, o Código Civil de 1916 – afirmava este status jurídico da mulher de modo muito claro: “Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer: [...] II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.” (BRASIL, 1996).

Esse status de quase sujeito ou de relativamente (in)capaz vinha acompanhado de várias outras consequências. A lei autorizava que o marido ou seus herdeiros anulassem os atos praticados pela mulher sem o seu consentimento (art. 178, §7º, do Código Civil de 1916) e que o marido anulasse o casamento com a mulher já deflorada em dez dias contados do casamento (art. 178, §1º, do Código Civil de 1916). Em decorrência do *status* de relativamente capaz da mulher e de absolutamente capaz dos homens-maridos, estes tiveram, por décadas, o direito de

autorizar ou não a profissão da mulher e a sua residência fora do teto conjugal (art. 233, inciso IV e art. 242 do Código Civil de 1916). O marido foi considerado chefe da sociedade conjugal (art. 233 do Código Civil de 1916) até a Constituição de 1988. Em matéria penal, apenas a “mulher honesta” podia ser vítima de alguns crimes sexuais, as não honestas não eram consideradas dignas de tal tutela.⁶¹ Apenas em 1962, com o advento do Estatuto da Mulher Casada⁶², a mulher deixa de ser considerada – ao menos de modo declarado – como relativamente incapaz pela lei, embora o ordenamento jurídico ainda imponha várias restrições à emancipação das mulheres, como a criminalização do aborto e a ausência de mecanismos suficientes para combater séculos de dominação masculina legitimada pelo Direito. Até 2005, o Código Penal ainda previa a possibilidade de absolvição em caso de estupro, caso o autor do crime casasse com a vítima após seu cometimento, uma vez que, de acordo com o legislador, isto tornaria a punição desnecessária (BIANCHINI, 2016, p. 21).

Enfim, não me interessa aqui fazer uma história completa sobre os direitos das mulheres no Brasil, mas compreender como as mulheres passaram a ser consideradas sujeitos de direito plenos.

A partir de uma análise desta relação, percebo que a incorporação da mulher na lei como sujeito de direito, e não mais como sujeito de tutela, não ocorre automaticamente a partir da conquista do sufrágio. A categoria “mulher” continua na lei para restringir a liberdade das mulheres e a proteção conferida se reserva às bem-comportadas e, por vezes, nem a estas. No mais, as conquistas da primeira onda do movimento feminista terminaram por concretizar a previsão das anarquistas e das marxistas⁶³, beneficiando um seleto grupo de mulheres, enquanto as demais pouco sentiram a transformação de suas condições de vida, transformação esta que

⁶¹ A disputa sobre o significado de “mulher honesta” foi uma constante entre os estudiosos do direito criminal brasileiro, mas o mero fato de que as mulheres estiveram sujeitas a esta categoria para poderem ser consideradas vítimas de determinados crimes sexuais muito revela sobre a vulnerabilidade das mulheres malcomportadas perante a lei.

⁶² Sobre o Estatuto da Mulher Casada, creio que é necessário registrar ser ele, em parte, fruto da atuação da advogada feminista Romy Medeiros, que “criou em 1949 o Conselho Nacional de Mulheres, cuja principal atividade era lutar por iniciativas institucionais em prol das mulheres. Ao longo da década de 1950, foi uma incessante lutadora junto ao Congresso Nacional pelos direitos das mulheres casadas, que eram consideradas na Constituição na mesma condição dos silvícolas e tinham o exercício da sua cidadania controlado pelos maridos, que podiam negar-lhes permissão para trabalhar ou para viajar ao exterior. Finalmente, depois de grande luta, o Estatuto da Mulher Casada foi aprovado em 1962.” (PINTO, 2003, p. 46-47), estatuto este que diminuiu as discriminações vivenciadas pelas mulheres. Por outro lado, essa conquista também se deveu às boas relações de Romy Medeiros com o poder e com instituições internacionais que almejavam o controle populacional em “países do terceiro mundo”. Mas mesmo esta mulher bem conectada não escapou aos questionamentos do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) em 1972, por ter organizado um evento feminista neste mesmo ano (PINTO, 2003, p. 46-47).

⁶³ Os feminismos anarquista e marxista não serão abordados neste trabalho com mais ênfase. Isso porque, embora se reconheça a importância deles, são teorias (e práticas) que conflitam com a própria existência desta forma jurídica, vinculada a um Estado de Direito e considerada liberal burguesa

supostamente deveria advir do sufrágio universal. A título de ilustração, se a mulher branca e burguesa passou a poder trabalhar no espaço público com autorização do marido após a primeira onda dos feminismos, as mulheres negras e proletárias não apenas há muito já “podiam” trabalhar nestes espaços, mas há muito tinham que trabalhar neles para garantir a própria sobrevivência. E neles continuaram a ser vítimas de discriminações de gênero.

Por outro lado, a conquista do sufrágio faz crescer o anseio por mais direitos e foi uma abertura para outros pleitos. Assim, a civilização retroalimenta a cultura, fazendo novos projetos culturais surgirem. Estavam certos, neste aspecto, os homens que afirmavam que o sufrágio iria fazer as mulheres quererem muito mais. Elas quiseram.

Na realidade, muitos movimentos seguem existindo e reivindicando as mais diversas mudanças sociais. No entanto, de certa forma, após a conquista do sufrágio, os feminismos vão perdendo força e destaque para outros eventos e reivindicações. Entretanto, por volta de 1960 em alguns países e de 1970, em outros, uma nova onda vai se formando. Novamente, trata-se de uma onda que está muito pautada pela reivindicação de mais direitos, talvez porque “as estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo” (BUTLER, 2016, p. 23). Assim como na primeira onda, certamente existiam simultaneamente outras demandas, mas em ambas, a luta por direitos teceu o papel central.

É necessário, no entanto, fazer um breve excursão sobre a categoria “gênero” se pretendo explicar adequadamente o que ocorre e, para tanto, é impossível não fazer uma curta digressão para mencionar *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (2009). Isso porque, acredito que não é possível compreender a segunda onda dos feminismos sem compreender esta obra. Neste ainda atualíssimo trabalho de Beauvoir, publicado na década de 1940, a autora revela que, para que se possa retirar as mulheres do lugar do “outro”, é necessária a destruição do mito do eterno feminino e das expectativas em relação às mulheres que o acompanham. Uma das frases mais célebres dos feminismos, de autoria de Beauvoir e já anteriormente mencionada neste trabalho (BEAUVOIR, 2009, p. 361) – “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” – advém precisamente da premissa de que as mulheres não possuem uma essência feminina, mas que são socializadas para agir de determinada forma, para agir de forma “feminina” e para reproduzir o mito do eterno feminino, fazendo com que pareça que a feminilidade faz parte da essência das mulheres. Ao longo de sua obra, Beauvoir demonstra que inexistente fundamento biológico ou psicológico que torne naturais os papéis desempenhados pelas mulheres, evidenciando como o comportamento feminino é um constructo. Assim, a *feminilidade*, demonstra Beauvoir, não passa de uma construção que se opera por meio da socialização e da criação recebidas.

Desta feita, fica evidente porque garantir às mulheres o sufrágio, enquanto seguiu irretocável a crença de que elas possuíam um destino natural inscrito em suas biológicas, não foi o suficiente para o reconhecimento da igualdade entre os gêneros. Sem nunca falar propriamente na categoria “gênero” durante *O Segundo Sexo*, Beauvoir o coloca em evidência. O gênero é uma importante categoria com base na qual os estudos feministas/estudos de gênero vão se formar.

Gênero é compreendido neste trabalho como o “significado cultural assumido pelo corpo sexuado” (BUTLER, 2016, p. 26) e como “todo aparato construído pela sociedade, antes mesmo de nascermos, e reiterado ao longo da vida: cores, brinquedos, roupas, profissões, comportamentos, performances esperadas; refere-se ao ‘feminino’ e ao ‘masculino’.” (PIMENTEL, 2017, p. 7). Diversas foram as conceituações fornecidas para o gênero ao longo das últimas décadas pela teoria feminista. A constante nestes conceitos é a compreensão do gênero como algo construído e a consequente “recusa do essencialismo biológico, a repulsa pela imutabilidade implícita em ‘anatomia é o destino’”, concepção ainda em voga e amplamente aceita à época da disseminação da noção de gênero na teoria feminista (SAFFIOTI, 2015, p. 117). Aliás, até hoje muitos creem que anatomia é destino e que a biologia – ou até mesmo algum tipo de cosmogonia – determina inteiramente quem somos e como agimos. Sobre a pluralidade de definições para o termo gênero, Saffioti (2015, p. 47), assevera que:

Gênero também diz respeito a uma categoria histórica, cuja investigação tem demandado muito investimento intelectual. Enquanto categoria histórica, o gênero pode ser concebido em várias instâncias: como aparelho semiótico (Lauretis, 1987); como símbolos culturais evocadores de representações, conceitos normativos como grade de interpretação de significados, organizações e instituições sociais, identidade subjetiva (Scott, 1988); como divisões e atribuições assimétricas de características e potencialidades (Flax, 1987); como, numa certa instância, uma gramática sexual, regulando não apenas relações homem-mulher, mas também relações homem-homem e relações mulher-mulher. [...]. O conceito de *gênero* não explicita, necessariamente, desigualdades entre homens e mulheres.

O “gênero” permite, deste modo, a compreensão das relações entre corpos generificados (ou que são dissidentes da generificação binária homem/mulher) em uma dada sociedade. Assim, embora o conceito de gênero não explicita relações desiguais, conforme apontado por Saffioti, ele não deixou de ser uma forma de compreender hierarquias e opressões entre corpos, opressões e hierarquias estas culturalmente impostas aos corpos em virtude dos gêneros (e de outros marcadores sociais) a eles atribuídos. Trata-se, portanto, de um conceito extremamente importante para a teoria feminista e para o combate às opressões sofridas por corpos não culturalmente tidos como homens cisgênero. Curiosamente, este conceito amplamente

difundido nas humanidades advém da Medicina, mais especificamente dos estudos efetuados por John Money e Robert Stoller sobre pessoas intersexuais (STOLLER, 1968; PIMENTEL, 2017, p. 2). Ambos chegaram à conclusão de que o gênero não se fundava na biologia, sendo, portanto, culturalmente determinado, chegando Stoller (1968, p. 12) a afirmar que a identidade de gênero é determinada após o nascimento das pessoas e que este processo de determinação de gênero variará de sociedade para sociedade.

No âmbito das humanidades, mais especificamente das Ciências Sociais, Ann Oakley (1972), na obra *Sex, Gender and Society* parece ter sido a primeira a utilizar a noção de gênero como constructo cultural (PIMENTEL, 2017, p. 3). Nela, a autora afirma que o “sexo” é a palavra que designa as diferenças biológicas entre machos e fêmeas, diferenciados pela função procriativa e pelas genitálias visivelmente diferentes (OACKLEY, 1972, p. 9). No entanto, de acordo com a autora, pessoas de cada gênero não se comportam de determinada forma em decorrência de suas biologias, concluindo que: “*sex differences may be ‘natural’, but gender differences have their source in culture, not nature*”⁶⁴ (OACKLEY, 1972, p. 189). Aduz ainda a autora que as diferenças entre os sexos estejam, cada vez mais, sendo dispensadas na cultura ocidental, exceto nos campos em que não podem ser dispensadas, tais como numa maternidade hospitalar. A diferença é mantida pelas culturas porque serve para garantir o funcionamento e a perpetuação de uma sofisticada engrenagem que permite a divisão sexual do trabalho, isto é, que onera as pessoas consideradas mulheres com o trabalho reprodutivo, mencionado no primeiro capítulo.

É, no entanto, a partir da obra *Tráfico de Mulheres*, de Gayle Rubin, publicada originalmente em 1975, que a distinção entre sexo e gênero parece se consolidar nas humanidades e ser mais e mais disseminada pela teoria feminista. Rubin (2017) vai no mesmo sentido de Oackley (1972) e, a meu ver, além, ao afirmar que a cultura impõe um sistema sexo/gênero como se houvesse uma continuidade entre sexo e gênero, bem como que a imposição de um gênero serve também à garantia da heterossexualidade compulsória. Torna-se ainda mais evidente que este sistema é imposto e construído quando Rubin analisa como relações de gênero se estabelecem de forma muito diversa de cultura para cultura. Assim, ela chega a afirmar que “O sexo é o sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido.” (RUBIN, 2017, p. 17) e, sobre a identidade de gênero e sexualidade, a autora aduz que:

⁶⁴ Em tradução livre: “[...] diferenças entre sexos podem ser ‘naturais’, mas diferenças de gênero têm sua fonte na cultura, não na natureza.”

Longe de ser uma expressão das diferenças naturais, a identidade de gênero exclusiva é a supressão das semelhanças naturais. E isso demanda repressão: nos homens, do que quer que seja a versão local de “traços femininos”; nas mulheres, do que quer que seja a versão local de traços “masculinos”. A divisão dos sexos tem como efeito suprimir certas características de personalidade de praticamente todas as pessoas, homens e mulheres. Este é o mesmo sistema social que oprime as mulheres nas relações de troca nele vigentes, e que oprime a todos com sua insistência em uma divisão rígida de personalidade. [...]. Além disso, o gênero é incutido nos indivíduos de modo a assegurar o casamento. [...]. O gênero não é apenas uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual se dirija a outro sexo. A divisão sexual do trabalho entra em jogo com respeito a ambos os aspectos de gênero – ela cria homens e mulheres e os cria heterossexuais. A supressão do componente homossexual da sexualidade humana e seu corolário, a opressão dos homossexuais, são, portanto, produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres. (RUBIN, 31-32).

Embora a categoria “gênero” seja amplamente aceita e utilizada na teoria feminista, mesmo ela recebe merecidas críticas. Nesse sentido, Oyewùmí (2020, p. 85-87) aponta que, com o advento da Modernidade, ocorreu uma hegemonia cultural, que fez com que as categorias euro-estadunidenses dominassem a escrita da história humana. Entre estas categorias, pensadas para as realidades euro-estadunidenses, está o gênero. O gênero enquanto categoria foi pensado a partir das experiências das mulheres euro-estadunidenses e dos seus anseios, o que leva vários teóricos a criticarem a universalização deste conceito.

Oyewùmí (2020, p. 88) argumenta que a categoria “gênero” foi construída tendo como base a família nuclear ocidental, sendo que “a família nuclear é uma família generificada por excelência. Cada casa, ocupada apenas por uma família, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal e seus filhos.”. O problema da universalização desta experiência, de acordo com a autora, é que ela não dá conta de outras culturas que adotam diferentes organizações familiares, tais como a família Iorubá não generificada, em que as hierarquias não estão vinculadas ao gênero.⁶⁵

⁶⁵ Sobre a impossibilidade de se analisar a família Iorubá a partir da categoria “gênero”, Oyewùmí (2020, p. 90-91) retrata que: “[...] mostrei que os conceitos feministas emergiram da lógica da família nuclear patriarcal, um modelo de família indevidamente universalizado. Mais especificamente, a família nuclear ainda é um modelo alienígena na África, apesar de sua promoção por governos coloniais e neo coloniais, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não governamentais (ONG) contemporâneas e outros. Nesta seção, a partir de minha própria pesquisa sobre a sociedade ioruba do sudoeste da Nigéria, apresento um tipo diferente de organização familiar – a família ioruba tradicional. Ela pode ser descrita como uma família não generificada porque seus papéis de parentesco e suas categorias não são diferentes por gênero. Os centros de poder dentro da família são difusos e não especificados pelo gênero. O princípio organizador fundamental no seio dessa família é a ancianidade baseada na idade relativa, e não no gênero. Conseqüentemente, as categorias de parentesco codificam ancianidade, não gênero. A ancianidade classifica socialmente as pessoas com base em suas idades cronológicas. Por exemplo, *egbon* se refere ao irmão mais velho, e *aburo*, ao irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero desses irmãos. Diferente do gênero, que é rígido ou estático, o princípio da ancianidade é dinâmico e fluído. Dentro da família ioruba, *omo*, a nomenclatura para ‘criança’, é melhor traduzida como prole. Em primeira instância, não há palavras que denotem individualmente menina ou menino. No que diz respeito às categorias ‘marido’ e ‘esposa’, a categoria *oko*, que normalmente é registrada como ‘marido’ em inglês, não tem uma especificação de gênero, pois abrange ambos, macho e fêmea. *Iyawo*, registrada como ‘esposa’ em

Nessa linha, é inegável que a teoria feminista precisa ser muito cautelosa ao importar e exportar conceitos para diferentes culturas para não correr o risco de reproduzir as mesmas violentas universalizações apontadas no primeiro capítulo. Por outro lado, isso não retira a importância da categoria *gênero*, que é crucial para a compreensão da forma jurídica e das relações sociais neste país, especialmente quando aliada a outras categorias como raça e classe. Mesmo neste país, contudo, há que se tomar cuidado para não impor indiscriminadamente esta categoria aos povos indígenas. As ferramentas do mestre são uma tentação constante e muitos de nós fomos educados a partir desta lógica universalista, sendo um desafio constante encontrar um equilíbrio entre reconhecer a magnitude de uma categoria sem deixar de apontar suas limitações. O gênero é uma categoria importante para este trabalho na medida em que foi incorporado pela forma jurídica brasileira, que possui nítida inspiração euro-estadunidense.

Esta categoria inspirou sobremaneira a segunda onda feminista. A partir da obra de Beauvoir, foi possível compreender o funcionamento e a perpetuação da desigualdade de gênero como fenômeno advindo da socialização e do que Foucault (2014b), posteriormente, chamará de dispositivos de poder. Embora Beauvoir nunca tenha utilizado a categoria “gênero”, sua obra foi precursora na desnaturalização dos papéis de gênero. Com a segunda onda feminista, o gênero passa a ser a categoria por excelência nos estudos sobre as mulheres e nos feminismos, sendo que esta onda se forma muito em torno do anseio de desnaturalizar os papéis produtores de angústia e repressores de existências outras que não a padronizada que eram atribuídos às mulheres.⁶⁶

A própria Beauvoir narra, em sua autobiografia, como só seguiu com os estudos por ausência de dote e que a única profissão que podia exercer na França, à época, era a de professora. Ademais, um dos motivos que a levam a recusar a oferta de casamento de Sartre foi o fato de que, através do matrimônio, a lei a colocaria sob tutela dele (BEAUVOIR, 2018b). Nesse período, no Brasil, conforme já mencionado anteriormente, embora as mulheres pudessem votar, elas seguiram sendo consideradas somente relativamente capazes para os atos da vida civil. A realidade era similar nos demais países ocidentais e o reconhecimento da

inglês, refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A diferenciação expressa uma hierarquia em que a posição *oko* é superior a *iyawo*. Essa hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo a fêmea *oko* é superior à fêmea *iyawo*. Da mesma forma, a categoria *iyawo* inclui homens e mulheres. [...] Assim, os papéis são fluidos e os papéis sociais são situacionais, continuamente situando indivíduos em determinados papéis, hierárquicos ou não, de acordo com o contexto em que estão inseridos.”

⁶⁶ Interessante notar que a categoria vai sendo redefinida ao longo do tempo, conforme aponta Pimentel (2017), sendo que, hoje em dia, questiona-se até mesmo se há diferença entre sexo e gênero, como se verá no capítulo seguinte.

igualdade (formal) entre homem e mulher, nos mais diversos países, só ocorre já na segunda metade do século XX, principalmente em suas últimas décadas.

Tem-se, antes da emergência da segunda onda, um grande contingente de mulheres conscientes de seu potencial e dos impeditivos jurídico-sociais que as freavam, de mulheres educadas (em maior ou menor grau) e frustradas por serem impedidas de colher os frutos de suas educações. Minha avó materna costumava dizer às netas que era necessário estudar e obter uma graduação, e que ela o teria feito se pudesse. Pouquíssimas mulheres fizeram graduação na década de 1950, no Brasil. Ela queria ser advogada e tinha certeza que exerceria esta atividade com maestria. Várias outras mulheres parecem ter encarado impedimentos dessa ordem.⁶⁷ Algumas se sentiram mais sufocadas que outras por estes impedimentos.

Sylvia Plath (2005), em *The bell jar*, expressa bem a angústia de muitas mulheres de sua época, mulheres que tiveram acesso a uma educação que lhes fez sonhar em conquistar o mundo, mas que viviam em sociedades que ainda enxergavam este tipo de aspiração como algo acessível apenas ao gênero masculino. *The bell jar* narra a trajetória de Esther Greenwood⁶⁸, passada na década de 1950, e retrata seu “caminho de autoaniquilação ao se deparar com as regras sociais impostas pela ideologia patriarcal, a qual tenta impedi-la de assumir seu eu verdadeiro e desenvolver todas as suas potencialidades.” (BERTACINI, 2018, p. 10). Esther Greenwood não consegue desver a hipocrisia de um “namorado” que enaltece sua castidade e espera que ela a mantenha, enquanto ele acreditava ser normal que ele já tivesse mantido relações sexuais com outras mulheres. Esther tenta sair, divertir-se e ser uma mulher livre, mas é estuprada em uma festa por um conhecido. Depois de tudo isso, ela se recolhe na casa dos pais e tenta decidir que caminho seguir, de modo que encara as limitações impostas ao seu gênero:

*I saw my life branching out before me like the green fig tree in the story.
From the tip of every branch, like a fat purple fig, a wonderful future beckoned and winked. One fig was a husband and a happy home and children, and another fig was a famous poet and another fig was a brilliant professor, and another fig was Ee Gee, the amazing editor, and another fig was Constantin and Socrates and Attila and a pack of other lovers with queer names and offbeat professions, and another fig was an Olympic lady crew champion, and beyond and above these figs were many more figs I couldn't quite make out.*

⁶⁷ A geração seguinte, a de minha mãe, recebeu educação em nível superior (na década de 1980), mas delas esperava-se que performassem o mito do eterno feminino ao extremo, aliado ao cada vez mais cruel mito da beleza, e que fechassem os olhos para a discriminação de gênero vivida nos ambientes de trabalho e dentro de suas casas. É na geração da minha mãe que o divórcio vai se popularizar no Brasil, talvez não apenas por ter se tornado possível a partir de 1977, mas também porque a consciência das opressões de que somos vítimas vai nos tornando cada vez menos tolerantes a elas e, além disso, o crescimento do acesso ao mercado de trabalho também certamente garantiu os meios materiais para o rompimento de uma vida de infelicidade conjugal.

⁶⁸ Esther Greenwood é uma personagem fictícia da obra *The bell jar* (Redoma de vidro), de Sylvia Plath.

I saw myself sitting in the crotch of this fig tree, starving to death, just because I couldn't make up my mind which of the figs I would choose. I wanted each and every one of them, but choosing one meant losing all the rest, and, as I sat there, unable to decide, the figs began to wrinkle and go back, and, one by one, they plopped to the ground at my feet. (PLATH, 2005, p. 77).⁶⁹

Sem conseguir escolher um dos ramos e depois das violências de gênero enfrentadas, Esther termina institucionalizada em um manicômio, submetida a lobotomias. O destino de Esther foi comum a tantas outras mulheres, que foram consideradas “loucas” por não se adequarem ao mito do eterno feminino ou porque seus maridos encontravam outras mulheres para substituí-las. O famoso hospício de Barbacena, em que ocorreu o chamado *holocausto brasileiro*, estava repleto de mulheres indesejadas pelas suas famílias e/ou maridos, seja porque elas não se adequavam ao que era socialmente esperado delas, seja porque haviam transgredido alguma convenção social. As mulheres estiveram sujeitas a ser manicomizadas vitaliciamente por mera liberalidade de seus pais e maridos, o que costumava ocorrer quando elas não se enquadravam nos padrões sociais ou até mesmo pelo capricho de pais, maridos e irmãos que não queriam mais ter mais que lidar com as mulheres que a lei colocava sob sua tutela (ARBEX, 2013).

Ou seja, não só a lei controlava e limitava as mulheres, várias outras convenções sociais ditavam suas vidas, sob ameaça de punições – das quais a manicomização é apenas um exemplo. Quantas terão sido impedidas de trilhar caminhos similares pelas estruturas sociais aliadas às contingências da vida? Nunca saberemos ao certo, mas a quantidade de mulheres que acessou o ensino superior – no nível da graduação e da pós-graduação – nas últimas décadas, superando inclusive, em pouco tempo, a quantidade de homens presentes nestes ambientes, revela que certamente um número altíssimo de mulheres teria abraçado essa e outras distintas oportunidades outrora.

E pensar que mulheres como Esther Greenwood ainda tinham o mínimo de opção e estavam nas melhores posições sociais em que uma mulher podia se encontrar à época. Para a grande maioria das mulheres que viveram antes da segunda onda feminista, a maternidade e o

⁶⁹ Em tradução livre: “Eu vi minha vida ramificar-se diante de mim como a figueira verde da história. Da ponta de cada galho, como um gordo figo roxo, um maravilhoso futuro acenava e piscava. Um figo era um marido e um lar feliz e crianças, outro figo era uma famosa poetisa e outro figo era uma brilhante professora universitária, e outro figo era Ee Gee, a maravilhosa editora, e outro figo eram Constantin e Socrates e Attila e um bando de outros amantes com nomes esquisitos e profissões excêntricas, e outro figo era uma Campeã de uma equipe olímpica, e além e acima desses figos havia muitos outros figos que eu não conseguia bem decifrar. Eu me vi sentada na forquilha da figueira, morrendo de fome, apenas porque eu não conseguia decidir qual dos figos eu escolheria. Eu queria cada um deles e todos eles, mas escolher um significava perder o restante, e, enquanto eu permanecia lá sentada, incapaz de decidir, os figos começaram a murchar e apodrecer, e, um por um, eles despencaram aos meus pés.”

casamento ainda eram compulsórios. Nesse contexto, as mulheres negras ainda tinham pouquíssimo acesso aos estudos e ao trabalho não fabril ou não doméstico. Delas era exigido um esforço sobre-humano para romper com os papéis sociais que lhes eram designados e, por vezes, nem com todo esforço empregado o rompimento era possível. Mulheres negras e pobres ainda tinham que enfrentar violências outras que não apenas as ligadas ao seu gênero.

Maya Angelou retrata, em *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola*, uma de suas autobiografias, as inúmeras violências de que ela e sua família foram alvo, durante as décadas de 1930 e 1940 nos Estados Unidos, época em que a segregação racial institucionalizada ainda vigorava. Na obra, ela relata situações que a fizeram perceber, desde criança, o peso negativo que era associado à sua raça. Um dos momentos em que o racismo vivenciado fica evidente é no relato sobre sua formatura:

Os alunos brancos teriam a chance de se tornar Galileus e Madames Curie e Edisons e Gauguins, e nossos garotos (as meninas nem estava na conta) tentariam ser Jesses Owens e Joes Louis.

Owens e o Bombardeiro Marrom eram grandes heróis no nosso mundo, mas que representante de escola do mundo branco de Little Rock tinha o direito de decidir que esses dois homens deviam ser nossos únicos heróis? Quem decidiu que, para Henry Reed se tornar cientista, ele tinha que trabalhar como George Washington Carver, como engraxate, para comprar uma porcaria de microscópio? Bailey seria pequeno demais para ser atleta. E que anjo de concreto branco grudado em qual cadeira decidiu que, se meu irmão quisesse ser advogado, ele teria que primeiro pagar uma pena pela cor da sua pele colhendo algodão e capinando campos de milho e estudando por correspondência à noite por vinte anos?

As palavras mortas do homem caíram como tijolos por todo o auditório, e muitos se acomodaram na minha barriga. Restringida pelos bons modos que aprendi a todo custo, não pude olhar para trás, mas à minha esquerda e à minha direita, a orgulhosa turma de formandos de 1940 tinha baixado a cabeça. [...]

No tablado, a antiga tragédia estava se repetindo. [...]

O momento mágico e agitado de pregas e presentes e parabéns e diplomas, tinha terminado para mim antes mesmo do meu nome ser chamado. A conquista não era nada. [...]

Nós éramos empregadas e fazendeiros, quebra-galhos e lavadeiras, e qualquer coisa maior que aspirássemos ser era uma farsa e presunção.

Desejei que Gabriel Prosser e Nat Turner tivessem matado todos os brancos nas camas e que Abraham Lincoln tivesse sido assassinado antes de assinar a Proclamação de Emancipação, e que Harriet Tubman tivesse morrido de golpe na cabeça e que Cristóvão Colombo tivesse se afogado na Santa Maria.

Era horrível ser Negra e não ter controle sobre a minha vida. Era brutal ser jovem e já estar treinada para ficar sentada em silêncio ouvindo as acusações feitas contra a minha cor sem chance de defesa.” (ANGELOU, 2018, p. 210-211).

Esta obra me possibilitou uma aproximação com uma experiência de vida muito diferente da minha, aproximação esta de que talvez só a literatura seja capaz. Maya Angelou não se deixou definir pelos olhares racistas e misóginos que a cercavam e retratou várias opressões pelas quais eu e as mulheres das gerações anteriores da minha família, leia-se mulheres brancas e de classe média, nunca imaginaríamos/imaginaram passar. Minha avó foi

impedida de estudar, mas tinha empregadas para ajudarem nos seus afazeres. Com isso, em momento algum quero dizer que ela não sofreu com as restrições que lhes foram impostas, afinal, presenciei suas angústias, mas as violências e opressões têm nuances e colocar todas no mesmo “bolo” foi um dos grandes equívocos históricos dos feminismos, equívoco este que se repete na segunda onda dos feminismos europeus e do norte-americano.⁷⁰

Foi dentre as angústias de Mayas e Esthers⁷¹, bem como da paulatina formação de consciência das mulheres sobre as opressões vivenciadas, que a segunda onda dos feminismos foi emergindo. *A Mística Feminina* de Betty Friedan (1971) marca o início deste período. O termo *mística feminina* refere-se precisamente à profunda angústia vivenciada por inúmeras mulheres americanas que, teoricamente, viviam o sonho americano, no qual esperava-se que elas fossem donas de casa alegres e que encontrassem plena realização em ter uma casa impecável, cuidar da própria aparência, dos seus maridos e filhos, mas que sentiam-se vazias realizando apenas o trabalho reprodutivo⁷² de suas famílias. A angústia residia em perceber o caráter ilusório da realização prometida pelo cumprimento do papel social esperado. Na realidade, a impossibilidade de se desenvolver enquanto sujeito no mundo sufocava estas mulheres.

As mulheres que à época se arriscavam no mundo, especialmente no mundo profissional, eram impedidas de ascender aos cargos mais elevados, assediadas, inferiormente remuneradas, tratadas de modo desigual e, por vezes, mantidas em cargos até hoje associados à natureza feminina, como o de secretária. Diante disso, em 1960, após aproximadamente quarenta anos da conquista do sufrágio e do arrefecimento do movimento feminista organizado⁷³, as norte-americanas retomam suas reivindicações por mais direitos para mulheres, para se tornarem sujeitos de direito plenos. E, novamente, há uma cisão entre aquelas que buscam reformas liberais pontuais e as que buscam uma alteração radical da sociedade (TONG; BOTTS, 2017, p. 21-22).

As reformistas enquadram-se no que é tido como feminismo liberal e, na mesma linha das sufragistas, inicialmente buscam reformas legais consistentes na aquisição de direitos.

⁷⁰ Já na segunda onda dos feminismos brasileiros, o referido equívoco se repete em menor medida graças à presença das mulheres do movimento negro e do movimento operário.

⁷¹ E de tantas outras que seria impossível as representar totalmente aqui.

⁷² O trabalho reprodutivo é a atribuição social de todo trabalho necessário para a reprodução da vida às mulheres, sendo definido por Cinzia Aruzza (2015, p. 55) como: “A manutenção e reprodução da vida, em nível diário e geracional. [...] Reprodução social designa a forma na qual o trabalho físico, emocional e mental necessário para a produção da população é socialmente organizado: por exemplo, preparo da comida, educação dos jovens, cuidado dos idosos e doentes, assim como as questões domésticas e todo caminho até as questões de sexualidade.”

⁷³ Falo no arrefecimento do movimento feminista organizado porque não deixaram de existir mulheres contestando os papéis impostos às mulheres e reivindicando sua alteração durante estes quarenta anos.

Acreditavam que estes direitos contribuiriam para a emancipação das mulheres e para a derrocada da discriminação de gênero. Elas se organizaram nos chamados *women's rights groups*⁷⁴ – tais como o *National Organization for Women*, the *National Women's Political Caucus* e o *Women's Equity Action League*, organizações voltadas para conquista de reformas legislativas (TONG; BOTTS, 2017, p. 21-22).

Já as feministas radicais⁷⁵ almejavam mudanças mais significativas e a destruição do sistema patriarcal. Afirmavam que não era possível falar de equidade de gênero dentro do patriarcalismo, uma vez que este sistema nos criaria, desde o nascimento, para crermos em uma ideologia patriarcal que faz as mulheres acreditarem serem inferiores aos homens e estes acreditarem serem superiores às mulheres. Estas feministas logo rompem com os *women's rights groups*, já que estes inicialmente rejeitam pautas relativas ao lesbianismo, à violência sexual, ao assédio no local de trabalho, etc., passando a formar os *women's liberation groups*⁷⁶. Em busca de uma efetiva emancipação, os *women's liberation groups* organizam várias ações para formação de consciência das mulheres, manifestações públicas transgressoras contestando os papéis femininos e reivindicando direitos contraceptivos para as mulheres (TONG; BOTTS, 2017, p. 21-22).

O *women's rights group* de mais relevo neste contexto, o NOW (*National Organization for Women*), liderado por Betty Friedan, em seus primórdios, deliberadamente excluiu pautas ligadas às lésbicas e à violência sexual. Suas líderes chegaram a afirmar publicamente que o movimento precisava centrar-se em questões envolvendo igualdade de oportunidades trabalhistas e de educação, não em “fantasias sexuais”. Afirmaram ainda que as mulheres lésbicas que reivindicavam a inclusão de suas demandas eram uma ameaça, bem como passaram a chamá-las de “*lavender menace*”⁷⁷. No entanto, mesmo o bem-comportado NOW não consegue as reformas que almeja, uma vez que embora tenham conquistado a aprovação do Título VII, do *Civil Rights Act*⁷⁸, aprovado em 1964, o judiciário americano reluta até garanti-lo, isto é, reluta a reconhecer discriminações de gênero nos casos judicializados (TONG; BOTTS, 2017, p. 23).

⁷⁴ Em tradução livre: grupos de direitos para mulheres/ direitos das mulheres

⁷⁵ O termo “feminismo radical” da segunda onda feminista norte-americana não possui o mesmo sentido que acabou adquirindo no feminismo brasileiro na última década. No Brasil, atualmente, o feminismo radical prega que o que define uma mulher é seu útero e seus órgãos sexuais femininos. Ou seja, prega uma noção essencialista que, infelizmente, tem servido para excluir mulheres transgênero dos feminismos, na medida em que a maioria das feministas radicais brasileiras se declaram TERFs (*trans exclusionary radical feminists*), o que significa que recusam a participação de mulheres transgênero no movimento feminista.

⁷⁶ Em tradução livre: grupos de direitos de libertação das mulheres

⁷⁷ Em tradução livre: ameaça lavanda.

⁷⁸ O Título VII do *Civil Rights Act* proíbe a discriminação baseada no sexo, na raça, cor, religião ou origem nacional, por empregadores privados, agências de emprego e sindicatos.

Importante pontuar que, ainda hoje, as feministas norte-americanas tentam a aprovação da ERA (*Equal Rights Amendment*⁷⁹), proposta em 1972 pelo NOW. Atualmente e já há algumas décadas, o NOW luta pelos direitos da população LGBTQIA+ e contra as multifacetadas violências sexuais das quais as mulheres são vítimas. Por outro lado, a segunda onda do feminismo norte-americano, além de ter conscientizado os Estados Unidos⁸⁰ sobre a discriminação de gênero cotidiana vivenciada por mulheres, conquistou muito mais espaço no mercado de trabalho para mulheres e o direito ao aborto em muitos estados do país. Além disso, a partir desta época, os estudos de gênero se consolidam academicamente no país, no qual existem vários departamentos universitários de *Women's Studies*.⁸¹

No entanto, conforme pode ser percebido a partir da descrição feita, os feminismos norte-americanos deste período ainda eram dominados pela branquitude. As mulheres negras, hispânicas, asiáticas e de outras raças ou etnias não caucasianas ficavam divididas entre lutar contra a opressão racial ou contra a opressão de gênero. Novamente, estas mulheres veem as pautas ligadas à raça e à classe, excluídas, o que afasta muitas dos feminismos. Isso não significa que elas deixaram de lutar contra a desigualdade de gênero, participando do movimento feminista, dos movimentos contra o racismo, além de terem formado suas próprias associações de mulheres – tais como o *Combahee River Collective* (CFMN), o *Comission Femenil Mexicana Nacional* (CFMN), o *North American Indian Women's Association* e o *National Black Feminist Organization* (NBFO)⁸² – após perceberem a desatenção para suas demandas em grupos feministas liberais e radicais.

A Mística Feminina, de Betty Friedan, e o *Segundo Sexo*, de Beauvoir, são obras que influenciaram profundamente a segunda onda do feminismo brasileiro, e do feminismo no mundo ocidental, diga-se de passagem.⁸³ Como país colonizado, o Brasil também passou e ainda passa por um processo de colonialidade do saber, daí a forte influência das teorias e movimentos norte-americanos e europeus em sua política interna e, especialmente, nas reivindicações jurídicas feitas por minorias.

No Brasil, a segunda onda tem início nos anos 1970, em plena ditadura militar. Antes disso, já estavam presentes, no cenário nacional, os movimentos de mulheres⁸⁴ entre a classe

⁷⁹ Em tradução livre: Emenda por Direitos Iguais.

⁸⁰ Importante colocar que, ao contrário do que uma perspectiva marxista clássica poderia supor, a formação de consciência sobre opressões não implica necessariamente em ações para revertê-las ou mesmo no desejo de que estas opressões sejam destruídas.

⁸¹ Isso ocorreu através do julgamento do caso *Roe vs. Wade* pela Suprema Corte Americana.

⁸² Não vejo razão para não considerar estas associações de mulheres também associações feministas.

⁸³ Daí a importância de retratar o contexto em que se situavam e o que deles decorreu.

⁸⁴ Sobre os movimentos de mulheres, Céli Regina Pinto (2003, p. 43) esclarece que: “Se não se pode tratar os movimentos de mulheres como algo totalmente dissociado do movimento feminista, deve-se reter de qualquer

média e as classes populares, que continuam a existir paralelamente ao movimento feminista e, em certo ponto, ambos começam até a se fundir.⁸⁵ O contexto em que a segunda onda do movimento feminista brasileiro ocorre é muito diferente dos contextos norte-americano e europeu, nos quais ocorriam “cenários de grande efervescência política, de revolução de costumes, de radical renovação cultural, enquanto no Brasil o clima era de ditadura militar, repressão e morte” (PINTO, 2003, p. 43).

As mulheres compunham os movimentos civis desde antes da década de 1970, mas no âmbito público, de acordo com Vera Soares (1994, p. 13), a atuação política das mulheres ainda estava ligada a um viés conservador. Eram associadas à atuação das sufragistas, que não romperam com o mito do eterno feminino, ou à grande presença de mulheres na Marcha da Família com Deus e a Propriedade, que precedeu o golpe militar, embora, evidentemente, tenha havido presença de mulheres em vários outros movimentos políticos. A novidade é que, a partir de meados desta década, as mulheres começam a denunciar publicamente as desigualdades de gênero vivenciadas. É importante conhecer o cenário em que o movimento feminista reemergiu no Brasil para compreender sua atuação e suas pautas. É o que observo nas colocações de Vera Soares (1994, p. 13-14):

O movimento feminista que reapareceu no Brasil a partir de meados dos anos 70 teve algumas características dos movimentos que surgiram na Europa e Estados Unidos nos anos 60. No entanto, as condições políticas locais, dadas pelas peculiaridades da primeira fase do governo militar, não deram lugar à emergência de um movimento de liberação radicalizado como os que mobilizaram mulheres da mesma geração e camada social naquelas sociedades, mulheres com trajetórias e questionamentos "identitários" semelhantes aos de muitas jovens brasileiras. Esta mesma situação, por outro lado, propiciou a emergência do feminismo no seio das militantes dos partidos de esquerda e de mulheres engajadas na luta pela restituição da democracia no país. Tratou-se do surgimento de um feminismo cujas militantes estavam na sua maioria

forma sua especificidade: foram movimentos organizados não para pôr em xeque a condição de opressão da mulher, como no caso do feminismo, mas para, a partir da própria condição de dona-de-casa, esposa e mãe, intervir no mundo público. São exemplos dessas organizações os movimentos contra a carestia, os clubes de mães, o movimento pela anistia, dentre muitos outros.”

⁸⁵ Em se tratando da atuação dos movimentos de mulheres e de sua relação com o feminismo, Céli Regina Pinto (2003, p. 44) acrescenta que: “No final da década de 1940 e início da de 1950, mulheres de diferentes classes sociais e ideologias lutavam contra a carestia. Nesta luta encontravam-se tanto mulheres associadas à Federação de Mulheres do Brasil, fortemente influenciadas pelo Partido Comunista e que, em 1953, levou a efeito a passeata da Panela Vazia, como mulheres de elite que se organizaram na Associação das Senhoras de Santa Teresa para lutar pela mesma causa. Esse tipo de movimento mantém-se até os anos 1970, principalmente nos bairros pobres, onde as mulheres começam a lutar também por melhorias nos postos de saúde, nas escolas, nas creches e nos serviços públicos em geral. Essas organizações, principalmente os clubes de mães, tiveram o apoio, quando não a promoção, das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica. Esses movimentos não podem ser considerados feministas em sua formação ou mesmo em seus propósitos, na medida em que as mulheres neles envolvidas não lutavam pela mudança dos papéis a elas atribuídos pela sociedade. Entretanto, ao longo das três últimas décadas do século XX, essa distância, que era quase uma resistência, tendeu a diminuir. São inúmeros os relatos de aproximação do movimento de mulheres com o movimento feminista. Se o primeiro muitas vezes se aproximava inicialmente apenas para se utilizar de serviços promovidos pelo segundo, suas integrantes, a partir desta aproximação, passavam a problematizar a própria condição de mulher.”

também engajadas nos grupos de esquerda ou nas lutas democráticas, criando um movimento feminista bastante politizado, o que a autora chamou de "um feminismo bom para o Brasil".

Em 1975, inspiradas pelo início da década da mulher, instituída pela ONU, e pelas comemorações do dia da mulher, surgem várias associações e publicações feministas, principalmente nos centros urbanos brasileiros. Desde 1972, já ocorriam reuniões privadas de grupos de mulheres para debater a desigualdade de gênero, reuniões estas que influenciaram na atuação pública do movimento feminista nos anos seguintes (TELES; LEITE, 2013, p. 51). Estes grupos surgiram com a dupla missão de lutar pela igualdade de gênero e pelo fim da ditadura militar e mantiveram-se em diálogo com os setores progressistas e com o movimento operário. Dessa vez, não é um movimento que se restringe às mulheres burguesas, uma vez que estes grupos direcionaram suas ações para “bairros e comunidades das periferias urbanas, das comunidades da Igreja Católica, clubes de mães, associações de vizinhança, onde donas-de-casa e mães se reuniam, organizavam-se e mobilizavam-se por questões do cotidiano” (SOARES, 1994, p. 13-14). Mesmo assim, como o movimento feminista buscava autonomia para reivindicar questões relacionadas à igualdade de gênero, embora fizesse parte da luta contra o regime autoritário no país, esta busca de autonomia foi considerada, por segmentos progressistas, como “um sério desvio pequeno-burguês” das feministas, condenação que salta aos olhos quando consideramos que várias militantes feministas estiveram envolvidas diretamente (inclusive empunhando armas contra a Ditadura) ou foram publicamente simpatizantes da luta contra a ditadura no país, tendo tantas delas sido perseguidas, exiladas, violentadas, assassinadas. As organizações de esquerda acreditavam que não havia tempo para a “questão da mulher” durante a ditadura militar e os militares também não eram afeitos às lutas feministas, chegando mesmo a censurar publicações que tratavam de modo progressista sobre questões como o aborto e a sexualidade das mulheres (PINTO, 2003, p. 45; TELES; LEITE, 2013, p. 41-55).

É curioso como a acusação de que as feministas desviam/desviaram o foco das lutas que “realmente importam”, ainda que grande parte dessas lutas falhassem em atender muitos dos interesses das mulheres e a fazerem reivindicações – ou até mesmo a se posicionarem – contra a desigualdade de gênero, é uma constante ao longo da História dos feminismos. Deveríamos, portanto, sempre abrir mão de nossos interesses e da luta pela igualdade de gênero em nome de lutas “maiores”? Não podem duas lutas caminharem juntas? Este é um discurso ainda muito presente na política ocidental, mas a posição social que as mulheres ocupam hoje seria muito pior se a segunda onda do movimento feminista tivesse dado atenção a estas críticas.

Na segunda onda, o movimento feminista brasileiro sequer se dedica somente à pauta dos direitos das mulheres, como ocorreu no movimento sufragista. O fato das mulheres terem sido e ainda serem condenadas por lutar por suas próprias causas, a meu ver, não deixa de ser um desdobramento do mito do eterno feminino, que coloca as mulheres em posição de cuidadoras e abnegadas, de pessoas que devem estar sempre dispostas a fazer e lutar pelos outros, sendo vedado até que também queiram lutar por si mesmas.

Em face de tantas divergências, no início da década de 1980, ocorre uma inevitável cisão dentro do próprio movimento feminista, ocorrendo a divisão das militantes do feminismo entre vários partidos políticos, especialmente entre o PT (Partido dos Trabalhadores) e o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) (PINTO, 2003, p. 45). Afirmo que esta cisão foi inevitável porque, em um país tão complexo e marcado por desigualdades sociais como o Brasil, é difícil desprezar como marcadores sociais como a classe, a raça e a colonialidade são indissociáveis de qualquer política, o que inclui a política de gênero. O gênero não existe de modo abstrato, mas em corpos racializados, situados geograficamente e em um mundo comandado pelo capital. As diferentes visões (ou ausência delas, a alienação) sobre estes marcadores correlatos ao gênero serão determinantes para cada perspectiva política.

Por outro lado, como a questão dos direitos das mulheres não afetava apenas as mulheres dos segmentos progressistas, a partir de 1972, chega a ocorrer uma peculiar aliança entre segmentos de direita ligados ao regime e de esquerda. Um evento financiado por multinacionais estrangeiras com boas relações com os líderes da ditadura e organizado pela congressista Romy Medeiros – que tinha ótimas relações com os militares e era partidária de certas políticas conservadoras – juntamente com feministas socialistas, como Rose Marie Muraro, para discutir a questão das mulheres sofre forte fiscalização do temido DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) e, ao ser chamada para averiguações, Romy é repreendida pelos policiais por andar em “más-companhias” (PINTO, 2003, p. 45-48).

Isso certamente evidencia as contradições presentes dentro do próprio movimento feminista, contradições estas que me parecem inevitáveis em grandes grupos organizados de pessoas. A questão é se estas contradições são superáveis ou não. Na lição de Vera Soares (1994, p. 24):

Mais do que tentar separar quem é ou não feminista, talvez seja profícuo procurar identificar as diversas vertentes ou os distintos feminismos, e procurar explicitar as diferenças, identificar os distintos projetos, os diversos paradigmas, para definir com quem é possível manter uma unidade para elaborar projetos que mantenham acesas as nossas utopias, e criem possibilidades de construir símbolos, valores, linguagens marcadas por relações de colaboração e não de domínio entre as pessoas.

Durante décadas e em certos pleitos comuns, certas diferenças foram superáveis e superadas. Contudo, na medida em que as pautas feministas mais comuns a todas foram sendo consolidadas ao longo das décadas do século XX, esta aliança foi se esfacelando cada vez mais, ao ponto de hoje ser quase inexistente uma aliança de mulheres de direita e de esquerda.

Entretanto, é necessário que se diga que, ainda que os feminismos tenham contado em certos momentos com a participação de mulheres bem relacionadas com as classes dominantes, isso não impediu que estas classes continuassem a rechaçar as ações do movimento feminista. Afinal, ainda o mais conservador dos feminismos, ameaçou em algum momento o sistema de dominação masculina.⁸⁶ Por outro lado, será que os feminismos brasileiros teriam logrado êxito em quaisquer de suas pautas sem essa união, considerando que, à direita, o movimento feminista era visto como “subversivo” e, à esquerda, como um “desvio pequeno-burguês”? Não é possível responder essa pergunta, mas a simples conjectura chama atenção para a falta de apoio recebido pelo movimento feminista brasileiro por todos os segmentos políticos então existentes.

O movimento feminista brasileiro do final da década de 1970 e início da década de 1980 abriga diferentes feminismos. O feminismo liberal “bem-comportado” realizado pelo que Céli Regina denomina “as filhas de Bertha Lutz” centrava-se em reformas políticas que alterassem a condição jurídica da mulher e reduzia as pautas feministas à conquista de direitos individuais. Já o feminismo radical priorizava a situação da mulher em detrimento de outras pautas, tentava trazer questões como a sexualidade, o corpo, o aborto e outras consideradas moralmente desviantes para o debate e recusava um apaziguamento do discurso feminista como estratégia política para justificar os feminismos para a sociedade brasileira. Enquanto isso, havia ainda um feminismo marxista, voltado para as causas das mulheres proletárias e para a luta contra a ditadura militar que, por vezes, chegava a reduzir a questão da desigualdade de gêneros a uma consequência da luta de classes. Isso sem falar que tudo isso ocorria em um contexto de uma ditadura militar, que reprimia e assassinava, tornando-se a sua derrubada, inevitavelmente, a principal questão política do país, o que fazia de outras causas – como a dos feminismos –, secundária. Retrato disso é o Movimento Feminino pela Anistia ocorrido em 1975, do qual participaram muitas feministas (PINTO, 2003, p. 59-63; TELES; LEITE, 2013, p. 49-57).⁸⁷

⁸⁶ Hoje, por outro lado, certas pautas feministas já foram incorporadas pelo capitalismo e tornadas produtos de consumo.

⁸⁷ Isso era muito diferente do que ocorria nos Estados Unidos e na Europa, em que o movimento feminista e o movimento negro não estavam condicionados por uma ditadura e podiam chamar atenção para as especificidades das opressões que vivenciavam (PINTO, 2003, p. 59-61).

Notáveis, na década de 1970, foram as diversas mobilizações feministas que ocorreram não apenas em prol dos direitos das mulheres, mas em prol da sociedade brasileira. O primeiro movimento de mulheres que ousou ir às ruas após o AI-5 foi organizado pelas mulheres da periferia, atualmente conhecido como o Movimento do Custo de Vida, que era uma luta organizada contra a carestia (TELES; LEITE, 2013, p. 51).

Graças às primeiras medidas rumo à redemocratização, em 1979, várias exiladas retornam ao Brasil repletas de ideais feministas e trazendo, na bagagem, aprendizados e teorias sobre as especificidades da condição das mulheres. O cenário para chegada dessas novidades estava, entretanto, longe de ser favorável. Os feminismos continuavam a ser vistos de um modo negativo pela direita, pela esquerda e pelo centro. Pelo centro e pela direita, como uma ameaça à família tradicional burguesa.⁸⁸ Pela esquerda, um capricho burguês (PINTO, 2003, p. 59-66; DA ROSA, 2013, p. 34-49).

Com a anistia aos presos e exilados e a reforma partidária ocorridas no início da década de 1980, os feminismos precisam lidar com novas temáticas políticas e com suas pretensões em face das mudanças políticas geradas pela redemocratização do país. Nesse cenário, as perspectivas feministas se dividem da seguinte forma:

Com o processo de redemocratização mais avançado surgia uma nova divisão entre as feministas: de um lado ficaram as que lutavam pela institucionalização do movimento e por uma aproximação da esfera estatal e, de outro, as autonomistas, que viam nessa aproximação um sinal de cooptação.

Surgem ao longo da década fortes grupos feministas temáticos, associados ou não a essa dicotomia, entre os quais se destacaram os que passaram a tratar da violência contra a mulher e da sua saúde. Também nos anos 1980 houve espaço para o surgimento e o desenvolvimento do que se poderia chamar de feminismo acadêmico, ancorado no Departamento de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas, em São Paulo, e em pesquisas de ciências humanas e educação realizadas nas grandes universidades do país, em algumas das quais surgiram Núcleos de Pesquisa em Estudos da Mulher. (PINTO, 2003, p. 69).

Embora não houvesse unanimidade no movimento em relação à institucionalização dos feminismos, isso acaba ocorrendo. Primeiramente, com os conselhos (estaduais) da condição da mulher instituídos a partir de 1982 em estados em que o PMDB havia vencido a eleição e, posteriormente, em 1985, com a instituição do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, no governo José Sarney, por meio da Lei nº 7.353. O Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) foi “um órgão federal com autonomia administrativa e orçamento próprio,

⁸⁸ A direita, evidentemente, pouco alterou suas visões. Escrevo este trabalho em 2020 e a visão da direita sobre os feminismos permanece a mesma, quiçá esteja ainda pior.

respondendo diretamente ao presidente da República, a quem cabia a nomeação de sua presidente” (PITANGUY, 2019, p. 85).

O feminismo institucionalizado foi responsável por importantíssimas conquistas para as mulheres brasileiras. Na década de 1980, em face do altíssimo número de feminicídios – designação que, por sinal, não existia à época – de mulheres brasileiras pelos seus maridos, namorados, amantes, enfim, por pessoas com as quais mantinham relacionamentos sexuais e/ou amorosos, o movimento feminista lidera a campanha “quem ama não mata”. Difícil precisar a importância da conscientização promovida por esta campanha em um país que corriqueiramente absolvía homens acusados de feminicídio com base na tese – nunca positivada, mas pacificamente aceita durante mais de um século pelos tribunais brasileiros – de legítima defesa da honra (PITANGUY, 2019, p. 83).

Na obra *A paixão no banco dos réus* (2007), de Luiza Nagib Eluf, pode-se observar como se desenvolviam alguns desses casos em que a mulher assassinada era colocada no banco dos réus e culpada pela sua própria morte. A culpabilização da vítima envolvia a destruição de sua reputação durante o julgamento – o que geralmente significava fazer a vítima parecer uma mulher não recatada, levando os jurados a decidirem que o réu não teve outra saída senão “assassiná-la” porque, afinal, era o que a sociedade indiretamente pregava que fosse feito com mulheres desviantes. Da leitura deste livro, particularmente me marcou o caso de Ângela Diniz e Doca Street. Impossível esquecer que, em seu primeiro julgamento, Doca foi recebido com aplausos da população que se encontrava em frente ao tribunal. Ou seja, Doca foi considerado digno de aplausos por ter assassinado Ângela Diniz, conhecida como *A Pantera de Minas* e considerada um dos *sex symbols* do Brasil à época, o que fez desconfigurando seu rosto durante o homicídio. No segundo, graças à ação do Movimento Feminista, a recepção já não foi mais a mesma; ele foi vaiado (ELUF, 2007, p. 63-71).⁸⁹

Além disso, é importante mencionar que os Conselhos também conseguiram a implementação das DEAMS (Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher), responsáveis até hoje pelos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher.

⁸⁹ Não digo isso no sentido de defender a punição ou a punição severa de autores de feminicídios como a solução para o problema. Mesmo a inclusão da qualificadora de feminicídio na lei, a meu ver, não passou de uma medida simbólica. Homicídios desta espécie já eram, na prática, tipificados como homicídios qualificados por alguma razão presente em outras qualificadoras. O número de feminicídios não diminuiu com a criação desta qualificadora. São necessárias medidas diferentes para combater este fenômeno, tais como a educação de gênero prevista na Lei Maria da Penha. A punição por feminicídio não impede que feminicídios ocorram. A criminologia, há muito, já mostrou que a teoria da prevenção negativa não funciona. É dizer, de uma maneira mais simples: não quero que a pessoa que me assassine seja punida por feminicídio, quero que o meu feminicídio e o de tantas outras mulheres seja evitado.

A partir de 1986, o CNDM concentra suas atividades na organização de um programa de trabalho para a Assembleia Constituinte.⁹⁰ O Conselho dedicou-se, durante a Constituinte, a um incessante trabalho de conscientização de diversos setores da sociedade brasileira e à mobilização de mulheres em prol da retirada da mulher da condição de cidadã de segunda classe – categoria a que a própria lei as reduzia. Um hercúleo e paciente esforço foi realizado por militantes feministas para gerar conscientização e mobilização popular.⁹¹ A campanha contou com uma enorme articulação nas capitais do país, nas Assembleias Legislativas e na sociedade civil.

A CNDM chegou a abrir um canal direto de comunicação com a sociedade, por meio do qual foram recebidas inúmeras cartas com demandas e propostas de mulheres de todo o Brasil. Após a filtragem destas cartas e da discussão das reivindicações feministas em dois grandes encontros nacionais de mulheres, contando com a participação de milhares de mulheres provenientes de organizações de todo o nosso vasto país, foi elaborada e aprovada a *Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes* (PIMENTEL, 2018; PITANGUY, 2019, p. 86). De acordo com Silvia Pimentel (2018, p. 60), a *Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes*, influenciada pelas produções feministas dos dez anos anteriores, foi “a mais ampla e profunda articulação reivindicatória feminina brasileira. Nada igual, nem parecido. É marco histórico da práxis política da mulher”.

Os trabalhos do movimento feminista rendem muitos frutos e também algumas sintomáticas derrotas. De acordo com Jaqueline Pitanguy, advogada feminista que atuou nos trabalhos da Constituinte e entregou a *Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes* ao então deputado-presidente do Congresso, Ulisses Guimarães, cerca de 80% das pautas apresentadas foram incorporadas e geraram mudanças posteriores em leis infraconstitucionais e na criação de políticas públicas para mulheres (PITANGUY, 2019, p. 86). Chamei as derrotas

⁹⁰ “Dois *slogans* resumem o objetivo desse trabalho ‘Constituinte para valer tem que ter direitos da mulher’ e ‘Constituinte para valer tem que ter palavra da mulher’.” (PITANGUY, 2019, p. 85).

⁹¹ Sobre sua militância em prol da incorporação dos direitos das mulheres pela Constituinte, Silvia Pimentel (2018, p. 59) narra que: “Pessoalmente, peregrinei por longínquos rincões do país. Deparei-me com perplexidades de algumas mulheres não escolarizadas que não entendiam a razão de uma professora de Direito, ‘que entende de leis’, sair de São Paulo e ir para o sertão ouvi-las sobre a elaboração da futura Constituição. ‘Isso é coisa de advogado!’ ‘Sou uma analfabeta e não tenho nada o que dizer!’ Ao que eu respondia: Tem sim, pois a Constituição é a lei máxima da nação que tem por fim estruturar juridicamente o país, ao definir sua ordem política, jurídica, econômica e social. É a lei que estabelece a proteção aos direitos individuais e de grupos, bem como as suas responsabilidades, inclusive as do próprio governo. Ela é o conjunto de leis mais importantes do país, sendo a base para todas as demais leis infraconstitucionais. Assim sendo, os constituintes precisam receber das próprias mulheres suas reivindicações a respeito dos seus direitos. Os resultados de todos esses debates chegaram à Brasília pelas mãos de mais de mil mulheres, no dia 26 de agosto de 1986, e serviram de subsídios para a elaboração da Carta da Mulher Brasileira aos Constituintes, a serem eleitos em outubro daquele mesmo ano”. (fechei as aspas aqui porque estava faltando, mas não tenho certeza se a citação termina aí)

de sintomáticas porque os assuntos tratados nas partes não incluídas, o direito à interrupção voluntária da gravidez⁹² e a implementação de programas curriculares que incluíssem uma educação antidiscriminatória racial e de gênero, muito revelam sobre as peculiaridades da política brasileira e são obstáculos enfrentados pelo Movimento Feminista, até hoje, 32 anos depois do nascimento da Constituição Federal.

É assustador pensar que, há apenas 32 anos, as mulheres brasileiras eram juridicamente consideradas cidadãs de segunda categoria. Nasci em 1991 e faço parte da primeira geração de mulheres que já nasceram sendo consideradas, ao menos formalmente, iguais aos homens perante a lei. Nem por isso deixei de experimentar o terrível sabor do sexismo. Mesmo a lei suprema de uma nação não tem o poder de magicamente alterar uma sociedade estruturalmente e historicamente desigual, mas a Constituição Federal brasileira de 1988 certamente foi uma vitória para as brasileiras, além de ter fornecido (e ainda fornecer) inúmeros instrumentos que contribuem sobremaneira para as reivindicações feministas desde sua promulgação.

⁹² Sobre o aborto, é necessário que se diga que, embora o movimento feminista organizado não tenha logrado êxito em garanti-lo, ele foi importantíssimo para obstar retrocessos nesta questão, conforme narra Jaqueline Pintanguy (2019, p. 89-90): “Com o conhecimento profundo que o CNDM havia adquirido sobre o perfil dos constituintes, sabia-se que havia no Congresso um grupo ideológico a favor da proibição total do aborto, alguns poucos defensores de sua descriminalização e uma massa de parlamentares que se sentia incomodada com este debate, e que não se comprometeria em assegurar o direito ao abortamento. Dessa forma, coube ao CNDM a elaboração de uma estratégia bem-sucedida para que a questão do aborto não fosse incluída como matéria constitucional. Uma ação articulada em comum acordo com os movimentos de mulheres que se empenharam em conseguir assinaturas a favor de uma emenda popular pela descriminalização e que seria o contraponto da posição contrária. Assim, foi possível assegurar que as mulheres mantivessem o direito de recorrer ao abortamento voluntário nos casos de risco de vida e estupro, já previstos no código penal e que, quase um quarto de século depois (2012), seria ampliado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), para incluir a interrupção quando da gestação de concebido com anencefalia.” Os feminismos, ainda hoje, lutam para que o aborto deixe de ser visto como uma questão criminal e passe a ser abordado como um problema de saúde pública. Isso porque: “A criminalização do aborto não tem sido eficaz no sentido de prevenir a sua realização e muitas mulheres abortam em condições de risco, sem acompanhamento médico ou hospitalar e quando o procuram são por vezes denunciadas e presas.” (DE MELO; CORAL, 2017, p. 80). Hoje, contudo, em razão da ascensão da extrema direita pelo país, o que se consolidou com a eleição do presidente Jair Bolsonaro – reconhecido misógino que defende salários inferiores para mulheres em razão da nossa capacidade de engravidar e que chamou sua própria filha de fraquejada, por ela ter sido a primeira mulher de sua prole –, ocorre uma forte campanha política e tramitam projetos de lei no sentido de dificultar qualquer forma de interrupção da gravidez, inclusive nos casos de estupro e de fetos anencefálos. A portaria 2.828/2020, em vigor, obriga a equipe médica a informar a vítima de estupro que ela pode visualizar o feto ou embrião por meio de ultrassonografia antes de abortá-lo. O projeto de lei nº 788/2019, da deputada e pastora Flor de Lis, prevê que o nascituro seja protegido “desde a concepção”, sendo considerado nascituro o embrião mesmo antes da transferência para o útero da mulher, além de ser indiretamente criminalizado o aborto em caso de estupro com as seguintes previsões: “Art. 12. É vedado ao Estado ou a particulares causar dano ao nascituro em razão de ato cometido por qualquer de seus genitores” e art. 13, §2º: “Na hipótese de a mãe vítima de estupro não dispor de meios econômicos suficientes para cuidar da vida, da saúde do desenvolvimento e da educação da criança, o Estado arcará com os custos respectivos até que venha a ser identificado e responsabilizado por pensão o genitor ou venha a ser adotada a criança, se assim for da vontade da mãe”. Existe ainda o projeto nº 460/2016 no sentido de criminalizar o “induzimento e a instigação ao aborto e o anúncio de meio abortivo” e, considerando que já existe o tipo penal de apologia ao crime, tudo nos leva a crer que a finalidade deste projeto de lei é cercear o debate sobre a descriminalização. Estes projetos ilustram bem a situação dos direitos das mulheres no Brasil atual, dominado pela extrema direita.

Silvia Pimentel (2018, p. 62-63) aponta como teve de ouvir de muitos colegas que o texto constitucional é repetitivo por ter mais de uma previsão garantindo a igualdade entre homens e mulheres.⁹³ Eu ouvi a mesma crítica de alguns professores da pós-graduação em Direito e, a meu ver, só pode proferir semelhante crítica quem desconhece as lutas das minorias no Brasil, o que de certa forma significa desconhecer a própria história do texto constitucional. Tais repetições, aliadas à Convenção de Belém do Pará e à Convenção da CEDAW, têm sido instrumentos fundamentais para a efetivação dos direitos das mulheres brasileiras.

Por outro lado, a Constituição parece ter dado atenção suficiente às questões que atingem sobremaneira as mulheres negras, não só porque algumas repetições no sentido de igualá-las teriam sido historicamente pertinentes, mas porque a própria CF/1988, em seu texto original, deixou de igualar as empregadas domésticas, função até hoje exercida majoritariamente por mulheres negras, aos demais trabalhadores. Embora, a partir da CF/1988, as empregadas domésticas tenham conquistado direitos trabalhistas basilares – como o direito ao salário mínimo, repouso semanal remunerado, férias anuais remuneradas com um terço a mais, licença maternidade, aviso prévio e aposentadoria por idade, tempo de contribuição e invalidez (art. 7º, incisos IV, XV, XVII, XVIII, XXI e XXXIV da CF/88, respectivamente) –, foi somente em 2013, depois de muita resistência por parte das classes média e alta, que a categoria das(os) empregadas(os) domésticas(os) foi contemplada com jornada de até quarenta e quatro horas semanais, direito às horas extras e controle de ponto (PEC n° 72/2013). E foi somente em 2015, que a categoria obteve direito ao adicional noturno e ao intervalo de almoço (PEC n° 150/2015).

É inegável o ranço escravocrata em um país que, até poucos anos atrás, previa legalmente que a empregada não tinha jornada de trabalho ou direito ao intervalo de almoço, isto é, que deveria estar sempre disponível para servir, mesmo durante as suas refeições. O racismo brasileiro, ainda que não tão evidente quanto o que ocorria (e ocorre) em países que menos de um século atrás ainda viviam em um regime de segregação racial, não deixa de ser menos nefasto. Ele permeia todas as estruturas do país e foi historicamente disfarçado pelo mito da democracia racial.

A segunda onda do movimento feminista brasileiro, que ocorre entre as décadas de 1970 e 1990, já contava com as contundentes críticas do feminismo negro, do feminismo decolonial e do feminismo marxista, que chamaram atenção para o fato de que a questão da mulher brasileira não poderia ser compreendida de modo apartado de raça, classe e colonialidade. Em

⁹³ Os artigos constitucionais que tratam especificamente da condição das mulheres são o art. 5º, inciso I, o art. 7º, inciso XX, e o art. 226, §5º

1988, Lélia Gonzalez (2020, p. 39-51) publica *Por um feminismo afrolatinoamericano*, em que aponta que a “cegueira para raça”, termo mais conhecido em sua versão norte-americana *colorblindness*, não deixa de ser uma forma de racismo. É que afirmar que não existe diferença entre raças (ou que não se enxerga estas diferenças) em um país marcado pelo racismo é invisibilizar os estereótipos a que a população negra foi condicionada e os sofrimentos cotidianamente por ela vivenciados.

Em relação às mulheres negras, isso significou desprezar que “o duplo caráter de sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente” (GONZALEZ, 2020, p. 46). Lélia Gonzalez (2019) explica como, no Brasil, a mulher negra foi – e ainda é – aprisionada em três estereótipos: o da mulata, feita para satisfazer sexualmente os homens, mas não para com eles casar; o da mãe-preta, a mulher inofensiva e carinhosa, que cria e cuida da prole dos patrões sem resistência; e o da doméstica, termo derivada da palavra “mukama”, utilizada durante o período escravagista e compreendida como a moça de estimação da família, disponível a qualquer momento do dia e da noite para a realização de serviços domésticos.

As mulheres negras, dentro da segunda onda do movimento feminista, não foram suficientemente ouvidas e não se deu a atenção devida às especificidades das violências por elas vivenciadas e ao “caráter multirracial e pluricultural das sociedades” latino-americanas (GONZALEZ, 2020, p. 41-42). É também o que afirma Carneiro (2011, p. 121):

As mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, à temática específica da mulher negra ser secundarizada na suposta universalidade de gênero. Essa temática da mulher negra invariavelmente era tratada como subitem da questão geral da mulher, mesmo em um país em que as afrodescendentes compõem aproximadamente metade da população feminina. Ou seja, o movimento feminista brasileiro se recusava a reconhecer que há uma dimensão racial na temática de gênero que estabelece privilégios e desvantagens entre as mulheres. Isso se torna mais dramático no mercado de trabalho, no qual as mulheres negras são preteridas (no acesso, em promoções e na ocupação de bons cargos) em função do eufemismo da “boa aparência”, cujo significado prático é: preferem-se as brancas, melhor ainda se forem louras. É a consciência desse grau de exclusão que determina o surgimento de organizações de mulheres negras de combate ao racismo e ao sexismo, tendo por base a capacitação de mulheres negras, assim como o estímulo à participação política, à visibilidade, à problemática específica das mulheres negras na sociedade brasileira, à formulação de propostas concretas de superação da inferioridade social gerada pela exclusão de gênero e raça, e à sensibilização do conjunto do movimento de mulheres para as desigualdades dentro do que o racismo e a discriminação racial produzem.

Conscientes das nuances de suas opressões, a partir de 1981, foram organizados na América Latina os Encontros Feministas Latino-americano e Caribenho, que seguem ocorrendo bienalmente até os dias de hoje. Lélia escreve o mencionado texto a partir da sua participação

em um destes encontros e, em sua trajetória acadêmica reiteradamente aponta para a importância de compreender as opressões/violências de gênero em todas as suas nuances e particularidades ocasionadas pela intersecção com outros marcadores sociais, tais como a raça, a classe e a colonialidade. Ela é uma das precursoras de uma compreensão interseccional do feminismo, uma das propostas que inaugura a terceira onda feminista norte-americana.

Assim, percebe-se que, já na segunda onda do movimento feminista brasileiro, estiveram presentes debates sobre raça, classe e colonialidade. Além disso, contou-se com a participação de mulheres das mais diversas raças e classes e foi feito um belo trabalho de base. Talvez porque as desigualdades sociais do país eram – e ainda são – tamanhas que se tornou impossível desprezar a ligação do gênero com estes fenômenos. Certamente, deve-se ao movimento feminista negro brasileiro a existência desses debates já na década de 1980, ainda que eles não tenham recebido toda a atenção que mereciam e estas sejam questões que estão longe de serem superadas.

Após a conquista da igualdade perante a lei por meio da Constituição Federal de 1988, isto é, após o reconhecimento legal de que as mulheres são sujeitas(os) (plenos) e não mais sujeitos de segunda categoria, a segunda onda feminista brasileira vai se dispersando, mas deixa inúmeros legados. Os feminismos, durante a segunda onda, conquistaram firmar presença nos meios institucionais, presença esta que se manteve ao longo das décadas seguintes, ocorrendo, desde então, constante atuação feminista em Secretarias, Ministérios e ONGs⁹⁴. Fora dos meios institucionais, o movimento de mulheres também seguiu existindo, por vezes com atuação ligada a determinadas perspectivas políticas ou a partidos políticos e voltando-se para questões latentes específicas que atingem (somente ou também) as mulheres, como a questão da moradia, da violência sexual, do aborto, da pobreza, etc.

Além disso, os estudos de gênero, graças à insistente ação de feministas acadêmicas, foram ganhando cada vez mais espaço nas universidades públicas e particulares, embora não seja comum, no Brasil, a existência de departamentos de *Women Studies* e a educação de gênero nos níveis fundamental e médio nunca tenha sido implementada, embora prevista no artigo 8º, incisos VIII e XIX da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006). Não só isso, mas graças ao que o movimento feminista conseguiu incorporar ao texto constitucional, desde a promulgação da

⁹⁴ Desde o golpe de Estado sofrido pela presidente Dilma Rousseff em 2016, os ambientes institucionais voltados à condição das mulheres têm se tornado cada vez mais parcos e cada vez menos especialistas no assunto neles trabalham. A atual ministra do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, é declaradamente antifeminista, defensora da submissão da mulher ao homem com base na Bíblia cristã e contra o aborto, mesmo nos casos em que a gravidez é proveniente de estupro ou de estupro de vulnerável (art. 217 e art. 217-A, ambos do Código Penal). O estupro de vulnerável é o crime de praticar atos libidinosos contra menores de 14 anos.

Constituição, inúmeros dispositivos prejudiciais às mulheres foram sendo paulatinamente revogados ou considerados inconstitucionais.

A expressão “mulher honesta” foi retirada do Código Penal em 2009 pela Lei nº 12.015, expressão esta que condicionava a ocorrência de crimes sexuais ao fato de a vítima mulher ser “honestas”, sendo que a interpretação do termo ficava a cargo dos pudores de cada juiz. Foram extintos ainda o crime de adultério e de sedução pela referida lei. Foram criadas, pelo país, Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher e, em 2006, a importante Lei Maria da Penha (nº 11.340/2006), que criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Foram retirados do Código Civil de 1916, após o surgimento da Constituição Federal, os artigos que limitavam direitos civis das mulheres e que as colocavam na condição de cidadãs de segunda categoria. Isso só para citar alguns dos desdobramentos mais evidentes.

Parece-me inegável que as conquistas da segunda onda feminista alteraram radicalmente a situação jurídica e social das mulheres no Brasil, embora a desigualdade de gênero ainda esteja longe de ser superada na sociedade brasileira e até mesmo no universo jurídico – não só porque hoje estamos ameaçadas por inúmeros retrocessos pelo governo de extrema direita que está no poder, mas porque, com a Constituição Federal de 1988, não deixou de existir a discriminação de gênero, ainda que tenham surgido instrumentos jurídicos mais adequados para combatê-la.

Nesse sentido, impossível não fazer menção ainda à Lei Maria da Penha, que entrou em vigor no ano de 2006, porque, mesmo após a Constituição de 1988 ter previsto expressamente a igualdade entre homens e mulheres, até hoje ainda estão presentes, na legislação brasileira, casos de discriminação negativa contra as mulheres. Antes das duas ondas feministas, isto era evidentemente muito pior. Diante disso, o surgimento da Lei Maria da Penha, uma lei que garante a discriminação positiva para as mulheres vítimas de violência doméstica e familiar, ganha papel fundamental e é representativa dos esforços políticos feministas e dos esforços da própria Maria da Penha, mulher que inspirou o nome da lei. Maria da Penha Maia Fernandes é uma mulher cearense, que foi vítima de violência doméstica por parte de seu ex-marido. As violências de que foi alvo a deixaram paraplégica e, por pouco, não a mataram. Ela passou dezoito anos lutando para obter uma resposta do judiciário e a condenação do ex-cônjuge.

Este instrumento jurídico foi uma inovação porque ele não iguala a mulher ao homem em determinado aspecto, pelo contrário, reconhece a vulnerabilidade das mulheres nos contextos de violência doméstica e familiar, criando procedimentos e medidas de caráter assistencial, protetivo e preventivo para impedir a violência de gênero. Nessa linha, a Lei Maria

da Pena surge sem criar um único novo tipo penal,⁹⁵ mas criando os Juizados de Violência doméstica e familiar contra a mulher e outras medidas inovadoras que objetivam dar conta das peculiaridades deste tipo de violência (BIANCHINI, 2016, p. 25).

Infelizmente, mesmo após décadas de mobilizações feministas contra a violência de gênero, o surgimento da Lei Maria da Pena (Lei nº 11.340/2006) só ocorre após a condenação do Brasil pela OEA (Organização dos Estados Americanos), que determinou que o país indenizasse Maria da Pena e cumprisse, de forma célere e eficiente, os procedimentos criminais contra o ex-marido da vítima. E, após o surgimento desta lei, muitos foram os que se manifestaram pela sua inconstitucionalidade. Aparentemente, uma forma jurídica que, durante séculos, inferiorizou as mulheres não poderia discriminá-las positivamente no intuito de prevenir e combater violências que outrora reforçou. A suposta inconstitucionalidade estaria presente porque a lei defende exclusivamente mulheres e esta corrente deu ensejo à Ação Declaratória de Constitucionalidade (ADC) nº 19, proposta pela Advocacia Geral da União, que resultou na declaração de constitucionalidade da Lei Maria da Pena, por unanimidade, pelos membros do Supremo Tribunal Federal (STF), no dia 09 de fevereiro de 2012 (TOMAZ DE SOUZA, 2016, p. 25-26).⁹⁶

Novamente, é possível fazer uma leitura das ações e conquistas da segunda onda feminista brasileira a partir dos conceitos de cultura e civilização. Ao longo das décadas de

⁹⁵ Na época do surgimento, a Lei Maria da Pena acrescentou apenas o §9º ao art. 129 do Código Penal Brasileiro, prevendo uma nova modalidade qualificada de lesão corporal, a lesão corporal cometida em contexto de violência doméstica. Dispõe o referido parágrafo que: § 9º Se a lesão for praticada contra ascendente, descendente, irmão, cônjuge ou companheiro, ou com quem conviva ou tenha convivido, ou, ainda, prevalecendo-se o agente das relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade: Pena - detenção, de 3 (três) meses a 3 (três) anos. (BRASIL, 1940). Ressalto ainda que esta modalidade qualificada se aplica independentemente do sexo/gênero da vítima. Apenas em 2018, acrescenta-se um tipo penal à Lei Maria da Pena, o crime de Descumprimento de Medidas Protetivas de Urgência (art. 24-A da Lei 11.340/2006). (BRASIL, 2006)

⁹⁶ De acordo com TOMAZ DE SOUZA (2016, p. 28): “A Lei Maria da Pena se compatibiliza desta forma com os dispositivos internacionais e a própria Constituição e cria uma verdadeira ação afirmativa destinada ao empoderamento de mulheres e, conseqüentemente, à diminuição das desigualdades de gênero (Piovesan e Pimentel, 2013). As ações afirmativas seguem a máxima ‘tratar os iguais de modo igual, e os desiguais de modo desigual’ e representam um reconhecimento de que os indivíduos que se estabeleceram no mundo em condições desiguais não podem, por mera declaração de vontade, obter condição de vida equivalente aos que gozam de vantagem, sejam elas quais foram. Estas se coadunam com os ditames constitucionais de respeito ao princípio da igualdade em seu espectro material e internacionais como o art. 4º da CEDAW, convenção citada no preâmbulo da Lei 11.340/2006, determina essa possibilidade no enfrentamento às desigualdades de gênero: Artigo 4º - 1. A adoção pelos Estados-partes de medidas especiais de caráter temporário destinadas a acelerar a igualdade de fato entre o homem e a mulher não se considerará discriminação na forma definida nesta Convenção, mas de nenhuma maneira implicará, como consequência, a manutenção de normas desiguais ou separadas; essas medidas cessarão quando os objetivos de igualdade de oportunidade e tratamento houverem sido alcançados. 2. A adoção pelos Estados-partes de medidas especiais, inclusive as contidas na presente Convenção, destinadas a proteger a maternidade, não se considerará discriminatória. Em 2013, a pesquisa ‘Relatório Global sobre Desigualdade de Gênero’ do Fórum Econômico Mundial, concluiu que o Brasil ocupa a 62ª posição. Diante da realidade, há diversas ações afirmativas voltadas a promover a liberdade entre homens e mulheres no país, como a Lei de cotas para as mulheres nas eleições (Lei 9.504/97), mas a Lei Maria da Pena se tornou a mais evidente.”.

1970 e 1980, no Brasil, a atuação feminista faz surgir novos projetos culturais que apontam para a necessidade de mudanças na ordem social e jurídica. A civilização, em contrapartida, apenas adere a estes projetos depois de muitas mobilizações.

Diante do que foi analisado ao longo deste tópico, parece que a forma jurídica adere – também e principalmente – a determinadas pautas para continuar em funcionamento. O sistema civilizatório cede o suficiente e o necessário para que possa continuar em funcionamento. No caso do Brasil, não é coincidência que justamente pautas ligadas à dominação racial e aos direitos reprodutivos não tenham sido incorporadas. A escravidão, hoje manifesta através do racismo, e a hipocrisia sexual são historicamente estruturantes da sociedade brasileira (SOUZA, 2019). Por outro lado, os feminismos e outros movimentos formados por grupos que inicialmente não eram tidos como sujeitos plenos têm agido no sentido de tensionar a forma jurídica, exigindo dela o reconhecimento e a previsão de soluções para corpos e violências que não ocorrem entre sujeitos iguais.

4 CORPOS QUE NÃO SE SUJEITAM À FORMA JURÍDICA

4.1 O sujeito mulher em crise

O feminismo é considerado por muitos como o movimento – ou até a revolução – mais bem-sucedido do século XX (MORRISON, 2012, p. 571). Esta percepção provavelmente se baseia na enorme mudança, sucedida nos séculos XX e XXI, dos papéis sociais impostos às mulheres. É realmente curioso olhar para as gerações passadas de mulheres e perceber o quanto a liberdade, para esta categoria de sujeitos, ampliou-se nos últimos cem anos. Sei que possuo liberdades inimagináveis por muitas mulheres das gerações anteriores e, até hoje, por mulheres de vários países⁹⁷, ainda que estas liberdades estejam distantes do que o movimento feminista almeja e, certamente, do que eu desejo. Nenhum outro grupo minoritário parece ter vivido uma alteração tão drástica em sua situação social e jurídica nos últimos séculos.

No Brasil e em vários outros países, estas mudanças se devem ao movimento feminista e, obviamente, a interesses outros, como a demanda capitalista pela mão de obra das mulheres, demanda esta que ocorreu em tempos nos quais a mão de obra humana ainda não era tão dispensável quanto o é hoje, diga-se de passagem. Além disso, a equiparação do sujeito mulher ao sujeito homem pela lei parece ter sido de fundamental importância para consolidar vários projetos feministas, bem como para evitar retrocessos – ameaça esta sempre presente para minorias, conforme analisei no capítulo anterior.

A grandiosa dimensão das mudanças sociais conquistadas pelo movimento feminista – e pelos feminismos que o alimentam – é inegável. Parece-me inegável ainda como o conturbado relacionamento entre o movimento feminista e o Direito foi determinante para que nós, mulheres, vivamos uma vida mais livre que as mulheres de gerações anteriores. No Brasil, os direitos positivados – duramente conquistados –, especialmente os previstos no texto constitucional, funcionam como uma espécie de garantia e de base para futuros pleitos.

Escrevo estes parágrafos antes de passar para a crítica da incorporação do sujeito mulher pela lei porque ao criticá-lo, em nenhum momento, pretendo me desfazer de sua importância. Questiono este fenômeno precisamente porque reconheço sua potência. É que, se por um lado, a lei incorpora o sujeito mulher, por outro, parece-me crucial compreender a construção desse sujeito mulher incorporado pela lei e que foi equiparado ao sujeito de direitos universal. Pretendo analisar ainda, embora não neste tópico, quais as consequências da incorporação tardia

⁹⁷ Refiro-me aqui aos países que se agarraram fortemente ao patriarcalismo ou voltaram a ele.

de um sujeito mulher em uma forma jurídica pensada para mascarar que os sujeitos são generificados.

Assim, na lição de Butler (2018, p. 63):

A recusa em assumir, ou seja, em exigir uma noção do sujeito desde o início não é o mesmo que negar totalmente ou dispensar essa noção; ao contrário, é perguntar sobre o processo de sua construção, o significado político e a consequência de aceitar o sujeito como um requisito ou pressuposto da teoria.

Acrescenta ainda a autora que: “A crítica do sujeito não é uma negação ou um repúdio ao sujeito, e sim uma maneira de interrogar a sua construção como uma premissa oferecida de antemão ou fundacional” (BUTLER, 2018, p. 73). Se estudo a categoria do(a) sujeito(a) de direito mulher não é por desprezá-la, mas por compreender sua importância e porque, conforme afirmado por Pachukanis (2017, p. 137-164) (e já mencionado neste texto), o sujeito de direitos é uma categoria fundacional de nosso Direito, categoria em torno da qual a forma jurídica se organiza.

Esta categoria, a do sujeito de direitos da Modernidade, surgiu como uma categoria que daria conta das promessas do liberalismo clássico e abarcaria todas as pessoas, que haviam sido declaradas livres e iguais pelas revoluções liberais. O sujeito universal moderno teve nas declarações de direitos universais, estes instrumentos jurídicos que ainda tanto inspiram os ordenamentos jurídicos ocidentais, a sua certidão de nascimento. O sujeito universal moderno, tão logo nasce, torna-se sujeito de direito.

A partir de seu nascimento, contudo, a sua universalidade foi se revelando uma grande ilusão, uma promessa até hoje cobrada por todos aqueles dela excluídos. É possível definir o sujeito humano universal a partir de todos aqueles que não foram comportados por esta categoria, isto para não dizer, propositalmente dela excluídos. A ironia de uma universalidade com tantos e tantos excluídos foi benéfica para determinados grupos, tão benéfica que isso evitou, ao menos até as últimas décadas, que a evidente contradição teórica de um sujeito universal tão excludente fosse erigida a um vexame teórico insustentável.

Desde o surgimento do sujeito universal, foram criados subterfúgios retóricos e teóricos para defender sua prometida universalidade. Para tanto, afirmou-se reiteradamente que todos eram sujeitos livres e iguais, que todos eram sujeitos de direitos, mas, ao mesmo tempo, com este discurso coexistiam outros que tornavam alguns menos sujeitos, notadamente com base em teorias modernas pretensamente científicas, conforme esbocei no primeiro capítulo. Ocorre que, especialmente ao longo do século XX, os não sujeitos, os sujeitos de segunda categoria,

isto é, os grupos excluídos e marginalizados pela categoria do sujeito universal, começam a derrubar as teorias que lhes inferiorizavam, teorias que serviam para justificar o paradoxo de uma universalidade tão restrita.

Para reivindicar proteção jurídica e direitos iguais, as minorias defenderam suas causas enquanto grupos ou classes: em nome das mulheres, dos negros, dos trabalhadores, etc. A linguagem e o contexto exigiram que esses grupos se apresentassem “*as bounded beings, distinct, recognizable, delineated, subjects before the law, a community defined by sameness*”⁹⁸ (BUTLER, 2004, p. 20). Embora Butler reconheça que essas definições tenham sido importantes para obtenção de proteção e direitos, além de sugerir que essas reivindicações não devem deixar de ser feitas, mesmo que por meio dessas categorias, ela aponta o erro em tomar essas definições legais de quem nós somos como definições sobre o que somos (BUTLER, 2004, p. 20-21).

Aliás, por oportuno, é sempre importante ressaltar que o questionamento e a derrubada da categoria do sujeito universal não advieram da repentina formação de consciência⁹⁹ de quem detinha poder para alterar o mundo, mas da ação e revolta dos excluídos e das terríveis e deliciosas contingências humanas.

Nessa linha, uma Constituição Federal que informa que “todos são iguais perante a lei” e, logo depois, que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações”, não é um documento repetitivo, mas um texto que reflete, por pressão feminista, insisto em repetir, quão restrito pode acabar sendo o sentido dado pela lei à palavra *todos*. O sujeito universal foi uma categoria que se mostrou deveras restrita principalmente porque todos os que dela foram excluídos também foram excluídos dos direitos de um sujeito de direitos pleno. É necessário ser sujeito para ser um sujeito de direitos pleno. A categoria “sujeito” e a categoria “sujeito de direitos” não são sinônimos, mas estão muito imbricadas no sentido de que, a partir da Modernidade, para ser um sujeito de direitos é necessário ser um sujeito.

Entretanto, embora se saiba que a mulher é, ao menos de acordo com a lei, tão sujeito de direito como o homem (universal), a lei não define quem é esta mulher ou mesmo o que se entende por “mulher” ou “mulheres”. Assim, embora os nossos direitos tenham sido conquistados por meio desta categoria, existem muitas razões históricas para desconfiar da capacidade que uma categoria generalizante tem para dar conta de facetas tão diversas do que

⁹⁸ Em tradução livre: “enquanto seres limitados, distintos, reconhecíveis, delineados, sujeitos perante a lei, uma comunidade definida pela semelhança”.

⁹⁹ A meu ver, a formação de consciência não implica em uma inevitável ação no sentido de alterar o fenômeno de que se tomou consciência. A consciência não tem o poder mítico de uma revelação divina. A contemporaneidade é uma grande prova disso. Nunca estivemos tão conscientes da nossa miséria e inertes perante ela.

significa ser mulher. Afinal, a lei comportou o sujeito mulher em todas as suas facetas ou só repetiu, em relação ao sujeito mulher, o movimento feito, após as revoluções liberais, criando uma sujeita mulher universal? E, mesmo que seja necessário que um grupo se reconheça enquanto categoria, será que até mesmo esta sujeita universal mulher cabe em uma forma jurídica pensada e construída para sujeitos homens e iguais? E, caso caiba, será que isso inclui o sujeito mulher desessencializado pela teoria *queer* nas últimas décadas?

Acredito ter demonstrado, até aqui, que toda pretensão de universalidade que não se concretiza produz um mar de excluídos, de outros, de sujeitos de segunda categoria ou não sujeitos. Nessa linha, em relação à questão da mulher, percebe-se que, no contexto histórico em que as mulheres foram erigidas à qualidade de sujeitos de direito (plenos), a categoria “mulher” ainda era tida como representativa e inclusiva da totalidade de mulheres, da totalidade da experiência do ser mulher. No Brasil, já estavam se formando as críticas a esta categoria, mas não se formaram a tempo suficiente de serem incorporadas no texto constitucional e, mesmo que estivessem consolidadas antes da Constituinte, talvez a própria forma jurídica seja incompatível com um sujeito mulher multifacetado ou desessencializado, o que precisa ser levado em consideração. Isso porque a estrutura jurídica nacional, herdeira da Modernidade liberal, parte de categorias abstratas e gerais – para não dizer generalizantes – nas quais recaem a esperança de representação de uma multiplicidade não redutível de sujeitos. Ocorre que a lei, ao definir o sujeito mulher de forma genérica, permite, a um só tempo, que todas as mulheres nela se enquadrem ou que nenhuma mulher nela se enquadre. E embora não se espere que uma categoria forneça uma fidedigna representação da realidade, categorias jurídicas excludentes são extremamente problemáticas e precisam ser postas em análise na medida em que isso se materializará, assim como já se materializou historicamente, em ausência de proteção ou direitos para determinados grupos de pessoas.

Nesse sentido, várias teorias feministas criadas nas últimas décadas minaram a categoria do sujeito mulher universal ao demonstrarem que é impossível definir o sujeito mulher, ao menos por meio de uma categoria estanque, bem como que nenhuma mulher é apenas mulher, ou seja, que não existe um conceito do sujeito universal mulher que possa efetivamente abarcar a multiplicidade de mulheres existentes, ao menos sem provocar severas exclusões. Interessante, portanto, no tópico a seguir, compreender precisamente o que a crítica ao sujeito universal mulher efetuada pela teoria *queer* de Judith Butler significa para o Direito e se a forma jurídica brasileira comportaria os corpos *queer*.

4.1.1 Corpos que não se sujeitam

O sujeito mulher/a categoria “mulher” passou a ser desestabilizada a partir das décadas de 1980 e 1990 pela teoria feminista, que começou a contestar a possibilidade de a categoria “mulher” representar todas de forma indistinta e universal.¹⁰⁰ Os estudos de Foucault que analisam como o sexo e a sexualidade são discursivamente construídos influenciaram várias teóricas a estudar a formação do sujeito mulher e a criticar as ontologias de gênero que até então haviam dominado a teoria feminista (SALIH, 2018, p. 18-19; MISKOLCI, 2017, p. 28). Com isso:

A mulher não era mais uma categoria cuja estabilidade pudesse ser suposta como tinha sido muitas vezes nos discursos feministas dos anos 1960 e 1970 (fundamentalmente centrados na libertação da mulher), na medida em que as categorias de gênero, sexo e sexualidade passavam agora pelo escrutínio de teóricas como Butler, Rubin e Eve Sedwick (SALIH, 2018, p. 19).

Nesse contexto e até os dias de hoje, nenhuma crítica ao sujeito mulher provocou tanto alvoroço quanto a teoria *queer*¹⁰¹ de Judith Butler¹⁰², filósofa que foi inclusive recebida no

¹⁰⁰ Foi este movimento teórico que deu origem ao que é considerada a terceira onda feminista.

¹⁰¹ A denominação *Teoria Queer* foi criada por Teresa Lauretis em 1990 (MISKOLCI, 2007, p. 1; LAURETIS, 2019, p. 398). O termo *queer* “tem uma longa história; ela existe na língua inglesa por mais de quatro séculos e todo esse tempo carregou denotações e conotações negativas: estranho, esquisito, excêntrico, de caráter dúbio ou questionável, vulgar (nos romances de Dickens, Queer Street era o nome de uma parte questionável de Londres onde as pessoas pobres, doentes e endividadas viviam). No último século, depois do notório julgamento e prisão de Oscar Wilde, a palavra queer foi particularmente associada com a homossexualidade, como estigma. Foi somente com o movimento de liberação gay dos anos 1970 que a palavra se tornou motivo de orgulho e uma marca de resistência política. Da mesma maneira que as palavras gay e lésbica, queer era uma contestação social, antes de ser identidade.” (LAURETIS, 2019, p. 398). Lauretis (2019, p. 399) afirma que o termo foi primeiramente utilizado como tema de uma conferência que ela organizou na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, e pensado como uma forma de resistir à homogeneização que estava ocorrendo nos estudos gays e lésbicos, que estavam sendo tratados como algo unificado. Assim, “A teoria queer afirma-se no começo dos anos 1990 (Teresa de Lauretis, Judith Butler) em oposição à política da igualdade, segundo a qual mulheres e minorias sexuais deveriam se integrar na sociedade dominante. Em oposição à ideia de uma assimilação de mulheres e minorias sexuais ao sistema social atual, a teoria queer vê, nesses grupos, sítios de contestação social e de desconstrução política das normas majoritárias (não somente em termos de gênero e sexualidade, mas também em termos de raça, classe, nacionalidade e, em geral, das normas corporais). Para a teoria queer, as minorias sexuais deveriam permanecer em um lugar estratégico de luta, resistindo à tentação de se uniformizar e se integrar ao conforto da maioria e da sociedade capitalista, como um todo. A teoria queer baseia-se na politização da dissidência sexual e das sexualidades contra-hegemônicas e defende uma política das identidades não essencializadas. A identidade tem um valor estratégico para formular reivindicações radicais, para pautar ações políticas, mas ela deve ser considerada como uma construção dinâmica e mutável, sempre historicamente transformada e renegociada, e não como uma realidade estável, fixa e natural. Ela é uma estratégia e não uma essência. Nesse sentido, a identidade queer afirma-se enquanto oposição à norma estabelecida e dominante, seja a norma heterossexual, a norma de branquitude, ou o cânone ocidental e burguês” (AMANCIO; REA, 2018, p. 3-4). Para Butler, o *queer* seria uma nova forma de política de gênero que se materializa na crítica às normas que constituem o sujeito, abrindo espaço para “travestis, transexuais, não brancos, todos os outros que antes não eram vistos como suficientemente dignos de participar da luta” (MISKOLCI, 2017, p. 27).

¹⁰² Limitarei meu estudo à teoria *queer* de Butler e outras nela inspiradas ou que a atravessam, uma vez que o objetivo deste trabalho não é uma análise das teorias *queer*, mas dos impactos que elas provocam na forma jurídica.

Brasil em 2017 com manifestações contrárias ao espantinho que se fez desta sua teoria, manifestações estas nas quais a chamaram de “bruxa” e queimaram bonecos. Butler chegou até mesmo a ser xingada e agredida no aeroporto de São Paulo e mais de trezentas e cinquenta mil pessoas assinaram uma petição online demandando a proibição do seminário que a autora veio ministrar no Sesc Pompeia, ainda que este seminário sequer fosse destinado à discussão de sua teoria *queer* (G1, 2017; AGÊNCIA, 2017).

Certo é que Butler provoca alvoroços desde *Problemas de gênero*, publicado pela primeira vez em 1990, tanto em setores conservadores como em setores progressistas.¹⁰³ Nesta obra (2016, p. 18), ela radicaliza a crítica feminista ao apontar como os feminismos até então haviam presumido que o sujeito mulher tinha uma identidade definida quando, de fato, nos próprios feminismos, existia pouquíssima concordância sobre o que constituía ou deveria constituir a categoria “mulher”. De acordo com a autora, presume-se que há um sujeito mulher anterior à lei e que o termo *mulheres* represente uma identidade comum. Contudo, Butler (2016), tomando por base a teoria foucaultiana (2014b) de que o poder não é apenas repressivo, mas também produtor de sujeitos, desontologiza o sujeito mulher ao indicar que só nos tornamos sujeitos generificados no interior dos discursos, no interior das estruturas de poder. Não existe, portanto, um sujeito mulher anterior às instituições, discursos ou práticas.

Beauvoir (2009), em *O segundo sexo*, publicado na década de 1940, já havia alertado para o fato de que o gênero¹⁰⁴ é uma construção social, isto é, afirmado que nenhuma mulher se comporta como se espera que uma mulher se comporte porque isso veio inscrito em sua biologia, mas porque a cultura nos molda para que nos tornemos mulheres, para que nos comportemos de uma determinada forma. A autora chega mesmo a afirmar que “a mulher é

Escolhi a de Butler porque é a que provocou mais impacto e porque, em alguns textos, Butler fala da questão jurídica, ainda que indiretamente.

¹⁰³ O contexto da publicação de *Problemas de Gênero* também é determinante para compreender o modo como a obra foi recebida por setores conservadores e progressistas, cenário este muito bem descrito por Rodrigues (2019, p. 60-61): “Gender Trouble foi publicado nos EUA em 1990 e reúne um conjunto de textos escritos nos anos anteriores à primeira edição. Entre as muitas questões daquele momento político-feminista, havia o enfrentamento das forças conservadoras, diagnosticadas por Susan Faludi (2001 [1991]), cujo trabalho expôs os discursos de volta ao fogão que dominavam a imprensa naquele momento, com narrativas pautadas pela ideia de que continuar em busca de objetivos de emancipação e liberdade estava sobrecarregando as mulheres. Reportagens e diferentes autores anunciavam o fim do feminismo, na esteira do fim da história, da queda do muro de Berlim, do colapso da União Soviética e no embalo de argumentos como o de Francis Fukuyama (1992), que comemorava a associação entre capitalismo e democracia liberal como a vitória do estilo de vida norte-americano. Havia nesse clima de ‘fim’ a ideia subjacente de que as mulheres já haviam conquistado tudo que podiam ou precisavam. Butler, em vez de cair na armadilha desse debate, decide criar seus próprios problemas, propondo que o feminismo não fosse mais feito apenas em nome da mulher, o que deu margem, num primeiro momento, a interpretações de que se tratava de mais uma defesa do fim do feminismo. Nada mais falso. Os movimentos feministas e as teorias feministas se renovaram a partir de percepções críticas como a de Butler, mas não apenas.”

¹⁰⁴ Importante mencionar que Beauvoir não utiliza a expressão gênero, que só se popularizou depois da publicação de *O segundo sexo*.

uma realidade eminentemente poética, porquanto nela o homem projeta tudo o que não se decide a ser” (BEAUVOIR, 2009, p. 258). Traços como o sentimentalismo, característica condenada por ser oposta à racionalidade moderna, foram atribuídos arbitrariamente às mulheres e ensinados a elas, passando a ser considerados como inatos aos seus corpos.

Beauvoir destrói o mito do eterno feminino ao demonstrar que inexistente uma essência feminina, mas que as mulheres são socializadas para agir de determinada forma, para agir de forma “feminina”. Ao longo de sua obra, a filósofa vai demonstrar que não há nada na biologia ou psicologia das mulheres que torne os papéis por elas desempenhados naturais. Pelo contrário, a *feminilidade*, demonstrou Beauvoir, não é um destino, mas uma construção que se opera por meio da socialização recebida pelas mulheres. Nas palavras da própria autora:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro (2009, p. 361).

Para Butler (2019, p. 215), a ideia que Beauvoir traz no *Segundo Sexo* é a de que a “mulher” – e conseqüentemente, qualquer gênero – é uma situação histórica e não um fato natural. A noção de que o gênero era uma construção arbitrária imposta aos corpos sexuados dominou o que é considerado a segunda onda feminista. O conceito de “gênero” é, inclusive, de acordo com Delphy (2018, p. 197-215), herdeiro dos estudos antropológicos que constataram que os papéis sexuais atribuídos a cada sexo variam de sociedade para sociedade, isto é, de que os gêneros não são determinados pela natureza como muitos ainda hoje insistem em defender, mas fruto de convenções arbitrárias e variáveis, como provam as diferentes exigências que cada sociedade demanda dos gêneros. Por outro lado, a teoria *queer* nos permite observar que, se os feminismos se resignarem à noção de que existem dois sexos naturais, anteriores à cultura, e que cada um desses sexos terá a si atribuído um determinado gênero, isso implicará no reconhecimento da “invariabilidade de um fundo humano universal” e da consagração do sexo como essência (DELPHY, 2018, p. 209; BUTLER, 2016).

Butler (2016) problematiza esta concepção até então dominante de que um sexo daria origem a um determinado gênero, radicalizando a premissa de Beauvoir. É que, embora Beauvoir tenha apontado para o fato de o gênero ser um constructo, ela não deixou de associar o sexo ao gênero, isto é, ela tratou o gênero como uma continuidade do sexo, que é precisamente o que Butler (2016, p. 25) subverte ao argumentar que a *ordem sexo/gênero/desejo* é também uma construção. Isso significa afirmar que não apenas o gênero é culturalmente construído, mas

que o sexo só ganha significado na cultura. Ou seja, para Butler (2016, p. 25-28), além do gênero não ser natural, conforme já tinha esposado Beauvoir, o corpo de uma pessoa não está necessariamente associado a um gênero.

Alerto, por oportuno, que isso não significa negar a materialidade dos corpos ou negar diferenças anatômicas/orgânicas, mas afirmar que estas diferenças só ganham significado no campo da cultura. Os corpos/sexos não são, portanto, anteriores à cultura, “os corpos são o que são na cultura” (LOURO, 2020, p. 69). Nas palavras de Butler (2016, p. 27-28):

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. [...] Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo como pré-discursivo deve ser compreendida *como* efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*.

Isso significa uma ruptura com a premissa de que determinado sexo pressupõe determinado gênero. Assim, quando Butler (2016, p. 29) afirma que há uma pressuposta continuidade entre sexo e gênero ela o faz porque o sexo é apresentado como sendo gênero desde o início. Culturalmente, no Ocidente, não existe sexo não generificado. Ou seja, “o sexo é o sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido” (RUBIN, 2017, p. 17). Disso, conclui-se que um determinado sexo não pressupõe um determinado gênero, ao contrário do que os discursos dominantes impõem por meio da ordem compulsória do sexo/gênero/desejo à qual os corpos são submetidos.

A *ordem sexo/gênero/desejo* prega que existem dois sexos, macho e fêmea, e que cada um deles assume naturalmente um gênero, masculino/homem ou feminino/mulher, bem como que a sexualidade de cada gênero se efetivará com o gênero oposto (heterossexualidade compulsória¹⁰⁵). Butler, conforme mencionado anteriormente, não é a única e nem a primeira autora a tratar da ordem sexo/gênero/desejo. Rubin (2017, p. 11), autora que inspira Butler, fala em “sistema de sexo/gênero”, definindo-o como “uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”.

¹⁰⁵ Entenda-se heterossexualidade compulsória como a imposição do modelo de relações sexuais e amorosas entre pessoas do sexo oposto, isto é, entre pessoas socialmente vistas como homem e mulher (MISKOLCI, 2017, p. 47).

A força e a manutenção desta ordem contam com o fato de que ela é vendida como “natural”, anterior à cultura e reforçada por instituições, tais como o Direito e a Medicina. Para que tal ordem se justificasse seria preciso encontrar, contudo, estes corpos pré-culturais. No entanto, conforme questiona Louro (2020, p. 75):

Onde encontrar, contudo, esse corpo pré-cultural? Como acessá-lo? Na tela do aparelho de ecografia que mostra os primeiros momentos da vida de um feto, teríamos, afinal, um corpo ainda não nomeado pela cultura? A resposta terá de ser negativa. Não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias.

Ou seja, a teoria *queer* demonstra que o corpo pré-cultural não existe. Mesmo o modelo de dois sexos, isto é, a concepção de que haveria dois sexos estáveis, distintos e opostos, que hoje é tida como a verdade dos corpos, trata-se de uma teoria que só passou a ser disseminada a partir do século XVIII. Antes disso, o corpo da mulher era visto como um corpo masculino invertido, de menor valor, ao qual faltava calor vital. Assim, até o século XVIII, “a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos.” (LAQUEUR, 2001, p. 16). Mesmo assim, ainda hoje, insiste-se em se atribuir à biologia os significados produzidos histórico e culturalmente, a bradar que a concepção da diferença sexual é eterna, a-histórica e imutável, que o modelo de dois sexos é natural e todos que nele não se enquadrem, abjetos.

Para a teoria *queer*, os corpos são classificados e hierarquizados culturalmente e é assim que passam a ser generificados, racializados e a receber outras diversas classificações. Certas classificações serão determinantes na vida dos sujeitos e a influenciarão sobremaneira, enquanto outras não farão qualquer diferença em como são percebidos em seu meio. Nesse sentido, Lauretis (2019a), outra importante precursora da teoria *queer*, afirma que o gênero é uma tecnologia, um aparato semiótico que representa e constrói significado para os corpos de indivíduos inseridos em uma sociedade, que passam a ser classificados e hierarquizados de acordo com esta classificação.

Tais classificações, longe de serem inócuas, implicaram historicamente na categorização de pessoas como sujeitos ou não sujeitos (conforme coloquei no primeiro capítulo) e, a depender da classificação obtida, podia-se contar com um certo nível de proteção jurídica ou com a ausência dela. Atualmente, a forma jurídica brasileira já não mais hierarquiza sujeitos de acordo com raça, classe e gênero, ao menos declaradamente. Contudo, estas classificações continuam a determinar quais corpos possuem vidas vivíveis e mortes passíveis

de serem enlutadas e quais corpos não possuem, quais corpos levam vidas precárias, isto é, quais corpos não geram comoção quando submetidos à violência (BUTLER, 2019, p. 13). Nesse sentido, a população LGBTQIA+, ao transgredir a ordem sexo/gênero/desejo, encontra-se especialmente vulnerável às mais diversas violências. Dentro deste grupo, a situação mais aterradora é a da comunidade transgênera, já que se trata do grupo mais marginalizado e assassinado (LOPES; THOMAZ, 2021, p. 2). Fato é que o Brasil segue sendo um dos países que mais mata a comunidade transgênera, por meio de assassinatos e pelas degradantes condições de vida levadas por esta comunidade, dificilmente tolerada em seus seios familiares e em ambientes profissionais que não o do trabalho sexual (ANTRA, 2021).

Ser inteligível culturalmente está, portanto, longe de ser uma formalidade, implicando na severa vulnerabilidade de determinados grupos. Aqueles que não se enquadram nas estipulações da ordem sexo/gênero/desejo costumam, em menor ou maior medida, estar desprotegidos pela forma jurídica, sendo que aqueles que rompem com esta ordem de maneiras mais evidente, como o faz a comunidade transgênera, acabam até mesmo por não ter inteiramente validada sua condição de sujeito. Por isso, Lopes e Thomaz (2021, p. 1-12) apontam que “não há morte, se não há sujeito”, ao analisarem a ausência de comoção e revolta gerada pelos assassinatos de travestis em Belém do Pará, considerando que a morte destas existências dissidentes serve como confirmação da ordem e, eu acrescentaria, serve de alerta para os riscos envolvidos em descumpri-la.

Diante disso, resta evidente que afirmar que o sexo e o gênero são construídos culturalmente não significa de modo algum afirmar que eles são ilusórios. De acordo com Butler (2016, p. 69), “certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do ‘real’ e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida”. Se o gênero não é a continuidade de um sexo e se o sexo não existe fora da cultura, isto é, se só existe sexo generificado pela cultura, como então o gênero se forma e passa a atribuir uma verdade aos corpos e aos sexos? Como então se formaria o sujeito mulher, tido como sinônimo do gênero mulher?

Para Butler, o corpo torna-se mulher por meio da performatividade de gênero. Radicalizando o tornar-se mulher proposto por Beauvoir, Butler (2019b) afirma que:

Quando Simone de Beauvoir diz que “não se nasce mulher, torna-se”, ela se apropria e reinterpreta essa doutrina fenomenológica dos atos de formação. Nesse sentido, um gênero não é de forma alguma uma identidade estável do qual diferentes ações acontecem, nem seu lugar de agência; mas uma identidade tenuamente constituída no tempo – identidade instituída por meio de uma *repetição estilizada de certos atos*. Os gêneros são instituídos pela estilização do corpo e, por isso, precisam ser entendidos

como o processo ordinário pelo qual gestos corporais, movimentos e ações de vários tipos formam a ilusão de um Eu atribuído de gênero imemorial. Essa formulação retira a produção do gênero de um modelo essencial de identidade e a coloca em relação a uma determinada *temporalidade social*. Se os gêneros são instituídos por atos descontínuos, essa *ilusão da essência* não é nada mais além de uma ilusão, uma identidade construída, uma performance em que as pessoas comuns, incluindo os próprios atores sociais que as executam, passam a acreditar e performar um modelo de crenças.

Desta forma, verifica-se que, para Butler (2016, p. 43), os sujeitos são constituídos pelas instituições, discursos e práticas já existentes quando eles nascem, afinal, um sujeito só se torna culturalmente inteligível quando assume um gênero. Corpos inteligíveis são, portanto, aqueles que são coerentes e dão continuidade ao que propõe a ordem sobre sexo, gênero e prática sexual/desejo. Existem práticas reguladoras que instituem e reforçam a ordem compulsória do sexo/gênero/desejo e a identidade de um sujeito é, para Butler (2016, p. 45), um efeito destas práticas. Para esta ordem, sexo e gênero estão em continuidade e são uma substância, havendo entre eles “uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis” (BUTLER, 2016, p. 46). Ocorre que só se pode falar no gênero ou na categoria “mulher” como representativos de uma unidade e universalidade de seres caso se pressuponha a mencionada continuidade entre sexo/gênero/desejo.

Para a autora, o gênero não é uma continuidade do sexo e também não é em si uma substância, mas efeito de discursos que impõem práticas reguladoras que resultam na performatividade de gênero. A identidade de gênero é constituída por meio da performatividade de gênero, definida por Butler como uma série de atos repetidos que estão sempre inevitavelmente ocorrendo. São atos inevitáveis porque, conforme já mencionei, ninguém existe na cultura fora dos termos de gênero. O gênero, portanto, é uma sucessão de atos praticados por um sujeito no interior de uma cultura. Ou seja, o gênero é um fazer, o que não significa que o sujeito preexista a este fazer, já que ele se constitui na medida em que age, isto é, não existe um corpo que possa ser separado dos atos que o constituem. Afirmar que o gênero advém da performatividade, isto é, de um fazer/agir, implica em um rompimento com o que Butler chama de *metafísica da substância* e na negação de um sujeito anterior ao discurso, o que a autora afirma com base em Nietzsche:

Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias de gênero fora da metafísica na substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *Genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo”. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmariamos como corolário: não há identidade de gênero; essa identidade é *performativamente*

construída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados (BUTLER, 2016, p. 56).

Desse modo, pode-se afirmar que a performatividade é o meio pelo qual o sujeito adquire uma identidade de gênero e torna-se um inteligível na cultura. Por outro lado, afirmar que o gênero seja performativamente construído não significa afirmar que ele seja livremente escolhido pelo sujeito.¹⁰⁶ Além disso, considerando que sexo/gênero/sexualidade são constituídos no interior de uma cultura, Butler acrescenta que não existe a possibilidade de romper totalmente com a mencionada ordem, não existe sexo/gênero/sexualidade “que estejam ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’” da cultura (BUTLER, 2016, p. 65). Na mesma linha, Rubin (2017, p. 41) afirma que “Os desejos eróticos e as identidades de gênero podem, claro, desviar-se dos destinos que lhes foram proscritos. Mas mesmo o desvio é moldado dentro de parâmetros disponíveis histórica e socialmente”.

É nessa linha que Butler fala não em rompimento, mas em *subversão* da identidade de gênero no interior das relações de poder existentes. A repetição das normas de sexo/gênero/desejo está fadada a existir, mas é possível fazer uma repetição subversiva que possibilite ressignificação e intervenção nas identidades de gênero. A *subversão* se daria por uma performatividade de gênero que, ao invés de fazer uma simples duplicação ou repetição uniforme das identidades postas, efetuasse uma repetição infiel, deslocada, que escapasse à norma ao reproduzi-la de forma deturpada, residindo nessas deturpações possibilidades outras de identidade de gênero e desejo/sexualidade.

Da contestação da continuidade entre sexo, gênero e sexualidade, decorre ainda que os gêneros são fabricados e podem existir além do modelo binário. A ordem sexo/gênero/sexualidade faz parecer que existe sexo fora da cultura, isto é, que existem corpos anatomicamente diferenciados que carregam uma essência, um gênero mulher ou homem. Faz parecer ainda que há uma diferença sexual estável e universal no âmbito da natureza, uma diferença sexual binária na qual se enquadrariam todos os corpos (LOURO, 2020, p. 75). Acredita-se, ainda hoje, que existem um sexo masculino e um sexo feminino, macho e fêmea, pré-discursivos, anteriores à cultura, que resultam em dois gêneros opostos, isto é, em um

¹⁰⁶ Butler foi muito criticada após a publicação de *Problemas de gênero* e uma das críticas mais recorrentemente recebidas pelo seu trabalho era a de que ela teria tratado o gênero como uma questão de escolha, o que muitos aduziram da noção de *performatividade*. A confusão parece ter residido no fato de *performatividade* ter sido tratada como sinônimo de *performance*, confusão esta que a própria Butler teve que esclarecer indicando as diferenças entre os dois termos. A *performance*, que remonta ao contexto teatral, pressupõe um sujeito anterior que age, decide, atua. Já a noção de *performatividade* de gênero proposta por Butler não pressupõe um sujeito anterior, mas um sujeito que só se constitui na medida em que age, até mesmo porque a autora defende que inexistente um sujeito anterior à linguagem (SALIH, 2018, p. 90-91).

modelo binário de gênero. Esta ordem é tão presente em nossa sociedade que sexo e gênero chegam a ser corriqueiramente tratados como sinônimos. O conceito de performatividade de gênero desnaturaliza a referida ordem ao demonstrar que o que se pretende anterior à cultura e perpétuo foi e é continuamente construído por meio da reiteração de atos.

Ao desnaturalizar a continuidade entre sexo e gênero, a teoria *queer* de Butler rompe com a perspectiva de uma binariedade de gênero e revela que a coerência da ordem compulsória do *sexo/gênero/desejo* depende precisamente da ficção que estabelece e sanciona o que constitui um sujeito. Esta ficção, longe de ser inofensiva, historicamente colocou aqueles que não se enquadram no lugar de outro, no lugar do abjeto, do desvio que precisa ser corrigido. Os gêneros não binários não são uma possibilidade futura que devemos deixar aberta, existem há muito tempo, mas são penalizados pela cultura, pela civilização e suas instituições em virtude de sua não conformidade à ordem. É o que explica Butler (2004, p. 31):

I would say that it is not a question merely of producing a new future for genders that do not yet exist. The genders I have in mind have been in existence for a long time, but they have not been admitted into the terms that govern reality. So it is a question of developing within law, psychiatry, social, and literary theory a new legitimating lexicon for the gender complexity that we have been living for a long time. Because the norms governing reality have not admitted these forms to be real, we will, of necessity, call them 'new'.¹⁰⁷

Longe de esgotar a teoria *queer* de Butler, o que me interessa é compreender se a forma jurídica comporta epistemologicamente os corpos que a autora contribui para tornar culturalmente inteligíveis. Os corpos transgênero, travestis, intersexuais, performativamente fluidos, não binários, entre tantos outros, não são uma novidade. Tampouco é novidade que muitos sempre tenham amado e desejado de modo diverso do heterossexual. A novidade é que esses corpos e sexualidades começaram a ser lentamente admitidos no léxico que governa a realidade. Por outro lado, estes corpos seguem convivendo com instituições não pensadas para comportá-los.

Nesse sentido, verifica-se que a forma jurídica não foi pensada para comportar os corpos que não se sujeitam à binariedade de gênero. Preciado (2020) argumenta que seu corpo trans não cabe, a menos que se sujeite ao modelo binário. Uma pessoa transgênero precisa se

¹⁰⁷ Em tradução livre: “Eu diria que isso não é uma questão de meramente produzir um novo futuro para gêneros que ainda não existem. Os gêneros que eu tenho em mente existem há muito tempo, mas não têm sido admitidos nos termos que governam a realidade. Então é uma questão de desenvolver na lei, na psiquiatria, socialmente e na teoria literária um novo léxico legitimador da complexidade que nós temos vivido há muito tempo. Porque as normas que governam a realidade ainda não foram admitidas como reais nessas formas, nós iremos, por necessidade, chamá-las de novas.”.

redesignar como mulher ou como homem para caber nas instituições. Pretender-se dissidente da ordem sexo/gênero implica ser patologizado, assim como homossexuais foram outrora (e continuam a ser em vários lugares do globo). A vida e as possibilidades de gênero não se limitam à binariedade homem/mulher, “estas são categorias do mapa imposto pelo poder” (PRECIADO, 2020, p.28) e “cortam o Universo inteiro em dois e somente em dois” (PRECIADO, 2020, p. 25). As oposições binárias excluem as possibilidades disruptivas (BUTLER, 2019a, p. 70) e conformam cada corpo nascido no Ocidente a determinadas categorias que tornam o sujeito culturalmente inteligível. Assim, Preciado (2020, p. 27) disserta que:

A homossexualidade estará presente nos manuais psiquiátricos do Ocidente como doença sexual até 1975 e ainda é uma noção central não somente nos discursos da psicologia clínica, mas também nas linguagens políticas das democracias ocidentais. Quando a noção de ‘homossexualidade’ desaparece dos manuais psiquiátricos, as noções de ‘intersexualidade’ e ‘transexualidade’ aparecem como novas patologias para as quais a medicina, a farmacologia e a lei propõem remédios. Cada corpo nascido num hospital do Ocidente é examinado e submetido aos protocolos da avaliação da normalidade de gênero inventados nos anos 1950, nos Estados Unidos, pelos doutores John Money, John e Joan Hampson: se o corpo do bebê não se adapta aos critérios visuais da diferença sexual, ele será submetido a uma bateria de cirurgias de ‘redesignação sexual’. [...] A transexualidade e a intersexualidade são descritas como patologias marginais e não como sintomas de inadequação do regime político-visual da diferença sexual à complexidade da vida.

Longe de ser uma escolha livre, a ordem sexo/gênero/desejo se impõe e pune severamente aqueles que não se conformam a ela. São recorrentes as violências – simbólicas, físicas, psicológicas, morais e institucionais – vivenciadas por aqueles que subvertem a ordem compulsória sexo/gênero/desejo. Miskolci (2017, p. 33) relata que profissionais da educação costumam testemunhar as violências vivenciadas por aqueles que, durante a vida escolar, “são meninos femininos e meninas masculinas, pessoas andróginas ou que adotam um gênero distinto do esperado socialmente.”. Admito que compreendo melhor do que gostaria as violências sobre as quais Miskolci fala. Enquanto adolescente masculina, sei o que é ser tratada como pária depois de terem me presumido lésbica, então nunca precisei ser convencida de que a ordem sexo/gênero/desejo é compulsória porque, desde os quatorze anos, sei que serei privada de vínculos e tornada abjeta caso não me submeta a ela. Sei ainda o que é ser premiada por reproduzir a tal ordem de maneira exemplar e me solidarizo, embora desconheça na pele, às dores daqueles corpos que não se sujeitam, que não se submetem e vivem o que os gregos chamavam de *parresía*, isto é, a coragem da verdade, de suas verdades (FOUCAULT, 2017). Alguns corpos pagam um preço muito mais caro do que outros, o que é evidente quando se

observa que a expectativa de vida de transexuais no Brasil é de apenas trinta e cinco anos (BORTONI, 2020) e que população LGBTQIA+ é cotidianamente vítima de violências físicas e morais apenas por serem LGBTQIA+.

Preciado (2020, p. 223) narra que, em sua travessia de gênero em que deixou de ser uma lésbica masculina e passou a ser um dissidente do sistema sexo-gênero, precisou se feminizar, tirar a barba e adotar vestuário feminino para poder transitar pelas fronteiras dos países. Narra ainda que, no processo de obtenção de novos documentos, foi-se dando conta com pavor de que seu corpo trans não existiria mais e nem existirá perante a lei, já que o enquadramento na lei passa por assumir a identidade de gênero mulher ou homem (PRECIADO, 2020, p. 223).

Pereira (2021, p. 97-99) narra sua experiência com Cida, uma travesti com quem conviveu durante a realização de uma etnografia num refúgio para portadores de Aids em 1998, mulher que percebeu desde muito cedo que era diferente de outros meninos, fazendo com que ela sentisse preconceito e desconforto em suas ações. Cida teve acesso a remédios que transformaram seu corpo, fazendo com que ela finalmente se sentisse linda, mas, em razão do impacto que seu corpo alterado provocava, teve que se mudar do interior de Minas Gerais, passando a trabalhar nas ruas de Belo Horizonte, Itália e Espanha. Ou seja, Cida teve que abrir mão de seus vínculos e da sua cidade natal para se tornar quem sempre sentiu ser.

Estes são apenas alguns exemplos que não dão conta da dimensão e das formas de violência vividas por dissidentes da ordem sexo/gênero/desejo que revelam que, quando se discutem categorias, não se deve deixar de ter em mente que as categorias instituídas pelas estruturas de poder por vezes se materializam na vida das pessoas de forma brutal, tornando certas vidas precárias, conforme mencionado anteriormente. Estes grupos dissidentes, de acordo com Butler, ao lutar por direitos, estão lutando também para serem reconhecidos como sujeitos. Nessa linha, as violências de que as minorias sexuais são alvo em razão de quem são podem ser compreendidas como uma tentativa de reforçar a ordem sexo/gênero/desejo e de negar a inteligibilidade de outras formas de identidade de gênero e de desejo sexual, de negar a possibilidade de que aquele que foi historicamente relegado ao lugar de abjeto¹⁰⁸ se torne sujeito (BUTLER, 2004, p. 24). De acordo com Miskolci (2017, p. 35), estes episódios de violência

¹⁰⁸ A abjeção costuma ser associada aos que desviam da ordem compulsória sexo/gênero/desejo. Nesse sentido, Miskolci (2017, p. 44) explica abjeção da seguinte forma: “O abjeto é algo pelo que alguém sente horror ou repulsa como se fosse poluidor ou impuro, a ponto de ser o contato com isso temido como contaminador ou nauseante. Acho que isso ajuda a entender de onde brota a violência de um xingamento, de uma injúria. Quando alguém xingar outro de algo, por exemplo, quando chama essa pessoa de ‘sapatão’ ou ‘bicha’, não está apenas dando um ‘nome’ para esse outro, está julgando essa pessoa e a classificando como objeto de nojo. A injúria classifica alguém como ‘poluidora’, como alguém de quem você quer distância por temer ser contaminado.” (MISKOLCI, 2017, p. 44).

envolvem a vítima, o algoz e as testemunhas. Aquele que ataca faz valer a ordem compulsória e alerta para as consequências de não a obedecer.

Além disso, a obediência à ordem sexo/gênero/desejo faz com que alguns corpos *importem* mais que outros, no sentido de que a própria humanidade de seres que não são apropriadamente generificados é contestada, especialmente quando eles recusam os lugares marginalizados em que muitas sociedades pretendem coercitivamente confiná-los (BUTLER, 2019a, p. 25).

Ainda que isso me pareça evidente, nunca é demais apontar para o fato de que subverter a dita ordem compulsória também não é uma escolha livre, uma vez que a única outra alternativa, que seria a de “simplesmente” seguir a ordem, significaria que tantos sujeitos violentassem cotidianamente quem são, sua própria humanidade (MIKOLCI, 2017, p. 53). E para a teoria *queer* não há que se falar em uma autonomia que possibilite apenas que o sujeito ouse saber (KANT, 2010), deve-se construir vidas vivíveis para aqueles que ousam ser éticos consigo mesmos ainda que tenham que enfrentar uma cultura e suas instituições punitivas (BUTLER, 2004; FOUCAULT, 2014c).

Butler chegou a ser criticada após a publicação de *Problemas de gênero* porque alguns entenderam que o conceito de performatividade de gênero implicava a ideia de escolha, o que significaria que o sujeito poderia escolher uma identidade de gênero. Embora, mesmo em *Problemas de gênero*, Butler (2019a, p. 34-41) nunca tenha afirmado isso, em *Corpos que importam* ela reitera que não preexiste um sujeito voluntarista às normas culturais que a ele se impõem. É por isso que a própria possibilidade de subversão da norma, para a autora, está na repetição subversiva do que ela determina e não em uma oposição externa a ela, estando longe de ser uma livre opção.

Acredito que a força para a subversão, na obra de Butler, situa-se no desejo, mais especificamente no desejo hegeliano de apreender o mundo e a si mesmo. Não é coincidência que Hegel seja a principal referência de Butler. Nenhum pensador parece ter dado tanta importância para o desejo na constituição do sujeito. O sujeito hegeliano só tem consciência-de-si por meio do seu desejo por algo que não é ele mesmo. Entretanto, um objeto é inadequado para garantir ao sujeito a consciência-de-si, uma vez que o objeto pode ser consumido e incorporado ao próprio sujeito. A consciência-de-si só é possível, portanto, em outra consciência-de-si, o reconhecimento de si só é possível no reconhecimento do outro. A consciência de si depende do reconhecimento do outro e, quando o sujeito desvaloriza a vida do outro, também a sua se desvaloriza (PUGLIESI, 2020, p. 331).

O sujeito hegeliano só se reconhece como sujeito, só conhece o mundo, a partir do seu desejo (HEGEL, 2014; SINGER, 2001). Para Butler (2012, p. 33), a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, é impelida pelo desejo e o objeto último do desejo hegeliano é a própria vida, que depende do desejo para sua manutenção. Por outro lado, o desejo possui um efeito ambíguo na constituição do sujeito na medida em que “*in desiring something else, we lose ourselves, and in desiring ourselves, we lose the world.*”¹⁰⁹ (BUTLER, 2012, p. 34) Embora ambíguo, para Butler, o desejo é sempre desejo por uma versão mais expandida do sujeito. A negação do desejo, nestes autores, significa a própria negação de si. Ao negar os próprios desejos, o ser nega sua identidade e a possibilidade de reconhecimento. A negação do desejo impede que o ser se constitua sujeito e nega a este ser a própria vida. Nesse sentido, subverter parece implicar, para alguns seres, numa forma de se manter desejante, de se manter vivo.

Outra crítica feita à teoria *queer* de Butler foi a de que ela teria destruído o sujeito mulher e fomentado uma espécie de niilismo político, uma vez que sem uma categoria comum, sem o “sujeito mulher”, as aspirações emancipatórias do movimento feminista seriam enfraquecidas e isso implicaria na retirada da utopia da teoria feminista (BENHABIB, 2018, p. 56). Butler (2018, p. 63) contra-argumenta que a recusa de um sujeito ontológico e o estudo do processo de construção do sujeito não significam negar ou dispensar a categoria do sujeito, tampouco negar seu caráter fundacional na política feminista, mas compreender em que medida a ontologização desta categoria excluiu determinados sujeitos.

Uma categoria universal e o próprio termo “universalidade” devem, de acordo com ela, ser liberados de seu peso fundacional e passar a ser considerados uma posição de controvérsia, ressignificação, um espaço de contestação política permanente (BUTLER, 2018, p. 70-71). Para Butler (2018, p. 81):

Considerar o sujeito um ponto de partida previamente oferecido para a política é adiar a questão de construção e regulação política do próprio sujeito; pois é importante lembrar que sujeitos são construídos por meio da exclusão, ou seja, com a criação de uma esfera de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, figuras desprezadas, populações apagadas de vista. Isso fica claro dentro da lei, por exemplo, quando se deve primeiro preencher algumas qualificações para depois ser considerada requerente em casos de discriminação ou estupro. Aqui é imperioso perguntar quem se qualifica como um “quem”, que estruturas sistemáticas de desempoderamento tornam efetivamente impossível para algumas vítimas invocarem o “eu” num tribunal?

Butler não destrói o sujeito mulher, mas desessencializa, ressignifica. Mesmo que se considere que o que ela efetua é uma destruição, seria uma destruição do gênero enquanto

¹⁰⁹ Em tradução livre: “ao desejar uma outra coisa, perdemos-nos; e ao desejar a nós mesmos, perdemos o mundo”.

categoria binária. Deveríamos, portanto, nos ater ao binarismo apenas porque nossas instituições modernas, tais como o Direito, funcionam a partir de categorias binárias e não estão aptas a lidar com gêneros outros? Deveríamos nos resignar a isso mesmo compreendendo que deixa desprotegidos e violenta os corpos que não se sujeitam a uma forma jurídica que reforça a ordem sexo/gênero/desejo?

Butler trata incidentalmente das implicações da formação do sujeito para o Direito em alguns de seus textos, reconhecendo que nos autoafirmamos enquanto grupo ou classe – isto é, fazemos uso de uma linguagem que ela chama de segura – para obter direitos e proteção legal (BUTLER, 2004, p. 20). Nesse sentido, considerando que a forma jurídica brasileira é binária, uma vez que só prevê como gêneros a mulher e o homem, os sujeitos acabam tendo de se submeter a estas categorias para assegurar direitos/proteção jurídica. Nessa linha, Preciado (2020, p. 27) relata que “com algumas exceções, nem o discurso científico nem a lei reconhecem a possibilidade de que um corpo possa ser inscrito na sociedade dos humanos sem aceitar a diferença sexual”.

Os corpos *queer* efetivamente causam problemas de gênero ao transgredirem uma ordem que impõe a binariedade, conforme expõe Pereira (2021, p. 91):

Podemos então falar de reapropriações e de reconversões na construção dos corpos queer – uma reapropriação das disciplinas dos saberes/poderes sobre os sexos e uma rearticulação e reconversão das tecnologias de produção dos sexos. Os corpos queer se rebelam contra a própria construção de corpos normais e anormais, subvertendo normas de sujeição vigentes. O queer promove, então, uma virada da força performativa dos discursos na reapropriação das tecnologias de produção de corpos anormais e entra no cenário atual como proposta de transformação na circulação dos discursos e na mutação dos corpos. É nesse lugar de deslocamento e reconfiguração que o queer se coloca.

Ocorre que a forma jurídica funciona, em certa medida, como um empecilho para que se subverta a binariedade de gênero, tendo em vista que aqueles que rejeitam a binariedade se tornam, em certa medida, ininteligíveis para o Direito. Ao falar da psicanálise, Rubin (2017, p. 35) afirma que este saber acabou se mostrando mais do que uma teoria que refletia os mecanismos de reprodução dos arranjos sexuais, tornando-se, ela mesma, um mecanismo de imposição da norma sexual aos insubordinados. Há que se refletir, na mesma linha, sobre a forma jurídica e seu poder, uma vez que ela pode acabar não apenas refletindo a ordem sexo/gênero/desejo, mas reforçando-a ao comportar sujeitos subversivos apenas na medida em que eles se sujeitem à forma jurídica, o que acaba, por vezes, sendo uma submissão à referida ordem.

É emblemático, nessa linha, o caso das pessoas transgênero¹¹⁰, que, nos últimos anos, conquistaram diversos direitos, tais como a possibilidade de alteração de prenome e gênero no registro civil, por meio de autoidentificação, pela via administrativa ou judicial, independentemente da realização de cirurgia de redesignação sexual ou de laudo médico (ADI 4275). A decisão e a atuação de todos os movimentos e organizações que a demandaram é digna de aplausos por ter fornecido às pessoas transgênero vidas mais vivíveis, vidas mais dignas. Por outro lado, embora a referida decisão fosse urgente e necessária, importante se faz analisar que ela esbarra em limitações inerentes à forma jurídica. É que, embora atualmente as pessoas transgênero possam contar com esta decisão para ver garantido o direito à alteração de prenome e gênero, devem elas ainda, assim como todos os sujeitos regidos pelo ordenamento jurídico brasileiro, sujeitarem-se à binariedade de gênero. É possível a redesignação de gênero, mas os gêneros continuam a existir na forma jurídica em um número par bastante restrito, dois.

Caberia, portanto, incluir na forma jurídica todas as identidades de gênero existentes? Parece ser a conclusão lógica de minhas colocações. Foi o que fez a Comissão de Direitos Humanos de Nova York, que decidiu pela oficialização de trinta e um gêneros (RODRIGUES, 2019; *HYPENESS*, 2021),¹¹¹ o que certamente se afigura como uma conquista para todos aqueles que passam a ser inteligíveis pela cidade de Nova York, mas será a inclusão de novos gêneros pela forma jurídica suficiente? Certamente, a oficialização e o reconhecimento de determinados gêneros são benéficos para aqueles que já os performativizavam. Não pretendo, em momento algum, negar isso.

Por outro lado, preocupa-me a inclusão de gêneros em uma forma jurídica não pensada para comportá-los, numa forma jurídica pensada para um sujeito universal. Em termos práticos, exemplifico questionando se uma pessoa gênero fluido ou pangênero – identidades de gênero oficializadas por Nova York – seria protegida, por exemplo, pela lei Maria da Penha, legislação

¹¹⁰ Berenice Bento (2008, p. 12) define a pessoa transexual como aquela que reivindica “o pertencimento a um gênero distinto daquele que lhe foi imposto.”, bem como a transexualidade como “um desdobramento inevitável de uma ordem de gênero que estabelece a inteligibilidade dos gêneros no corpo.” (BENTO, 2008, p. 19). Os corpos transgênero ainda causam estranhamento no seio social e costumam ser patologizados e marginalizados. Diante deles, os “olhares acostumados ao mundo dividido em vaginas-mulheres-feminino e pênis-homens-masculino ficam confusos, perdem-se diante de corpos que cruzam os limites fixos do masculino/feminino e ousam reivindicar uma identidade de gênero em oposição àquela informada pela genitália” (BENTO, 2008, p. 22).

¹¹¹ Lista completa dos gêneros reconhecidos oficialmente por Nova York: Bi-Gendered (Bi-gênero), Cross-Dresser, Drag-King, Drag-Queen, Femme Quee, Female-to-Male (Fêmea-para-macho), FTM, Gender Bender (Gênero fronteiroço), Genderqueer, Male-To-Female (Macho-para-fêmea), MTF, Non-Op, Hijra, Pangender (Pangênero), Transexual/Transsexual, Trans Person (Pessoa trans), Woman (Mulher), Man (Homem), Butch, Two-Spirit (Espírito duplo), Trans, Agender (Sem gênero), Third, Sex (Terceiro sexo), Gender Fluid (Gênero fluido), Non-Binary Transgender (Transgênero não binário), Androgyne (Andrógena), Gender-Gifted, Gender Bender, Femme, Person of Transgender Experience (Pessoa em experiência transgênera) e Androgynous (Andrógeno).

pensada para proteger mulheres vítimas de violência doméstica e familiar. Já é pacífico em nossa jurisprudência que mulheres transgênero e mulheres de qualquer orientação sexual são protegidas pela Lei Maria da Penha, o que reitero, constitui grande avanço na proteção de minorias. Contudo, o que aponto aqui é que, para ser protegida pela Lei Maria da Penha, é necessária a assunção de um gênero. A problemática vai evidentemente muito além da Lei Maria da Penha. Uma pessoa gênero fluido obteria licença-maternidade ou maternidade? Teria que prestar serviço militar obrigatório? Preferência para obter a guarda dos filhos em caso de divórcio? E um homem transgênero não redesignado sexualmente será alvo de proteção da Lei Maria da Penha? São perguntas para as quais terá de se fornecer uma resposta e que apontam como os corpos *queer* revelam as limitações de uma forma jurídica construída a partir de ditames modernos.

A forma jurídica, enquanto instrumento das estruturas de poder, reforça-as. Nessa linha, mesmo que trinta e um novos gêneros sejam reconhecidos, será que não continuariam a existir gêneros que fugiriam ou não se incluiriam nestes trinta e um? Isto é, ao pretender incluir diversos gêneros, não estaríamos produzindo novos *insiders* e novos marginalizados? Mais do que isso, pressupondo que o poder não é apenas repressor, mas ainda produtor de subjetividades, que efeitos este reconhecimento teria na produção de novos sujeitos? Estrategicamente, é fundamental a autoidentificação e o reconhecimento de um grupo enquanto categoria, uma vez que esta tem sido uma forma bem-sucedida de obtenção de direitos. Para além disso, o que me preocupa é como realmente incluir esses corpos *queer* em uma forma jurídica que historicamente os patologizou e buscou sua normalização. Como evitar que os corpos *queer* sejam *outsiders within*?¹¹²

As duas mencionadas conquistas da população transgênero – a possibilidade de alteração de prenome/gênero administrativa ou judicialmente e o reconhecimento das mulheres transgênero como sujeitos abarcados pela Lei Maria da Penha – são fruto da ação do Judiciário. Isso é significativo, uma vez que revela a ausência de ininteligibilidade destes corpos para a forma jurídica. Faço esta afirmação porque foi necessário que magistrados intérpretes

¹¹² A expressão *outsider within* foi retirada do texto *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento negro*, de Patricia Hill Collins (2016). Ao falar da manutenção da expressão em inglês, os tradutores do texto afirmam que “o termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser ‘forasteiras de dentro’, ‘estrangeiras de dentro’.” (COLLINS, 2016) No texto, a autora utiliza a expressão *outsider within* para se referir ao status que as mulheres afro-americanas tinham nas famílias brancas e na sociedade americana, espaços aos quais tinham acesso, mas aos quais jamais pertenceriam como os seus membros brancos. Neste trabalho, eu uso a expressão para me referir à relação entre os corpos *queer* e a forma jurídica porque, embora estes sejam formalmente sujeitos de direito, eles são *outsiders* na medida em que a forma jurídica não foi pensada para eles e não os comporta sem que eles se moldem/sujeitem a ela, fazendo com que eles facilmente possam se tornar *outsiders within*.

declarassem em quais dos gêneros disponíveis os corpos de mulheres transgênero se enquadrariam segundo o Direito e essas pessoas não podem, como Preciado, pretender-se dissidentes do sistema sexo-gênero, pretender registrar-se assim no cartório, elas precisam se submeter à ordem sexo-gênero caso desejem que seus corpos existam (culturalmente) e sejam respaldados e protegidos pela lei. Embora muito se tenha avançado no Brasil, considerando que as pessoas transgênero não precisam mais recorrer ao judiciário para alteração de registro civil, o que por vezes culminava em decisões no sentido de não se conceder a alteração de registro pela ausência de cirurgia de transgenitalização, a ordem jurídica ainda parece reforçar a ordem sexo/gênero/desejo (PACHECO; PACHECO, 2017, p. 281-288).

Os corpos que não se conformam à ordem sexo/gênero acabam por se tornar ininteligíveis para a forma jurídica, que passa a enquadrá-los nos seus ditames, herdados da referida ordem, para tutelá-los. Isso evidencia o “paradoxo da sujeição”, o de que é necessário sujeitar-se para tornar-se sujeito, paradoxo este reforçado pela forma jurídica (BUTLER, 2019, p. 9-15). Para Butler (2019, p. 10), “‘sujeição’ significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito.”. No caso da forma jurídica, a subordinação é condição necessária do “vir a ser sujeito” de direito, o que implica numa “submissão obrigatória” à forma jurídica e aos termos que a governam. A não submissão à forma implica em ter que buscar uma prestação jurisdicional e ficar suscetível a uma interpretação judicial que passará pela produção de uma verdade sobre o corpo desviante para situá-lo na forma jurídica. Nesse sentido, percebe-se que as “identidades transgenéricas, incluindo a intersexualidade, a transexualidade e outros termos híbridos, põem em questão fórmulas já testadas e confiáveis e produzem a necessidade de um novo pensar no que se refere a estas categorias e direitos.” (PACHECO; PACHECO, 2017, p. 274).

Movimento semelhante ocorreu em relação ao desejo/sexualidade, uma vez que as relações não heterossexuais se sujeitaram à forma jurídica, heterossexualizando-se. Esta heterossexualização, também chamada de reprodução da heteronormatividade, ocorreu pela adoção de modelos de conjugalidade e de casamento já juridicamente definidos para que as relações não heterossexuais pudessem se tornar inteligíveis para a forma jurídica e, assim, obter respaldo e proteção legal.

As próprias minorias sexuais divergem sobre o casamento gay, havendo aqueles que defendem que a instituição casamento faz com que pessoas do mesmo sexo tenham que subscrever à heteronormatividade, enquanto outros acreditam que há uma possibilidade subversiva na reprodução desta instituição por um grupo historicamente marginalizado (LUZ; GONÇALVES, 2013, p. 3). Por outro lado, conforme coloca Butler (2003), adentrar neste

debate para se colocar a favor ou contra o casamento gay significa aceitar os termos nos quais o debate está posto. Nesse sentido, embora o casamento gay e a adoção de conjugalidades previstas em lei por pessoas não heterossexuais possa ter um potencial subversivo, preocupa-me o que ocorre com o desejo/sexualidade que não pode se sujeitar à norma sem violentar-se.

Em nome do reconhecimento jurídico e da legitimidade social, o desejo/sexualidade não heterossexual também se vê obrigado a se sujeitar à conjugalidade heterossexual moderna, isto é, a uma relação monogâmica, duradoura, estável e que surgiu a partir do amor romântico, sob pena de se tornarem não legítimos e desprotegidos. Historicamente, antes da união homoafetiva ser reconhecida constitucionalmente pelo STF em 2011, membros de casais homoafetivos chegavam a ser excluídos da herança e até mesmo da possibilidade de visitar o parceiro se este fosse internado, uma vez que, não sendo a união reconhecida, cabia à família decidir o acesso que teria um parceiro ao outro. Isso apenas para citar um exemplo de quão aviltante pode ser um relacionamento deslegitimado pela forma jurídica.

O paradoxo da sujeição está, portanto, muito vivo na relação entre os corpos *queer* e a forma jurídica. Eles precisam se sujeitar à forma jurídica para se tornarem sujeitos de direito e, ao se sujeitarem e reproduzirem normas/instituições de modo diverso, podem acabar por subvertê-las, mas o que acontece com todos que não cabem? Isto é, com os corpos e desejos *queer* que não se sujeitam para que, com isso, não venham a se tornar algo diverso do que são? Estes corpos se tornam ininteligíveis e, caso necessitem recorrer ao judiciário, dependerão da tradução e da verdade que será produzida sobre os seus corpos desviantes pelo Estado-juiz. E, considerando que toda tradução é em si uma interpretação, os corpos *queer* poderão ser interpretados das mais variadas e violentas maneiras. Para que os corpos *queer* se tornem sujeitos de direito, o Direito produz sobre eles uma história, uma verdade, conforme coloca Guerra Filho (2017, p. 6):

O Direito, então, disponibiliza aos que a ele se encontram sujeitos, e que em face dele se tornam sujeitos passíveis da aquisição de direitos e obrigações correlatas, meios de produzir uma história, vinculante para os que nela tomarem parte, e vinculando-os a partir da obediência ao que se encontre previamente estabelecido pelo Direito, enquanto apto a desempenhar a função no enredo que nele pretendam os envolvidos adotar, a fim de atingirem suas finalidades e propósitos, com respaldo jurídico.

Estes corpos revelam, portanto, as limitações da forma jurídica e de outras instituições modernas, que precisam desenvolver um novo léxico que não deslegitime corpos indisciplinados quanto à ordem sexo/gênero/desejo. Os corpos *queer* precisam ser incluídos na

forma jurídica, mas esta inclusão importa na necessidade de reformulação da própria forma jurídica pensada para um sujeito universal em perfeita conformidade com a mencionada ordem.

O *queer* é um desafio para a forma jurídica e os corpos *queer*, ao lutarem por direitos, subvertem as categorias jurídicas e representam os próprios limites de uma forma jurídica pensada de acordo com preceitos (e preconceitos) modernos. Talvez o *queer* represente a falência da forma jurídica moderna ou apenas os caminhos que ela precisa seguir para que possa se tornar efetivamente inclusiva, e não apenas uma forma moderna pretensamente universal, que se propõe a comportar todos na categoria “sujeito de direito”, mas que, de fato, reforça a ordem sexo/gênero/desejo ao tornar juridicamente inteligíveis apenas aqueles que estejam de acordo com esta ordem.

Sem esta tentativa de inclusão do que o *queer* representa, a forma jurídica se torna um reforço da ininteligibilidade de determinados sujeitos e os deixa à margem, desprotegidos. Já da tentativa de inclusão do *queer*, surge o problema de a forma jurídica não comportar este léxico sem se desconfigurar, sem se tornar algo diverso desta estrutura moderna que é. O *queer* demanda este esforço imaginativo e coloca em xeque a própria suficiência e capacidade de uma forma jurídica moderna para abarcar sujeitos historicamente excluídos (por meio de aparatos modernos, diga-se de passagem).

Há que se tomar ainda inúmeros cuidados na criação deste novo léxico ou nesta reformulação da forma jurídica. Isso porque a teoria *queer* não deixa de ser um produto importado que precisa se tornar nosso para dar conta dos corpos que desviam da ordem sexo/gênero/desejo à sua maneira, no Brasil, existindo alguns obstáculos para que isso possa ocorrer. O primeiro e mais evidente é que é difícil considerar nossa uma teoria cujo nome é um estrangeirismo, mantido pelas normas em itálico. Não só isso, mas o poder subversivo da união de uma palavra que outrora foi um insulto, o *queer*, com uma designação formal de “teoria” não se reproduz aqui, em que o termo estrangeiro parece muito mais algo rebuscado do que propriamente uma subversão. Nesse sentido, Buarque de Holanda (2021, p. 16) alerta para o fato de que teorias e categorias não se deslocam impunemente, traduzindo inclusive *queer* para “cuir”. A autora destaca a importância de se pensar estes sujeitos múltiplos e desviantes da ordem sexo/gênero/desejo desde os territórios do Sul. Assim, revela-se necessário efetuar o que Pereira (2021, p. 89-103) chamou de traduzir o *queer* para os trópicos, para que possamos não apenas discutir academicamente uma teoria em voga, mas criar uma nova linguagem na qual, por exemplo, os corpos travestis sejam vistos por outros ângulos que não o da abjeção e o do desvio.

Em relação a uma tradução para a palavra *queer*:

O queer poderia ser traduzido para o português como estranho, ridículo, excêntrico, raro, extraordinário; a expressão é também usada de forma pejorativa para designar os corpos dissidentes. Houve quem propusesse expressões para designar os corpos dissidentes. Houve quem propusesse expressões para designar a teoria queer: “teoria rarita”, “estudos transviados”, “teoria vadia”. O incômodo com o termo inglês é notório. (PEREIRA, p. 106).

Não descarto a importância da tradução do termo *queer*, nem do fato de que ser *queer* no Brasil certamente não é o mesmo que ser *queer* no Norte global. A própria Teresa Lauretis (2019, p. 397-409), a primeira a falar em uma teoria *queer*, trata da importância de que esta teoria ganhe uma tradução, tradução esta obviamente não apenas do nome, para que possa contribuir politicamente para os corpos *queer* e não ser apenas vista apenas como uma teoria turista de passagem pelo meio acadêmico. Além disso, para uma tradução que realmente contribua para os corpos *queer* brasileiros no Brasil, nunca é demais pontuar que os corpos estão sujeitos a vários marcadores sociais que se entrecruzam, tornando-os mais ou menos vulneráveis. Assim, um corpo *queer* pode ser também marcado por uma raça e/ou uma classe que acentuem sua vulnerabilidade. Nesse sentido, a teoria *queer* não pode prescindir da ferramenta analítica da interseccionalidade de Hill Collins e Bilge (2016) se pretende compreender de que forma o poder e seus marcadores geram diferentes formas e graus de vulnerabilização nos corpos. Os marcadores sociais de raça, classe, gênero, sexualidade, etc. não se excluem, mas se somam e entrecruzam, de modo que nenhum corpo é apenas *queer*. Além disso, as próprias categorias modernas combatidas pelo *queer*, tais como a binariedade de gênero, de acordo com Curiel (2020, p. 126-127), foram imposições da modernidade ocidental eurocêntrica, sendo, portanto, necessária a criação de categorias, conceitos e teorias que deem conta da complexidade das relações do Sul global, e que não apenas reproduzam, novamente, categorias modernas eurocêntricas.

De qualquer modo, apesar dos perigos de uma importação acrítica da teoria *queer*, ela também aqui chama atenção para tantos corpos dissidentes que há muito existem e seguem sofrendo as consequências da ininteligibilidade cultural e jurídica imposta às suas existências. O que mais interessa a este trabalho, contudo, é o que o *queer* representa para a forma jurídica porque, a um só tempo, a teoria revela que o sujeito mulher incorporado não tem uma essência, sendo, portanto, uma categoria em disputa, e revela também as limitações da forma jurídica para incluir corpos que a ela não se sujeitam. Destes corpos, a forma jurídica tem exigido o rito sacrificial de se fazer caber para obter proteção, para se tornar sujeito de direito.

Em relação à categoria “mulher”, acredito que é importante destacar que a teoria *queer* de Butler, em momento algum, prega abrir mão desta categoria ou despreza o fato de que ela

tem sido um importante instrumento político. Entretanto, ao defender identidades não essencializáveis, o *queer* confere às identidades um valor estratégico e a possibilidade de terem seus significados permanentemente renegociados, ou seja, para a teoria *queer*, a identidade “é uma estratégia e não uma essência.” (REA, 2018, p. 4).

Assim, enquanto a categoria “mulher(es)” significou a impossibilidade da categoria do sujeito universal, em movimento semelhante, a teoria *queer* revela a impossibilidade de um sujeito universal mulher e a necessidade de se pensar a categoria “sujeito de direito mulher” como estratégia política. É curioso, nesse sentido, que a teoria *queer* seja acusada de despolitizar o debate em torno de questões de gênero quando ela aponta justamente para a necessidade da ação política constante, considerando que os próprios instrumentos por excelência que os feminismos utilizaram no seu fazer político, a categoria “mulheres” e a categoria do sujeito de direito mulher, não são estáveis, estiveram sempre em disputa.

E, aqui, eu finalmente consigo deixar claro por que o *queer* revela um obstáculo ainda maior do que descrevi até agora para que a forma jurídica se pretenda inclusiva de todos. É que, se os corpos *queer* precisam se sujeitar à forma jurídica para se tornarem sujeitos de direito, com as mulheres não terá ocorrido o mesmo? A Modernidade e, conseqüentemente, a forma jurídica que dela decorre, já partiam do mencionado modelo dos dois sexos/dois gêneros. Assim, a forma jurídica não parecia tão avessa à incorporação do sujeito mulher que nela já existia como objeto de tutela ou como sujeito de direito inferior. Ocorre que, conforme destaquei no primeiro capítulo, a forma jurídica foi criada a partir do sujeito universal moderno, isto é, foi criada para regular as relações existentes entre aqueles que se enquadravam na condição de sujeito da modernidade, para regular relações entre sujeitos homens cisgênero brancos heterossexuais livres e iguais. As mulheres precisaram se sujeitar à forma jurídica para se tornarem sujeitos de direito, mas, ao fazê-lo, podem ter se tornado *outsiders* em uma instituição não pensada para sujeitos de direito mulher.

4.2 A forma jurídica e o sujeito mulher

Como se eu já não tivesse pedido concessões suficientes do formato acadêmico tradicional, peço mais uma, que me seja aqui permitida uma digressão, ainda que a conclusão – espaço próprio às digressões – esteja tão próxima. No primeiro capítulo, argumentei que o sujeito de direito foi construído com base no sujeito universal da Modernidade e que o sujeito universal moderno falhou em suas pretensões de universalidade, servindo-se de instrumentos modernos para declarar a maioria dos seres, de algum modo, não sujeitos. Analisando todos os

excluídos, aduzi que o sujeito universal e, portanto, também o sujeito de direito, tinha características bem específicas, sendo tal sujeito um homem branco cisgênero heterossexual que depende de capital e da emulação do saber europeu para se fazer ouvir adequadamente. Nesse sentido, conforme colocam Facio e Fries (2005), historicamente, as diferenças entre os sexos e as desigualdades legais estão ligadas. Isso porque:

Porque la diferencia mutua entre hombres y mujeres se concibió como la diferencia de las mujeres com respecto a los hombres cuando los primeiros tomaron el poder y se erigieron en el modelo de lo humano. Desde entonces, la diferencia sexual ha significado desigualdade legal em perjuicio de las mujeres (FACIO; FRIES, 2005, p. 259).¹¹³

Depois de justificar algumas de minhas escolhas epistemológicas, passei a descrever como as mulheres se tornaram formalmente sujeitos de direito para, no capítulo seguinte, demonstrar como a teoria *queer* de Butler desessencializou o sujeito mulher ao demonstrar que o sistema sexo/gênero/desejo não passa de um constructo. Em nenhum momento pretendi, com este estudo, desfazer-me da categoria do sujeito de direito mulher e de outras conquistas jurídicas de minorias. Acredito, contudo, na mesma linha de Butler, que a categoria “mulher” (sujeito ou sujeito de direito) deve ser vista como uma estratégia e não, uma essência.

De qualquer modo, graças à teoria *queer* de Butler, percebi que o sistema sexo/gênero/desejo foi, de certa forma, incorporado à forma jurídica e que é necessário a ela se sujeitar para pretender-se sujeito de direito. Ocorre que certos corpos não se sujeitam à forma jurídica, ao menos não sem se tornarem algo diverso do que são. Com isso, tornam-se corpos errantes em relação à forma jurídica e ficam na dependência da verdade que será produzida sobre os seus corpos pelo Poder Judiciário. Assim, num ritual talvez até sacrificial, a forma jurídica exige sujeição para produzir sujeitos de direito, assim como Butler (2019) indica que o poder o faz.

Fiz esta digressão porque embora os corpos *queer* provoquem o incômodo mais evidente à forma jurídica, na medida em que revelam as limitações de uma instituição pensada de acordo com categorias modernas, parece-me que não são apenas eles que não se sujeitam sem perder algo de muito importante neste processo de sujeição. Isso porque, enquanto alguns corpos não se sujeitam de maneira mais evidente, outros, parecem não se sujeitar de maneira mais sutil, ou se sujeitar apenas formalmente. Parece-me ser este o caso do sujeito mulher.

¹¹³ Em tradução livre: “Porque a diferença mútua entre homens e mulheres foi concebida como a diferença entre as mulheres em relação aos homens quando os primeiros tomaram o poder e se erigiram ao modelo do humano. Desde então, a diferença sexual tem significado a desigualdade legal em prejuízo das mulheres.”

A forma jurídica foi estruturada de modo que ela não apenas conferia liberdade e igualdade aos sujeitos que regulava, mas pressupunha regular relações entre iguais. O sujeito de direito mulher foi, nesse sentido, um corpo estranho incorporado, por pressão feminista, a uma instituição não pensada para ele, a uma instituição nem mesmo pensada para regular corpos diferentes entre si. Não é que as mulheres, antes de se tornarem sujeitos de direito, inexistissem na forma jurídica. Conforme coloquei no primeiro capítulo, a forma jurídica, na transição da Idade Média para o Estado Moderno, serve precisamente para legitimar a inferiorização social da mulher (FEDERICI, 2017, p. 234). No Brasil, muito antes de ser sujeito de direito, a mulher já habitava a forma jurídica, mas como inferior. Nesse sentido, Montenegro (2016, p. 33-35) descreve que:

Historicamente, o Direito Penal apenas se preocupou com a mulher para categorizá-la na condição de sujeito passivo dos crimes sexuais, como “virgem”, “honesta”, “prostituta” ou “pública” e, ainda, a “simplesmente mulher”. Com relação ao polo ativo, em tese, a mulher sempre pôde cometer qualquer crime, sem nenhum tipo de redução de pena, mesmo quando a legislação civil a considerava com ser humano de menor capacidade e apresentava inúmeras restrições aos seus direitos. [...] O tratamento dado pelo Direito à desigualdade feminina é, sem sombra de dúvidas, o de assegurar-lá. No Direito brasileiro não foi diferente.

Assim, percebe-se que a binariedade de gênero já estava posta na forma jurídica desde os primórdios da Modernidade, mas não de modo que servisse às mulheres. Pelo contrário, o modelo dos dois sexos foi incluído no sentido de tornar as mulheres juridicamente *o segundo sexo* ou, para citar a desconfiança de Poulain de Barre (2019, p. 63) em relação à forma jurídica: “Todas as leis parecem ter sido feitas para manter os homens na posição em que estão”.

Entretanto, assim como todos os seres não se tornaram magicamente iguais tão logo os instrumentos jurídicos das revoluções liberais propugnaram que eles eram, tampouco as mulheres se tornaram sujeitos iguais, entre si e em relação aos que já eram sujeitos, quando se tornaram sujeitos de direito. Desde então, os feminismos vêm demandando intensamente mais direitos da forma jurídica no intuito de alcançar um dia a famigerada equidade de gênero.

Para Pateman (1993, p. 325), o Direito foi e segue patriarcal porque foi construído para indivíduos proprietários. Isto porque, embora os precursores dos modelos de contrato social mais influentes, notadamente Rousseau e Locke, falassem em igualdade entre todos, esta era uma igualdade que não incluía metade dos seres humanos, as mulheres. Assim, em um mundo regido por uma forma jurídica construída a partir de um contrato social patriarcal, as mulheres tiveram que reconhecer a ficção política em torno da qual a sociedade civil se organizava, isto

é, a ficção de um contrato social entre todos, constituinte da sociedade civil, e tiveram que fazê-lo para pleitear liberdade, igualdade, entre outros direitos.¹¹⁴

Ocorre que, no contrato social, de acordo com a autora, está implícito o contrato sexual. Nesse sentido, o contrato social, o “pacto original” não se contrapôs à dominação masculina, mas foi uma das formas de consolidação desta dominação e as mulheres não optaram livremente ou sequer foram convidadas a participar deste contrato original. Pelo contrário, a partir das teorias do contrato social, a imposição de inferioridade às mulheres se consolidou em instrumentos jurídicos que, ao invés de plasmarem a desigualdade, declaravam a igualdade entre os iguais, atribuindo às mulheres e aos outros grupos características inferiores para subjugar-los, para privá-los da liberdade e igualdade atribuída aos homens brancos cisgênero proprietários. Deste modo, Pateman (1993, p. 23-24) afirma que tem se dado muita atenção às condições do contrato e às questões de exploração em contratos já firmados, mas que seria necessário questionar ainda se as feministas deveriam se interessar em participar de um contrato que deu “origem a direitos políticos sob a forma de relações de dominação e subordinação (PATEMAN, 1993, p. 25).¹¹⁵ Nesse cenário, o direito patriarcal seria, portanto, a consolidação do contrato social, mas também do contrato sexual. Desta feita, se o contrato sexual origina o direito patriarcal pensado para regular relações entre indivíduos proprietários, haveria espaço, na forma jurídica decorrente do Direito patriarcal, para corpos para os quais ele não foi pensado? Certo é que, nas últimas décadas, as mulheres têm adotado a ficção do contrato e da forma jurídica para, a partir dela, pleitear direitos e, até mesmo, medidas de discriminação positiva.

A Lei Maria da Penha, uma destas medidas, foi declarada inclusive uma ação afirmativa pelo STF no sentido de que ela seria uma medida temporária e necessária enquanto não houvesse equidade de gênero (ADI 4424 e ADC 19). Estes instrumentos são, contudo, pontuais e não desfazem o fato de que a forma jurídica foi construída para um determinado tipo de sujeito e para as relações entre este tipo de sujeito.

Nesse contexto, a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006) e outros instrumentos que não mascaram desigualdades têm eficácia e ganham destaque precisamente na medida em que

¹¹⁴ Nessa linha, para Pateman (1993, p. 325): “As mulheres têm que reconhecer a ficção política e falar sua língua, mesmo quando os termos do pacto original as exclui das conversações fraternais”.

¹¹⁵ Sobre isso, Pateman (1993, p. 326) aponta o seguinte paradoxo: “O contrato sexual faz parte do contrato original, e a contar a história completa implica modificação da leitura dos textos, os quais não podem continuar a ser interpretados a partir dos limites patriarcais estabelecidos pelos próprios teóricos clássicos do contrato. [...] As feministas não avaliaram a dimensão total do paradoxo e da contradição envolvida na incorporação de mulheres à sociedade civil”.

subvertem a forma jurídica. Subvertem no sentido butleriano de reproduzir o modelo jurídico, afinal, trata-se de uma lei, mas de uma lei que regula situações de violência entre sujeitos não apenas levando em consideração, mas dando relevo às posições desiguais que estes sujeitos ocupam nas estruturas sociais de poder, para, após considerar isto, regular estas relações. Foram extremamente sagazes as mulheres que redigiram a Lei Maria da Penha porque a subversão se deu inclusive na forma. Isso porque se trata de uma lei de natureza “híbrida”, ou seja, um instrumento que se situa entre o Direito Civil e o Direito Penal. Só assim é que medidas protetivas de urgência poderiam ser concedidas com a celeridade necessária para evitar a perpetuação de violências de gênero e até os feminicídios tão presentes na história das mulheres brasileiras, já que o processo penal, por si só, exigiria uma rigidez processual que inviabilizaria a celeridade necessária para eficácia das referidas medidas. Isso porque o processo penal é pensado para evitar as arbitrariedades do Estado contra o cidadão.

Por outro lado, embora instrumentos legais subversivos sejam enormes façanhas e tenham contribuído sobremaneira para a liberdade das mulheres, a experiência das mulheres com a forma jurídica não se limita às situações tuteladas por estes subversivos instrumentos. As relações entre os corpos continuam, nesse sentido, a serem reguladas por uma forma jurídica pensada apenas para corpos muito específicos e para as relações entre eles. Cito, a título de exemplo, o famoso caso Mari Ferrer¹¹⁶, em que a vítima de um crime de estupro de vulnerável¹¹⁷

¹¹⁶ O Caso Mari Ferrer é o caso de uma *influencer* que foi vítima de estupro de vulnerável durante uma festa por parte de André de Camargo Aranha. Embora a conjunção carnal tenha sido reconhecida, a defesa do réu alegou a desconsideração da elementar da vulnerabilidade, aduzindo que o acusado manteve as relações por ter incorrido em erro sobre a embriaguez/vulnerabilidade da vítima. Juridicamente, alegou-se, portanto, que o réu incorreu em erro de tipo essencial sobre a elementar “vulnerabilidade” do crime de estupro de vulnerável. Como o erro de tipo essencial afasta o dolo, o réu só poderia responder pela modalidade culposa. Ocorre que, inexistindo modalidade culposa do crime de estupro, o réu foi absolvido. Isso gerou revolta e comoção nas redes sociais, especialmente porque a vítima foi humilhada pelo advogado de defesa durante a audiência, tendo este apelado para a imagem da vítima para descaracterizar sua vulnerabilidade. A comoção da população também foi capitaneada pela revolta em torno do termo “estupro culposo”, noticiado pelo Intercept (ALVES, 2020). É que, havendo erro de tipo essencial e inexistindo estupro na modalidade culposa, o réu foi absolvido. Contudo, isso levou a população a crer que o réu tinha sido absolvido porque teria cometido estupro culposo, isto é, com consciência ou possível consciência do que poderia estar fazendo, mas sem intenção de fazê-lo (ALVES, 2020).

¹¹⁷ O crime de estupro de vulnerável é previsto pelo Código Penal Brasileiro, contendo a seguinte redação: “Art. 217-A. Ter conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com menor de 14 (catorze) anos:

Pena - reclusão, de 8 (oito) a 15 (quinze) anos.

§ 1º Incorre na mesma pena quem pratica as ações descritas no caput com alguém que, por enfermidade ou deficiência mental, não tem o necessário discernimento para a prática do ato, ou que, por qualquer outra causa, não pode oferecer resistência.

§ 2º Vetado

§ 3º Se da conduta resulta lesão corporal de natureza grave:

Pena - reclusão, de 10 (dez) a 20 (vinte) anos.

§ 4º Se da conduta resulta morte:

Pena - reclusão, de 12 (doze) a 30 (trinta) anos.

§ 5º As penas previstas no caput e nos §§ 1º, 3º e 4º deste artigo aplicam-se independentemente do consentimento da vítima ou do fato de ela ter mantido relações sexuais anteriormente ao crime.” (BRASIL, 1940)

foi humilhada durante a audiência pelo advogado de defesa do acusado, que aduziu que a conduta sexual pregressa da vítima teria feito o acusado crer que a relação era consentida. Uma passagem da audiência, em que a vítima diz “eu imploro por respeito”, registrada apenas por vivermos em tempos de pandemia, diga-se de passagem, é particularmente estarrecedora. Assim, segue atual o questionamento feito por Pimentel (1998) acerca do estupro no Brasil ser, afinal, um crime ou uma cortesia.

O referido questionamento é o título de um texto em que Pimentel *et al* (1998) afirmam que o estupro é uma violência de gênero e que, apesar da sociedade brasileira se demonstrar contrária a este tipo de violência, ao ponto de erigi-la ao patamar de crime hediondo (Lei nº 8.072/90), existem contradições na dinâmica processual que fazem a vítima do crime de estupro ser tratada como a própria acusada. Mais de duas décadas depois que este texto foi escrito e mesmo após significativas alterações legislativas em relação aos crimes sexuais, notadamente as realizadas pelas leis nº 12.015/2009 e nº 13.718/2018, as mulheres vítimas de crimes de estupro continuam a ser levadas ao banco dos réus. Isso ocorre evidentemente pelo fato de que a desigualdade de gênero é um fenômeno social e impacta na ação dos atores processuais. Por outro lado, juridicamente falando, no processo penal brasileiro, ao menos teoricamente, cabe realmente à acusação a prova do fato e a defesa pode cometer excessos na defesa do réu. Um colega da área jurídica, reconhecido por ser um excelente processualista penal, chocou a comunidade belenense ao postar nas redes sociais que não enxergava nada tecnicamente equivocado no Caso Mari Ferrer.

Ao analisar o caso tecnicamente, não quero justificar os horrores ocorridos, que inclusive geraram indignação tamanha ao ponto de dar origem a um Projeto de Lei (nº 5238/2020) cujo objetivo é proibir a utilização da violência de gênero como estratégia processual.¹¹⁸ Ocorre que a violência cometida contra a vítima durante o rito processual foi possível precisamente porque, repito, a forma jurídica é pensada para regular relações entre iguais, equivalentes, sendo seus próprios instrumentos reflexo disto. A subversão desta forma traz esperanças e, obviamente, espero que, neste caso, novamente sejam encontrados novos meios de subverter a forma jurídica para que os crimes sexuais possam ser analisados pela perspectiva de gênero que os perpassa.

Contudo, as subversões da forma jurídica não alteram sua estrutura. Assim, se conforme apontam Facio e Fries (2005, p. 260), as instituições “*como la familia, el Estado, la educación,*

¹¹⁸ A ementa do Projeto afirma ser objetivo do instrumento legislativo: “para vedar uso de linguagem ou material que afete a dignidade das partes ou testemunhas nos atos processuais e o Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940 (Código Penal) para instituir o tipo penal violência institucional no curso do processo.” (BRASIL, 2020)

las religiones, las ciencias e el derecho han servido para mantener y reproducir el estatus inferior de las mujeres”¹¹⁹, também a forma jurídica tem servido para manter e reproduzir o *status* inferior das mulheres ao mascarar as desigualdades existentes nas relações entre gêneros por meio da categoria “sujeito de direito”. A dominação masculina não existe e nem funciona sem instituições que a mantenham e reproduzam, ainda que não declaradamente, conforme apontam Facio e Fries (2005, p. 282):

*El patriarcado se mantiene y reproduce en sus distintas manifestaciones históricas, a través de múltiples y variadas instituciones. Llamamos institución patriarcal a aquella práctica, relación u organización que a la par de otras instituciones operan como pilares estrechamente ligados entre sí en la transmisión de la desigualdade entre los sexos y en la convalidación de la discriminación entre las mujeres, pero tienen en común el hecho de que contribuyen al mantenimiento del sistema de género y a la reproducción de los mecanismos de dominación masculina que oprimen a todas las mujeres. Entre estas instituciones están: el lenguaje ginope, la familia patriarcal, la educación androcéntrica, la maternidade forzada, la historia robada, la heterossexualidade obligatoria, las religiones misóginas, el trabajo sexuado, el derecho masculinista, la ciência monossexual, la violencia de género, etc.*¹²⁰

Assim, sei que estou afirmando algo preocupante, uma vez que o conjunto das colocações até aqui realizadas implica em dizer que não basta que lutemos por direitos pontuais que mais claramente impactam na desigualdade de gênero. Embora a liberdade de que as mulheres gozem atualmente seja em grande parte fruto destas lutas, precisamos reestruturar a forma jurídica para que os corpos historicamente excluídos não precisem se sujeitar à forma jurídica fazendo parecer que se tornaram automaticamente sujeitos iguais ao sujeito universal. A própria categoria do sujeito de direito, nesse sentido, é um limite às pretensões feministas de tornar a mulher uma *insider* na forma jurídica, na medida em que mascara as questões de sexo/gênero/desejo que perpassam as relações entre sujeitos e os desnivelam nestas relações.

Precisamos de uma forma jurídica que rompa com a categoria do sujeito de direito universal, este simulacro de igualdade, para que as mulheres e os corpos *queer* deixem de ser *outsiders within* na forma jurídica. A questão que fica é se a forma jurídica pode prescindir do sujeito de direito universal ou se o incômodo provocado pelos corpos que não se sujeitam (sem

¹¹⁹ Em tradução livre: “como a família, o Estado, a Educação, a educação, as religiões, as ciências e o direito têm servido para manter e reproduzir o *status* inferior das mulheres.

¹²⁰ Em tradução livre: “O patriarcado se mantém e se reproduz em suas distintas manifestações históricas, através de múltiplas e variadas instituições. Chamamos instituição patriarcal aquela prática, relação ou organização que conjuntamente com outras instituições, operam como pilares estreitamente ligados entre si na transmissão da desigualdade entre os sexos e na convalidação da discriminação entre as mulheres, mas têm em comum o fato de contribuírem para a manutenção do sistema de gênero e para reprodução dos mecanismos de dominação masculina que oprimem todas as mulheres. Entre estas instituições estão: a linguagem, a família patriarcal, a educação androcêntrica, a maternidade forçada, a história roubada, a heterossexualidade compulsória, as religiões misóginas, o trabalho sexual, o direito masculinista, a ciência monossexual, a violência de gênero, etc.”.

deixarem de ser o que são) reside justamente no fato de que eles apontam para os limites incontornáveis da forma jurídica. Ao problematizar a categoria do sujeito de direito, confrontando-a com os corpos que a ela não se sujeitam sem muitas perdas ou sem se tornarem *outsiders within*, o feminismo jurídico, mais uma vez, se vê no impasse colocado por Rabenhorst (2009), da Teoria Feminista ser, afinal, uma categoria no Direito ou contra o próprio Direito.

5 CONCLUSÃO

É difícil encerrar ciclos e está sendo especialmente difícil encerrar uma pesquisa que dominou minhas reflexões durante quatro anos. Embora este trabalho tenha pretendido se demonstrar, de certo modo, avesso às universalizações, quero acreditar que todos os pesquisadores passam por esta dificuldade ao terem que apresentar conclusões para problemas que, por anos, foram as principais fontes de seus tormentos.

Certo é que este trabalho surgiu e teve seu seguimento movido pelo desejo de compreender, até que ponto, a forma jurídica poderia atender as demandas de corpos que ela originalmente contribuiu para oprimir ou, ao menos, que ela contribuiu para que permanecessem oprimidos, outrora legitimando certas violências por eles vivenciadas.

Nas últimas décadas, quiçá nos últimos séculos, as minorias demandaram muito da forma jurídica. Demandaram direitos e, inclusive, que seus corpos fossem reconhecidos como sujeitos de direito. Ocorre que, conforme aduzi no primeiro capítulo, seguindo a linha de Pachukanis, a categoria do sujeito de direito, em torno da qual as formas jurídicas modernas ocidentais se organizaram, serviu para mascarar desigualdades. Isso porque a forma jurídica foi construída em torno do sujeito universal, rebento da Modernidade. E a Modernidade surgiu e se consolidou por meio de promessas de universalidade nunca concretizadas.

Nessa linha, ao longo do primeiro capítulo, busquei demarcar quais corpos haviam sido excluídos da categoria de sujeito e tornados, em consequência, os outros, os não sujeitos. Argumentei que isso se deu por meio da utilização de instrumentos típicos da Modernidade. Assim, se graças às máximas do pensamento moderno, declarou-se que todos os sujeitos eram livres e iguais, ao mesmo tempo, para excluir vários corpos dessa condição de igualdade, recorreu-se também aos instrumentos da Modernidade, notadamente a ciência e a razão. As mulheres foram excluídas da condição de sujeito e, conseqüentemente, da condição de sujeitos de direito plenos porque se afirmou que elas gozariam de racionalidade reduzida. Já os negros foram bestializados, desumanizados e, desta forma, também excluídos da condição de sujeitos. Os que possuíam orientação sexual diversa da heterossexual e os que não se identificavam como corpos cisgênero foram patologizados.

A Modernidade foi acompanhada e construída a partir de discursos que permitiram a exclusão de determinados grupos a partir da produção de verdades “científicas” sobre eles. Assim, os não sujeitos foram constituídos e definidos como o “outro”, o que foi feito com base nas suas características faltantes em relação ao sujeito modelo. Como pano de fundo e impregnando todos os sujeitos, senão também os constituindo, a Modernidade caminhou

juntamente com a consolidação do sistema capitalista de produção e com a persistência da colonização, que se transformou posteriormente em colonialidade do poder, ainda hoje presente em demasia no Sul global, o que, mesmo para os que, desde o advento da Modernidade, foram considerados sujeitos, significou e significa que a classe e a emulação do agir/conhecimento nos moldes da racionalidade europeia foi e é determinante para que um corpo pudesse e possa se afirmar socialmente como sujeito e acessar os direitos atribuídos a esta categoria.

Afirmar, ainda no primeiro capítulo, que o sujeito moderno se consolida sujeito no Direito e que, desde as declarações universais de direitos, fruto das revoluções burguesas, as formas jurídicas giram em torno da categoria do sujeito, transformada, pela forma jurídica, em sujeitos de direito. Assim, acredito que é de fundamental importância compreender para quais sujeitos a forma jurídica foi pensada. Isso porque, se a forma jurídica foi construída para um tipo muito específico de sujeito – o homem branco cisgênero heterossexual, que necessita do capital e da emulação do saber europeu para ser ouvido –, pareceu-me inevitável questionar se os grupos excluídos da pretensa universalidade moderna podem, por meio desta forma jurídica, pretenderem se tornar sujeitos de direito equivalentes ao sujeito universal ou se, mesmo que formalmente considerados sujeitos de direito, nunca passarão de *outsiders within*, considerando que a forma jurídica não foi pensada para estes corpos.

Esta problemática se revelou importante na medida em que as mulheres e os corpos desviantes do sistema sexo/gênero/desejo centraram e ainda centram muitas de suas ações em reivindicações voltadas à forma jurídica, tornando fundamental compreender quais os limites desta forma. Por outro lado, embora seja importante compreender os limites da forma jurídica, em momento algum, ao longo deste texto, pretendi menosprezar, de qualquer modo, as conquistas jurídicas de corpos outrora inferiorizados com auxílio da forma jurídica. O uso afirmar inclusive que, se o feminismo chega a ser considerado um dos movimentos mais bem-sucedidos dos últimos séculos, é também e principalmente porque as mulheres conquistaram direitos que alteraram abruptamente sua condição social, tornando-as muito mais livres.

Nesse sentido, no segundo capítulo, tracei os esforços empreendidos pelas mulheres brasileiras para se tornarem sujeitos de direito. Para tanto, utilizei como enredo os conceitos de cultura e civilização de Pugliesi, conceitos estes que permitem compreender como, por meio de intensa mobilização, bem como de contingências que foram alterando drasticamente a percepção que se tinha das mulheres na cultura, tornou-se possível implementar mudanças civilizacionais que alteraram sobremaneira a vida das mulheres. Entretanto, é inegável que nem todos os projetos culturais conseguiram se tornar normas civilizacionais, bem como que, para que algumas demandas fossem ouvidas, as mulheres incorreram em transgressão aos ditames

civilizacionais então impostos. Algumas demandas foram preteridas em dados momentos históricos, talvez por uma questão de estratégia, talvez porque fossem, em certos contextos, demasiadamente transgressoras até para o próprio feminismo.

Certo é que, graças a todos os esforços feministas, notadamente os realizados pelas feministas que participaram da Constituinte, a partir da Constituição Federal de 1988, as mulheres se tornaram formalmente sujeitos de direito iguais aos homens. Ocorre que, nas últimas décadas, os feminismos avançaram de tal modo que atualmente se questiona até mesmo o que caracterizaria o sujeito mulher.

Deste modo, no terceiro e último capítulo, analisei a desessencialização do sujeito mulher operada pela teoria *queer* de Judith Butler. Por meio desta teoria, constatei que a ordem sexo/gênero/desejo foi incorporada pela forma jurídica, sendo que os corpos que desobedecem, de alguma forma, esta ordem, foram outrora patologizados e, mesmo hoje, precisam se sujeitar a uma forma jurídica não pensada para suas especificidades existenciais se quiserem ser por ela protegidos. Isto é, os corpos precisam se sujeitar à forma jurídica, mas ao se sujeitarem podem acabar tendo que se conformar a categorias que não comportam o que eles são. É necessário sujeitar-se para ser protegido, mas, ao se sujeitar, o sujeito pode acabar perdendo a si, tornando-se algo diverso do que é, sendo este o grande paradoxo da sujeição. Paradoxo este que revela que alguns corpos, de fato, não se sujeitam no sentido de que para serem considerados sujeitos de direito precisam se submeter às categorias da forma jurídica, categorias estas nas quais seus corpos não cabem, ao menos sem que eles tenham que abrir mão de suas especificidades existenciais. Ocorre que, se este é o caso dos corpos *queer*, dos corpos que rompem com a ordem sexo/gênero/desejo, é porque também é o caso das mulheres e de outros corpos para os quais a forma jurídica não foi concebida.

O paradoxo da sujeição só é mais evidente no caso dos corpos *queer* porque a forma jurídica sequer vai, ao menos atualmente, além do binarismo de gênero. Entretanto, ainda que as mulheres sempre tenham constado na forma jurídica, elas constaram inicialmente como seres inferiores e a forma jurídica não foi pensada para elas, mas, sim, para regular relações entre aqueles que, de fato, enquadravam-se na categoria de sujeito universal. Nesse sentido, ainda que fosse possível definir uma verdade, uma definição estanque do que é a mulher, mesmo esta mulher não seria uma *insider* em uma forma não concebida para ela.

Assim, se a categoria do sujeito de direito forja uma falsa equivalência entre sujeitos desiguais, mascarando questões de classe que os desnivelam, esta categoria acaba também forjando uma falsa equivalência entre os corpos para os quais ela foi concebida e os corpos que precisaram se sujeitar aos seus ditames para serem protegidos.

De fato, a teoria feminista parece indicar que, se a forma jurídica pretende tornar as mulheres e outros corpos historicamente excluídos, como os corpos *queer*, efetivamente, sujeitos de direito, será necessário que categorias abstratas, liberais e universais, notadamente a do sujeito de direito, sejam revistas, reimaginadas. Isto é, se as mulheres e os corpos que não se submetem à ordem sexo/gênero/desejo não podem ser *insiders* nesta forma jurídica construída para o sujeito universal, é necessário pensar em como reformular a forma jurídica. Isso não importa que se abra mão de lutas e conquistas jurídicas, pelo contrário, a forma jurídica pode e deve ser tensionada ao máximo, deve ser demandada até conceder a estes corpos tudo o que ela comporta. De forma que, embora as ferramentas do mestre realmente não possam dismantelar a casa grande, a cada golpe e a cada exigência feita da estrutura desta casa, sua fundação vai sendo desestabilizada, ao ponto em que talvez vá se tornando cada vez mais evidente que ela já não mais se sustenta, ao menos não com base em categorias modernas que não dão conta dos corpos que a ela não se sujeitam sem demandar que eles se tornem algo diverso do que são.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA estado. Filósofa Judith Butler é recebida no Brasil sob gritos de ‘bruxa’, protestos e bonecos queimados: grupos retrógrados e progressistas se confrontaram por conta de uma das pensadoras mais importantes dos EUA. **Diário de Pernambuco**, Recife, 07 novembro 2017. Caderno Viver. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2017/11/filosofa-judith-butler-e-recebida-no-brasil-sob-gritos-de-bruxa-pro.html>. Acesso em: 20 fev. 2021.

ALCOFF, Linda. O problema de falar por outras pessoas. Tradução: Ana Carolina Correia Santos Chagas, Hilário Mariano dos Santos Zeferino e Vinícius Rodrigues Costa da Silva Silva. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens da Universidade do Estado da Bahia – UNEB**: Bahia –, v. 1, n. 1, p. 409-438, jan/jun de 2020.

ALMEIDA, Lucas. Estereótipos LGBT: O preconceito em Hollywood. **Jornalismo Júnior**, 2016. Disponível em: <https://jornalismojunior.com.br/estereotipos-lgbt-o-preconceito-em-hollywood/>. Acesso em: 12 maio 2020.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDERSON, Bonnie S; ZINSSER, Judith P. **A history of their own**: women in Europe from prehistory to the present. Vol. 2. New York: HarperPerennial, 1989.

ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Outubro Revista**: n. 23, p. 35-58, 2015. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruza.pdf. Acesso em: 25 maio 2020.

ALTMAYER, Guilherme. Tropicuir: linhas tortas na escrita de histórias transviadas. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ALVES, Branca. A luta das sufragistas. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-63.

ALVES, Schirlei. Julgamento de influencer Mariana Ferrer termina com tese inédita de ‘estupro culposo’ e advogado humilhando jovem: Imagens inéditas da audiência mostram defesa do réu usando fotos sensuais da jovem para questionar acusação de estupro. **The Intercept**, 03 de novembro de 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/11/03/influencer-mariana-ferrer-estupro-culposo/>. Acesso em: 25 abril 2021.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução: Édna de Marco. **Revista de Estudos Feministas**: Florianópolis, 2000. p. 229-236.

_____. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. Tradução: Ana Cecilia Acioli Lima. **Revista de Estudos Feministas**: Florianópolis, 13(3), 2005. p. 704-719.

_____.; MORAGA, Cherrie (orgs.). **This Bridge called my back**: writings by radical women of color. Boston: Kitchen Table, 1981.

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

AS SUFRAGISTAS. Direção: Sarah Grovan. Produção: Allison Owen e Faye Ward. Reino Unido: 20th Century Fox, 2015. 1 DVD (106min), son., color.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006.

BARTALINI, Marina; MODESTINO, Eloisa. Uma lutadora apaixonada pela justiça e liberdade. *In*: MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo: Tenda de Livros, 2018. p. 28-33.

BASSERMANN, Lujo. **História da prostituição**: uma interpretação cultural. Tradução: Rubens Stuckenbruck. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

BAPTISTA, Maria Manuel. **Gênero e performance**: textos essenciais 1. Coimbra: Grácio Editor, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. (5. ed.). Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018a.

_____. **A força das coisas**. (5. ed.). Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018b.

_____. **Memórias de uma moça bem-comportada**. (5. ed.). Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018c.

_____. **O segundo sexo**. (2. ed.). Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BELINTANI, Giovani. Histeria. **PSIC: Revista da Vetor Editora**: São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-73142003000200008. Acesso em: 05 maio 2020.

BENEVIDES, Bruna; SAYONARA, Naider Bonfim (orgs). **Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018**: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS DO BRASIL (ANTRA), Brasil, 2019. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2019/01/dossie-dos-assassinatos-e-violencia-contra-pessoas-trans-em-2018.pdf>. Acesso em: 15 março 2021.

BENHABIB, Seyla *et al.* (org.) **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. *In*: BENHABIB, Seyla *et al.* (org.) **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BERTANCINI, Vanessa Cezarini. **A desintegração do sujeito feminino em A Redoma de Vidro, de Sylvia Plath**. 2018. 182 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual de São Paulo, Faculdade de Ciências e Letras, São Paulo, 2018.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. 169 f. Tese (Doutorado em Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo, 2002.

BIANCHINI, Alice. **Lei Maria da Penha - Lei n. 11.340/2006: aspectos assistenciais, protetivos e criminais da violência de gênero**. (3. ed.). São Paulo: Saraiva, 2016.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. **Feminismo e Política**. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. (org). **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo: Horizonte, 2013.

BOGADO, Maria. Rua. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão Feminista**. (2. ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRASIL. [Código Penal (1940)]. **Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dcreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 26 abril 2021.

BRASIL. [Código Civil (1916)]. **Lei nº 3.071, de 01 de janeiro de 1916**. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 26 abril 2021.

BRASIL. **Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4121.htm. Acesso em: 26 abril 2021.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 26 abril 2021.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 5.238, de 11 de novembro de 2020**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1941505&filename=PL+5144/2020. Acesso em: 23 de mar. 2021.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. Tradução de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

BURNS, Edward Mcnall. **História da civilização ocidental**. Tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1959.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. (4. ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c

_____. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: N-1 edições, 2019d.

_____. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: BENHABIB, Seyla *et al.*. **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 31, p. 219-260, 2003.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. (11. ed.). Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2019e

_____. **Subjects of desire**: Hegelian reflections in twentieth-century France. New York: Columbia University Press, 2012.

_____. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004.

_____. **Vida precária**: Os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019f.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen livros, 2019.

_____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges (org). **História das mulheres**: Do Renascimento à Idade Moderna. Vol. 3. Tradução de Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Afrontamento, 1991.

CENTRO LATINO-AMERICANO EM SEXUALIDADE E DIREITOS HUMANOS. **Orientação sexual na CID-11**. Disponível em: <http://www.clam.org.br/noticias->

clam/conteudo.asp?cod=11863. Acesso: 25 maio 2020.

COBO, Rosa. **Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau**. Madrid: Catédra, 1995.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 01, jan/abr de 2016.

_____ ; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.

_____. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. *In*: JABARDO, Mercedes (ed). **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Traficantes de sueños – mapas, 2012. p. 99-134.

CONDORCET, Nicolas de. Sobre a admissão das mulheres ao direito à cidadania. *In*: ROVERE, Maxime (org). **Arqveofeminismo: Mulheres filósofas e filósofos feministas – Séculos XVII-XVIII**. São Paulo: N-1 edições, 2019.

CONRADO, Mônica Prates - **Notas de Aula da Disciplina Feminismos do Sul Global** - Pará: Universidade Federal do Pará, novembro de 2018.

CURIEL, Ochy. *Descolonizando el Feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe*. **Universidad Nacional de Colombia Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta BDF Biopolítica y sexualidades**, Montevideo, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75231/ochycuriel.2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 fev. 2020.

_____. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DAHL, Tove Stang. **Women's Law**. Tradução: Ronald L. Craig. Toronto: Norwegian University Press, 1987.

DA ROSA, Susel Oliveira. **Mulheres, ditaduras e memórias**: “Não imagine que precise ser triste para ser militante”. São Paulo: Coleção Entremeios – Fapesp, 2013.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LA BARRE, François Poullain. Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos. *In*: ROVERE, Maxime (org). **Arqveofeminismo: Mulheres filósofas e filósofos feministas – Séculos XVII-XVIII**. São Paulo: N-1 edições, 2019.

DELPHY, Christine. Pensar o gênero: problemas e resistência. *In*: BAPTISTA, Maria Manuel. **Gênero e performance: textos essenciais 1**. Coimbra: Grácio Editor, 2018.

DE MELO, Mônica; CORAL, Andrea Renata Arribasplata. Sigilo médico e aborto sob a ótica do direito à privacidade e do direito à saúde reprodutiva. *In*: PIMENTEL, Silvia (coord.). **Direito, discriminação de gênero e igualdade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

DE SOUZA, Ayanne Larissa Almeida; PEREIRA, Valmir. Maria Lugones e a descolonização do feminismo. **Revista Ideação**, Feira de Santana, v. 1, n. 42, jul./dez. 2020. p. 432-445.

DE SOUZA, Christine. A desigualdade de gênero no pensamento de Rousseau. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Vale do Itajaí, 2015.

DONOVAN, Josephine. **Feminist Theory: the intellectual traditions of american feminism**. Nova Iorque: Frederick Ungar Book, 1992.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. **Imprensa feminina e feminista no Brasil: Século XIX**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Nísia Floresta**. Recife: Massangana, 2010.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador – Volume 01: uma história dos costumes**. (2. ed.) Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O processo civilizador – Volume 02: formação do Estado e Civilização**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELUF, Luiza Nagib. **A paixão no banco dos réus: casos passionais célebres: de Pontes Visgueiro a Pimenta Neves**. (3. ed.). São Paulo: Saraiva, 2007.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. (3. ed.). Tradução: Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FACIO, Alda; FRIES, Lorena. Feminismo, gênero y patriarcado. **Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires**, Buenos Aires, ano 3, n. 6, p. 259-294, primavera 2005.

_____. **Genero y derecho**. Santiago: La Morada – Corporación de Desarrollo de la Mujer, 1999.

FALUDI, Susan. **Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres**. Tradução: Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

FANNON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução:

coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERRELL, Claudine L. **The abolitionist movement – Greenwood guides to historic events, 1500-1900**. Westport: Greenwood Press, 2006.

FERRERO, Guglielmo; LOMBROSO, Cesare. **La donna delinquente, la prostituta e la donna normale**. Firenze: Torino, 1903.

FLORESTA, Nísia. Direitos das mulheres e injustiça dos homens. *In*: DUARTE, Constância Lima. **Nísia Floresta**. Recife: Massangana, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: O Governo de Si de dos Outros II – Curso no Collège de France. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. **A ordem do discurso**. (24. ed.). Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução: Maria Ermanitina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

_____. **Microfísica do Poder**. (2. ed.). Organização: Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRASER, Nancy. **O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história**. Tradução: Anselmo da Costa Filho e Sávio Cavalcante. **Mediações**, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, jul/dez. 2009.

FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Tradução: Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1971.

G1. *Filósofa Judith Butler é agredida em aeroporto de SP e mulher leva tapa ao defende-la*. **Portal G1**, 10 de novembro de 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/filosofa-judith-butler-e-alvo-de-ofensas-em-aeroporto-de-sp-e-mulher-e-agredida-ao-defende-la.ghml>. Acesso em: 20 fev. 2021.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. Tradução: Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2015.

GOLDMAN, Emma. **Anarchism and other essays**. Las Vegas: IAP, 2018.

_____. **Vivendo minha vida**. Tradução: Nils Goran Skare. Curitiba: LDopa, 2015.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: MADEL, Luz. **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. Racismo e sexismo da cultura brasileira. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GONÇALVES, Andréa Lisly. **História & Gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONÇALVES, Josimere Serrão; RIBEIRO, Joyce Otânia Seixas. Colonialidade de gênero: o feminismo descolonial de María Lugones. *In*: SEMINÁRIO CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE, VII., 2018, Universidade Federal do Rio Grande. **Anais eletrônicos [...]**. Disponível em: <https://7seminario.furg.br/images/arquivo/46.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2021.

GOUGES, Olympe de. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. *In*: ROVERE, Maxime (org). **Arqueofeminismo**: Mulheres filósofas e filósofos feministas – Séculos XVII -XVIII. São Paulo: N-1 edições, 2019.

GOURNAY, Mary. Igualdade dos homens e das mulheres. *In*: ROVERE, Maxime (org). **Arqueofeminismo**: Mulheres filósofas e filósofos feministas – Séculos XVII-XVIII. São Paulo: N-1 edições, 2019.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; SCHWARTZ, Germano (org). **Another brick in the law**: ensaios sobre Direito & Rock. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

_____. Por uma poética do direito: introdução a uma teoria imaginária do direito (e da totalidade). *Revista Opinião Jurídica*, v. 6, n. 10, p. 180-223, 2008.

_____. **Teoria Política do Direito**: A expansão política do direito. (2. ed.). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

HALBERSTAM, Jack. Repensando o sexo e o gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HAHNER, June E. **Mulher brasileira**: as lutas sociais e políticas:1850-1937. Tradução: Maria Thereza P. de Almeida e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HARTEMANN, Gabby. Nem ela nem ele.por uma arqueologia (trans*) além do binário. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, jul. 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. (9. ed.). Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

HOBBS DE MALMESBURY, Thomas. **Leviatã**: ou Matéria, forma e poder de um Estado

eclesiástico e civil. Tradução: Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. 2. ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a.

_____. **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b.

_____. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. (5. ed.). Tradução: Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

_____. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

_____. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HUNT, Lynn. Revolução Francesa e Vida Privada. *In*: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada 4**: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Tradução: Denise Bottman e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. (8. ed.). Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2013.

_____. **Resposta à questão**: O que é esclarecimento? n. 1. Tradução: Márcio Pugliesi. São Paulo: Cognitio, 2012. 13 v. p. 145-154.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: Ensaio de Antropologia Simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LOBO, Elizabeth Souza. **A Classe Operária Tem Dois Sexos**: trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2019.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. **Irmã outsider**: ensaios e conferências. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. **The collected poems of Audre Lorde**. London: W. W. Northon & Company, 2000.

_____. Não existe hierarquia de opressão. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. (org.). **O corpo educado**: Pedagogias da sexualidade. (4.ed.). Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. n. 9. **Tabula Rasa**, Bogotá, 2008. p. 73-101. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em 07 fev. 2020.

_____. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2014. p. 935 – 972.

LUZ, Rafael Reis da; GONÇALVEZ, Hebe Signorini. Heterossexualização das relações homoafetivas: uma realidade para se alcançar a aceitação? *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO. **Anais eletrônicos [...]**. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373149378_ARQUIVO_TextoFazendoGeneroRafaelReisdaLuz.pdf. Acesso em: 20 mar. 2021.

MAGUMA. **O Deus Dinheiro**. São Paulo: Boitatá, 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução: Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do

capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. (2. ed.). Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.

_____. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MÉNDEZ, Chrystal. 18 expressões racistas que você usa sem saber. **Portal Geledés**, 19 de novembro de 2016, Casos de racismo. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/18-expressoes-racistas-que-voce-usa-sem-saber/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MERUANE, Lina. **Tornar-se palestina**. Tradução: Mariana Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

MILL, John Stuart. **A sujeição das mulheres**. Tradução: Debóra Ginza. São Paulo: Escala, 2006.

MISKOLCI, Richard. Frankenstein e o espectro do desejo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. (3. ed.). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. A Teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL, 2007, Campinas. **Anais eletrônicos [...]**. Disponível em: http://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf. Acesso em 15 mar. 2021

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MONTENEGRO, Marília. **Lei Maria da Penha: uma análise criminológico-crítica**. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo: Tenda de Livros, 2018.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OAKLEY, Ann. **Sex, gender and society**. England: Gower/Maurice Temple Smith, 1972.

OYEWÙMI, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de.

Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PACHUKANIS, Evgeni. **A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)**. Tradução: Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

PAIVA, Vitor. Nova York agora reconhece 31 diferentes tipos de gêneros. **Hypeness**, 02 de junho de 2016. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2016/06/nova-york-agora-reconhece-31-diferentes-tipos-de-genero/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PANKHURST, Sylvia. **The suffragette:** the history of the women's militante suffrage movement. Mineola: Dover Publications, 2015.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução: Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PELÚCIO, Larissa. Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas? *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje:** sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje:** sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução: Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2015.

PIMENTEL, Silvia. **A Mulher e a Constituinte:** uma contribuição ao debate. (2. ed.). São Paulo: Cortez, 1987.

_____ (org.). **Direito, discriminação de gênero e igualdade**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

_____. Direito e gênero: Uma abordagem latino-americana. *In*: **Revista dos Tribunais:** Direito, cidadania e justiça, São Paulo, 1995, p. 141-156.

_____. Evolução dos direitos da mulher: norma, fato, valor. *In*: **Revista dos Tribunais**, São Paulo, 1978.

_____; PIOVESAN, Flávia. *Lei Maria da Penha:* inconstitucional não é a lei, mas a ausência dela. Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA). Disponível em: <http://www.contee.org.br/noticias/artigos/art6>. Acesso em: 04 abr. 2021.

_____; PANDJIARJIAN, Valéria; SCHRITZMEYER, Ana Lúcia. **Estupro: crime ou “cortesia”?**: abordagem sociojurídica de gênero. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1998.

_____; PANDJIARJIAN, Valéria. **Percepções das mulheres em relação ao Direito e à Justiça:** Legislação, Acesso e Funcionamento. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1996.

_____ ; CORTÊS, Íaris Ramalho *et al.* Recuperando a Memória: a atuação das feministas na conquista dos direitos das mulheres e os desafios atuais para assegurar os direitos conquistados. In: Consórcio Lei Maria da Penha (org). **Tecendo Fios das Críticas Feministas ao Direito no Brasil**. Ribeirão Preto: FDRP/USP, 2019.

_____ (coord.). Trinta anos da carta das mulheres aos constituintes: a trajetória dos Direitos das Mulheres na Constituinte – um depoimento feminista, entusiasmado e cúmplice. In: MELO, Adriana Ramos de (coord.). **30 anos da Carta das Mulheres aos Constituintes**. EMERJ: Rio de Janeiro, 2018.

PINHO, Osmundo. E eu não sou uma mulher – Sojourner Truth. **Geledés- Instituto da mulher negra**, Austin, jan. de 2014. Home Afro-americanos. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 25 jun. 2020.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PITANGUY, Jaqueline. A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: memórias para o futuro. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

PLATH, Sylvia. **The bell jar**. New York: Harper Perennial, 2005.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 edições, 2017.

_____. **Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PUGLIESI, Márcio. **Por uma teoria do Direito: Aspectos Micro-sistêmicos**. São Paulo: RCS Editora, 2005.

_____. **O ensino do Direito como prática transformadora**. 2011. 726 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____. Sobre a violência. In: DA SILVA, Marcio Antonio Marques (org.). **Sociedade, educação e violência**. São Paulo: Quartier Latim, 2020.

_____. **Teoria do Direito: Aspectos Macrossistêmicos**. São Paulo: Sapere Aude, 2015.

QUARTIM DE MORAES, Maria Lygia. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Perú Indígena**, Lima, 1992, n. 29, 12. v. p. 11-20. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quija-no.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2020.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. Encontrando a teoria feminista do Direito. **Prim@ Facie**, v. 9, n. 17, p. 07-24, 2011. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/9871>. Acesso em: 03 mar. 2021.

_____. O feminismo como crítica do direito. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v. 4, n. 3, 3º quadrimestre de 2009.

RAGO, Margareth. Maria Lacerda de Moura, uma parresiasista no Brasil. *In*: MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo: Tenda de Livros, 2018.

_____. **Os prazeres da noite**: Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). (2. ed.). São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. Epistemologia Feminista, Gênero e História. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018.

_____. Crítica queer racializada e deslocamentos para o Sul Global. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

REIS, Daniele Fernandes. Ideias subversivas de gênero em Beauvoir e Butler. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 360-367, 1º sem. 2013.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICH, Adrienne. **Blood, Bread and Poetry**: Selected Prose, 1979-1986, New York: Norton, 1986.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, n. 5, 4 v., 2012.

_____. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *In*: SCOTT, Sue; JACKSON, Stevi (org.). **Feminism and Sexuality**: A Reader. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. The burning of Paper instead of children. *In*: RICH, Adrienne. **The fact of a Doorframe** - Poems Selected and New 1950-1984. New York: Norton, 1984.

ROBERTS, NICKE. **A prostituição através dos tempos na sociedade ocidental**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução do gênero. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, n.1, jan.-abr. 2005.

_____; LOBATO, Ana Emília. Os feminismos e seus sujeitos. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020.

_____. Para além do gênero. **Revista Em Construção – arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência**, n. 5, 2019, p. 59-72.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Emílio**. Tradução: Pilar Delvaux. Portugal: Publicações Europa-América, 1990.

_____. **O contrato social**: princípios do Direito Político. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROVERE, Maxime (org). **Arqueofeminismo**: Mulheres filósofas e filósofos feministas – Séculos XVII-XVIII. São Paulo: N-1 edições, 2019.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu editora, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. (2. ed.). São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. **Revista de Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, CIEC-UFRJ, 1994.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência do Brasil urbano. *In*: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres do Brasil**. (5. ed.). São Paulo: Contexto, 2001.

STOLLER, Robert J. **Sex and gender**: the development of masculinity and femininity. London: Karnak books, 1968.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____; LEITE, Rosalina Santa Cruz. **Da guerrilha à imprensa feminista: a construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980)**. São Paulo: Intermeios, 2013.

TELES, Nina Bárbara Mendonça. O 'caso Mari Ferrer' e a desinformação em massa. **Consultor jurídico**, 08 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-nov-08/nina-teles-mari-ferrer-desinformacao-massa>. Acesso em 25 abr. 2021.

THOMAZ DE SOUZA, Luanna; LOPES, Flávia Haydeé Almeida. Não há morte, se não há sujeito: uma análise dos assassinatos de travestis em Belém. *In*: IV DESFAZENDO GÊNERO, 2019, Campina Grande. **Anais eletrônicos [...]**. Campina Grande: Realize Editora, 2019. Disponível em: <http://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/64166>. Acesso em: 15 mar. 2021.

_____. **Da expectativa à realidade: a aplicação das sanções na Lei Maria da Penha**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

TONG, Rosamarie. **Feminist Thought: a comprehensive introduction**. North Carolina: Westview Press, 2009.

TREVISAN, João Silvério. Oscar Wilde e os direitos homossexuais. **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/oscar-wilde-e-os-direitos-homossexuais/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

VASCONCELOS, Juliana Santos Alves de. Pioneira do anarcofeminismo do Brasil. *In*: MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo: Tenda de Livros, 2018.

WARE, Vron. **Beyond the pale: white women, racism and history**. Londres: Verso, 2015.

WEBB, Simon. **The suffragette bombers: Britain's forgotten terrorists**. Barnsley: Pen & Sword History, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZAMBRA, Alejandro. **Formas de voltar para casa**. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ZETKIN, Clara. Somente em conjunto com a mulher proletária o socialismo poderá ser vitorioso. *In*: TOLEDO, Cecília (org.). **A mulher e a luta pelo socialismo**. (2. ed.). São Paulo: Sundermann, 2014.